محب الدلالة
٧٠

صحائف كلمة آذ
٢٣٨ ، حتى
٢٤٠
٢٤٦ مرد البر
٢٥٨ - في

هذه صورة كتابة الشارح
وليس هذا خطه وانما هو منقول
من خطه فنقل الكاتب ما وجده هكذا الى الاصل
فتأمل لتبه عبد الحي
الكتب منه هذه النسخة

السفر الموسوم بالتقرير والتحبير
في شرح كتاب التحرير لابن همام
تاليف كاتب الاحرف العبد الفقير
الى الله سبحانه ذى الفضل
العظيم والوعد الوفي
محمد بن محمد بن محمد
الشهير بابن امير حاج
الحلبي الحنفي عاملهم
الله تعالى بلطفه
الجلي والخفي وغفر
وغفر لهم وللمسلمين
اجمعين
امين
امين
م
نقل من خط الشارح



سطر
٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة والتوفيق

الحمد لله الذى رضى لنا الاسلام دينا • وفتح علينا من خزاين علمه فتحا مبينا • ومن علينا بالتحلى بشرعه الشريف ظاهرا وباطنا عملا ويقينا • وجعل اجل الكتب فرقانه الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه • وافضل الهدى سنة نبيه الكريم الذى لا يدرك فضا ارى مجده ولا تشاو شرفه • وخير الامم امته المحفوظ اجماعها من الضلال فى سبيل الصواب والغايدا علامها فى استنباط الاحكام باوفر نصيب من جزيل الثواب • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها ما زال عليما حكيما • واشهد ان سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله نبيا ما برح بالمومنين روفا رحيما • فاقام بيمينه اود الملة العوجا • واظهر بمفسر ارشاده محاسن الحنفية السمحة البيضا • وازال بمحكمات نصوصه كل شبهة وريب وابان باوامره ونواهيه منهج الحق طاهرا من كل شين وعيب • واوضح تقرير الدلالة على طرق الوصول الى ما شرعه دينه القويم من جميل القواعد • وراسخ الاصول فاضحى منهاج سالكه صراطا سويا • وبحر افضاله موردا رويا وشرابا هنيا وتقويم ايات سما فضايله حكما صادقا ودليلا مهديا • وتنقيح مناط عقال خرايده روضا انقا وثمرا جنيا • وتبيين منار بيناته توضيحا باهرا ومنطوقا جليا وتلويح اشارات عيونه على انواع فنونه ايما رايعا ووحيا خفيا • وتحقيق مقاصده بكشف غوامض الاسرار وافاضة الانوار فى مواقف البيان خطيبا بليغا وكفيلا مليا • ومنحول محصول حاصلة بتحصيل الامال وبلوغ الغاية القصوى من المنازل ضمينا وفيا وسببا قويا • ومنتخب فوايد جوامع كلمه وفرايد ماثر حكمه درا نقيا وعقدا بهيا • ومستصفى نقود مواهبه وخلاصة عقود ماربه كنزا وافرا وذخرا سنيا • وتحرير ميزان دلايله وتقرير اثار رسايله نقضا فصلا وقولا مرضيا • فصلى الله على هذا النبى الكريم وعلى اله واصحابه الذين بلغوا من المكارم مكانا قصيا • ورفعهم فى الدارين مقاما عليا وسلم تسليما دايما سرمديا **وبعد** لما كان علم اصول الفقه والاحكام من اجل

علوم الاسلام • كما تقرر عند اولى النهى والاحلام • اقام الله له فى كل عصر وزمان طايفة من العلما الاعيان • ومعشرا من فضلا ذلك الاوان • فشيدوا بجميل المذاكرة والتصنيف قواعده الحسان • واعتمدوا فيما حاولوه من حسن المدارسة والتاليف غاية الاحسان • وان من هولا الاقوام • شيخنا الامام الهمام البحر العلامة • والحبر المحقق الفهامة • محقق حقايق الفروع والاصول محرر دقايق المسموع والمعقول • شيخ الاسلام والمسلمين • كمال الملة والفضايل والدين • الشهير نسبا الكريم • بابن همام الدين • تغمده الله برحمته • ورفع فى الفردوس اعلى درجته • وممن شهد له بهذا الفضل العزيز مصنفه • المسمى بالتحرير فانه قد حرر فيه مقاصد هذا العلم ما لم يحرره كثير مع جمعه بين اصطلاحى الحنفية والشافعية على احسن نظام وترتيبه • واشتماله على تحقيقات الفريقين على اكمل توجيه وتهذيب • مع ترصيع مبانيه بجواهر الفرايد وترشيح معانيه بطارف الفوايد • وترشيح صنايعه بالتحقيق الظاهر • وتطريف بدايعه بالتدقيق الباهر • وكم مودع فى دلالته من كنوز لا يطلع عليها الا الافاضل المتقنون • ومبدع فى اشاراته من رموز لا يعقلها الا الكبرا العالمون فلا جرم ان صدقت رغبة فضلا العصر فى الوقوف على شرح يقرر تحقيقاته • وينبه على تدقيقاته • ويحل مشكلاته • ويبرز ابهاماته ويظهر ضمايره • ويبدى سرايره • وقد كان يدور فى خلدى مع قلة بضاعتى ووهن جلدى ان اوجه الفكر نحو تلقا مدين هذه المارب • واصرف عنان القلم نحو تحقيق هذه المطالب لا اشارة متعددة من المصنف تغمده الله برحمته الى العبد بذلك حال قراتى عليه لهذا الكتاب الجليل • وسوال الخليل منى هذا المرام بعد خليل • وكان يعوقنى عن البروز فى هذا المضمار • ما قدمته من الاعتذار • مع ما منيت به من فقد ممد الكواكب • ومصنف ذى نظر مصيب والمام بعض عوايق بدنية فى الوقت بعد الوقت وقصور اسباب تقعد عن ادراك ما هو المامول من الجد والبحث • الى ان صمم العزم على الاقدام على تحقيق هذا المرام بتوفيق الملك العلام • فوقع الشروع فيه من نحو عشر حجج وتجشمت فى الغوص على درر مقدمته وتنزه من مباديه غمرات اللجج ثم بينما العبد الضعيف يركب كل صعب وذلول فى تقرير الكتاب ويكشف قناع محاسن ابكاره على الخطاب من الطلاب • برزت الاشارة الشيخية بالرحلة الى حضرته العلية • قضا للحق الواجب من زيارته وتلقيا للزيادات التى الحقها بالكتاب بعد مفارقته واستطلاعا للوقوف على ما برز من الشرح وكيفية طريقته فطار العبد اليه جناحين الا انه لم يقدم عليه الا وقد تشبثت به مخاليب الحين ثم لم ينشب رحمه الله تعالى الا قليلا • ومات فلم يقض العبد الوطر مما فى النفس من التحقيقات والمراجعات نعم اقتنصت فى خلال تلك الاوقات

ما امكن من الفوايد الشاردات واثبت في الكتاب عامة ما استقر الحال عليه من
التغييرات والزيادات ثم رجعت قفلا والقلب حزين على ما فات والعزم فاتر
عن الخوض في هذه الغمرات والبال قاعد عن تجشم هذه المشقات وانطوى
على هذه الاحوال السنون حتى كان تلك الامور كانت في سنات غير ان الاخلا
لم يرضوا باعراض العبد عن القيام بهذا المطلوب ولا برغبته عن هذا الامر
المرغوب بل اكدوا العزيمة على ابرام العزم نحو تحقيق مطالبه وكرروا الالحاح
على اعمال الرجل والخيل في الكر على الظفر بغنيمة ماربه والعبد يستعظم شرح
هذا المرام ويرى ان بعضهم اولى منه بهذا المقام وتطاول على ذلك الامد وليس
بمنصرف عن هذا المسئول منهم احد فحينئذ استخرت الله تعالى ثانيا في شرح الكتاب
لكن لا على السنن الاول من الاطناب بل على سبيل الاقتصاد بين الاختصار
والاسهاب وشرعت فيه موجها وجه رجاى في تيسيره الى الكريم الوهاب سايلا
من فضله تعالى مجانبة الزلل والثبات على صراط الصواب وان يثيبني عليه
من كرمه سبحانه جزيل الثواب وان يرزقني من كل واقف عليه دعا صالحا يستجاب
وثناء حسنا يستطاب على اني متمثل في الحال بقول من قال ماذا تؤمل
من اخي ثقة حملته ما ليس يمكنه ان بان عجز منه فهو على عذر يبين
اذا يبرهنه قدمت فيما قلت معتذرا هذا طرازلست احسنه ولعله
اذا فتح الله تعالى باتمامه ومن بالفراغ من اتقانه واختتامه ان يكون مسمى
بالتقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير في شرح كتاب التحرير وحسبي الله ونعم
الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم
بدا بالبسملة الشريفة تبركا ومجانبة لما تفرق عنه السنة القولية من ترك
البداة بها او بما يسد مسدها في الثنا على الله بالجميل على سبيل التبجيل فانه ثبت
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو
ابتر وفي رواية اقطع فان قلت وقد جا ايضا في رواية ثانية لا يبدا فيه بالحمد
لله فهذه تعارض الاولى فما المرجح للاولى عليها قلت تصدير كتاب الله العظيم
وكتب النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل وغيره بها على ما في الصحيح واستمرار العرف
العملي المتوارث عن السلف قولا وفعلا على ذلك ثم هذا اذا كان المراد لا يبدا
بلفظهما لكن ذكر الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالى ان المراد بحمد الله ذكر
الله كما جا في الرواية الاخرى فان كتاب هرقل كان ذا بال من المهمات العظام
ولم يبدا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الحمد وبدا بالبسملة انتهى قال
العبد الضعيف غفر الله تعالى له وفي ذلك نظر فانه ان عنى بذكر الله في قوله
ان المراد بحمد الله ذكر الله ذكره بالجميل على قصد التبجيل الذي هو معنى الحمد خاصة
فالامر فيه على ما قال وهو ان المراد بذكر الله ما هو المراد بحمد الله فهو من باب
حمل المطلق على المقيد لا من باب التجوز بالمقيد عن المطلق وحينئذ ينبغي

الكلام في تمشية مثل هذا الحمل على القواعد وهو متمش على قواعد الشافعية ومن وافقهم
لانهم يحملون في مثله المطلق على المقيد لان التقييد فيه راجع الى معنى الشرط وانما
يجرون في مثله المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده حتى انه يخرج عن العهدة
باي فرد كان من افراد ذلك المطلق فتعلق الحكم الثابت للمطلق بالمقيد من
حيث انه لا يوثر اعتبار قيد ذلك المقيد في ذلك المطلق عندهم كافراد فرد من
العام بحكم العام حيث لا يوجب ذلك تخصيص العام كما هو المذهب الصحيح على ما
سياتي في موضعه ان شا الله تعالى وحينئذ يتجه ان يسالوا عن الحكمة في التنصيص
على ذلك الفرد من المطلق دون غيره ويتجه لهم ان يجيبوا هنا بان لعلها افادة تعليم
العباد ما هو اولى ومن اولى ما يودى به المراد من المطلق وان عنى حينئذ بذكر الله
في قوله المذكور ذكره مطلقا على اي وجه كان من وجوه التعظيم سواء كان تسبيحا
او تحميدا او شكرا او تهليلا وتكبيرا وتسمية او دعا فلا نسلم ان المراد بحمد الله ذكر
الله على هذا الوجه من الاطلاق للعلم بان المعنى الحقيقي للحمد ليس ذلك فلا يصح ذلك
ولا داعي الى التجوز به عن مطلق الذكر لاندفاع الاشكال بكتاب هرقل وما جرى
مجراه بما ذكرناه على قول جمهور الحنفية فتامل يقول العبد الفقير محمد بن عبد
الواحد بن عبد الحميد الاسكندري مولدا السيواسي منتسبا الشهير بابن همام
الدين لقب والده العلامة عبد الواحد المذكور كان قاضي بسيواس البلد الشهير
ببلاد الروم ومن بيت العلم والقضا به قدم القاهرة وولي خلافة الحكم بها عن القاضي
الحنفي بها ثم ولي قضا الحنفية بالاسكندرية وتزوج بها بابنة القاضي
المالكي يومئذ فولدت له المصنف ومدحه الشيخ بدر الدين الدماميني بقصيدة
بليغة يشهد له فيها بعلو الرتبة في العلم وحسن السيرة في الحكم ثم رغب عنها ورجع
الى القاهرة واقام بها مكبا على الاشتغال في العلم الى ان مات كذا ذكر لي المصنف
رحمه الله واما المصنف فمناقبه في تحقيق العلوم المتداولة معروفة مشهورة
وماثره في بذل المعروف والفضايل على ضروب شتى بها محفوظة ماثورة فاكتفينا
بقرب العهد بمعرفته عن بسط القول هنا في ترجمته غفر الله ذنوبه وستر عيوبه
الحمد لله هذه الجملة كما افاد المصنف فيما كان شرحه من كتاب البديع لابن الساعاتي
اخبار صيغة انشا معنى كصيغ العقود قال وبالغ بعضهم في انكار كونها انشاء لما
يلزم عليه من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة ان الانشا يقارن
معناه لفظه في الوجود ويبطل من قطعيتين احداهما ان الحامد ثابت قطعا
بل الحمادون والاخرى انه لا يصاغ لغة للمخبر عن غيره من متعلق اخبار اسم قطعا
فلا يقال للقايل زيد له القيام قايم فلو كان الحمد انشا محضا لم يقل لقايل الحمد
لله حامد ولا انتفى الحامدون وهما باطلان فبطل ملزومهما واللازم من المقارنة
انتفا وصف الواصف المعين لا الاتصاف وهذا لان الحمد اظهار الصفات
الكمالية الثابتة لا اثبوتها نعم يتراى لزوم كون كل مخبر منشا حيث كان

واصفا للواقع ومظهرا له وهو توهم فان الحامد ماخوذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه
ابتدا التعظيم وهذا اليس جزء ماهية الخبر فاختلفت الحقيقتان وظهر ان الغفلة
عن اعتبار هذا القيد جزء ماهية الحمد وهو منشا الغلط اذ بالغفلة عنه ظن انه
اخبار لوجود خارج بطابقه وهو الاتصاف ولا خارج للانشا وانت علمت ان هذا
خارج جزء المفهوم وهذا الوصف بالجميل وتمامه وهو المركب منه ومن كونه على وجه
ابتدا التعظيم لا خارج له بل هو ابتدا معنى لفظه علة له والله سبحانه الموفق انتهى
وقد عرفت سنه معنى الحمد وللناس عبارات شتى فى بيانه لا يخلو بعضها من نظر
وبحث فليطلب مع بيان الفرق بين الحمد والشكر والمدح فى مظانها اذ لا حاجة بنا
هنا الى الاطناب بها ثم من المعلوم ان الاسم الجليل اعنى الله خاص بواجب الوجود
الخالق للعالم المستحق لجميع المحامد بل هو اخص اسمايه الحسنى والصحيح انه عربى
كما عليه عامة العلما لا انه عبرى او سريانى كما ذهب اليه ابو زيد البلخى ثم على انه
عربى هل هو علم او صفة فقيل صفة والصحيح الذى عليه المعظم انه علم ثم على انه علم
هل هو مشتق او غير مشتق فقيل مشتق على اختلاف بينهم فى المادة الذى اشتق
منها وفى ان علميته حينيذ بطريق الوضع او الغلبة وقيل غير مشتق بل هو علم
مرتجل من غير اعتبار اصل اخذ منه وعلى هذا الاكثرون منهم ابو حنيفة ومحمد
ابن الحسن والشافعى والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمى وامام الحرمين
والغزالى والخطابى ثم روى هشام عن محمد بن الحسن قال سمعت ابا حنيفة
رحمه الله تعالى يقول اسم الله الاعظم هو الله وبه قال الطحاوى وكثير من العلما
واكثر العارفين حتى انه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر به وقد علم
من هذا وجه تخصيص الحمد به دون غيره من اسمايه من اسمايه تعالى وانما قدم الحمد
عليه جريا على ما هو الاصل من تقديم المسند اليه مع انتفا المقتضى للعدول عنه
من غير معارض سالم من المعارض لان كون ذكر الله اهم نظرا الى ذاته يعارضه
كون المقام مقام الحمد لله **الذى انشاء** انشاه الله خلقه والاسم النشاء والنشاه
بالمد عن ابى عمرو بن العلا وانشا يفعل كذا اى ابتدا **هذا العالم** المشاهد علويه
وسفليه وما بينهما لذوى البصاير والابصار على ممر السنين والاعصار ثم قيل
هل هو مشتق من العلم فاطلاقه حينيذ على السموات والارض وما بينهما بطريق
التغليب لما فى هذه من ذوى العلم من الثقلين والملايكة على غيرهم من الحيوانات
والجمادات والجواهر والاعراض وقيل هو مشتق من العلامة لان فاعلا كثيرا
ما تستعمل فى الالة التى يفعل بها الشى كالطابع والخاتم فهو كالالة فى الدلالة
على صانعه فهو حينيذ اسم لكل ما سوى الله تعالى بصفاته من الجواهر والاعراض
فانها لامكانها وافتقارها الى موثر واجب لذاته تدل على وجوده ولعل هذا
ما فى الصحاح من تفسيره بالخلق اى المخلوق **البديع** وهو يحتمل ان يكون صفة
مشبهة من بدع بداعة وبدوعا صار غاية فى وصفه خيرا كان او شرا وان يكون

معناه المبتدع على صيغة اسم المفعول اى المخترع لا على مثال كما اشار اليه فى الصحاح
وغيره لكن على هذا يكون قوله البديع **بلا امثال سابق** تصريحا بلازمين لانشاء
العالم لان الظاهر ان الفعل المبتدا للفاعل المطلق غير مسبوق اليه ولا متقدم
فى الوجود العينى ما يقدر متعلقه عليه كما هو ظاهر من قوله تعالى انا
انشاناهن انشاء بخلافه على الاحتمال الاول فان عليه انما يكون فى هذا القول
تصريح بلازم واحد وهو قوله بلا امثال سابق واياما كان فلا ضير عن ان الاول
انسب بما سيانى كما سنشير اليه وقد يقال الانشا والابداع ايجاد الشى بلا
سبق مدة وزمان ولا توسط اله وكل منهما يقابل التكوين لكونه مسبوقا
بالمادة والاحداث لكونه بالزمان وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له فى
هذا نظر يبوره قوله تعالى وهو الذى انشاكم من نفس واحدة ثم الله ينشاء
النشاة الاخرة انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون **والنار لبصاير العقلا
طرق دلالة على وجوده وتمام قدرته** اى جعل انواع الادلة الانفسية والافاقية
الدالة على وجوب وجوده بالذات وشمول كمال قدرته لساير الممكنات واضحة
جلية لذوى الاستبصار من عقلاء العباد حتى صار ذلك عند الخاصة من
اولى الرشاد من ضروريات الدين ومن عين اليقين واحسن يقول العارف
ابى اسحاق ابراهيم الخواص • لقد وضح الطريق اليك حقا • فما احد اراد ك
يستدل • ويقول الاخر • لقد ظهرت فلا تخفى على احد • الا على اكمه لا يعرف القمرا
فهو الى العلم بذلك سايق اى ايضاحه للادلة عليه سايق للقلوب المستبصرة
الى العلم القطعى بوجوده الذاتى وقدرته الباهرة ومن عيون كلام الشيخ
ابى عمرو بن مرزوق قيل وكان من اوتاد مصر الطريق الى معرفة الله وصفاته
الفكر والاعتبار بحكمه واياته ولا سبيل للالباب الى معرفة ذاته فجميع المخلوقات
من الذرة الى العرش سبل متصلة الى معرفته وحجج بالغة على ازليته والكون
جميعه السن ناطقة بوحدانيته والعالم كله كتاب يقرا حروف اشخاصه
المستبصرون على قدر بصايرهم **دفع نظامه** اى اضطر نظام العالم **المشعر**
اى الثابت على اتم وجوه الانتظام من غير اختلال ولا انخرام ولا انصرام للمعتبرين
من ذوى النهى والاحلام **الى القطع بوحدانيته** لانه كما قال اصدق القايلين
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون وقد
احسن ابو العاهية فى قوله • فوا عجبا كيف يعصى الاله • ام كيف يجحده الجاحد
ولله فى كل تحريكة وتسكينة شاهد • وفى كل شى له اية • تدل على انه واحد •
كما اوجب لذوى النظر الصحيح **توالى نعمايه تعالى المستمر** اى تتابعها الدايم
على ساير مخلوقاته مع تلبس الكثير من المكلفين بالكفر والعصيان والجحود
والطغيان **العلم** القطعى لهم **برحمانيته** اى باتصافه بالرحمة الواسعة التى
هى اضافة الانعام او ارادة الاحسان والابعاد اعند المخالفة ولم يهملوا

وقتا من الزمان كما قال الكريم المنان ولو يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على
ظهرها من دابة الى غير ذلك من اى القران وانواع البرهان فسبحانه من اله
وسع على كل شى رحمة وعلما وغفر ذنوب المذنبين كرما وحلما تنبيه وهذا
من المصنف رحمه الله جار على منوال كون علم الحاصل عقب النظر الصحيح واجبا اى
لازما حصوله اما وجوبا عاديا كما هو منسوب الى القاضى ابى بكر الباقلانى وامام
الحرمين او وجوبا عقليا غير متولد منه كما هو اختيار الامام فخر الدين الرازى وكشف
القناع عنه فى النكت الكلامية يعنى وجب بخلق الله تعالى للعقلا عقب نظرهم
الصحيح من دوام تواتر نعمايه التى لا تخفى على العباد مع كثرة اهل الشرك والعصيان
فى كثير من البلاد العلم القطعى باتصافه سبحانه بهذه الصفة العظيمة التى هى من
اصول صفاته الحسنى ونعوته العلا فاتخذ هذان المطلبان فى القطع دليلا ومدلولا
وقد ظهر ان هاتين الجملتين خرجتا مخرج البيان والشهادة لبراعة هذا العالم
كما هو مقتضى الاحتمال الاول فيما اشتق منه البديع هنا وللحمد وانارة بصاير
العقلا طرق دلالته فلا جرم ان لهذا ولكونهما لا تصح بشركهما فى حكم ما قبلهما
من الجملتين الاوليين اذ لا تصلح ان تعقبا صلتين الى الاوليان صلتان له
فصلهما عنهما وظهر ايضا ان اسناده رفع الى نظام واوجب الى توالى اسناد مجازى
لملابسة السببية كما فى قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وان
قوله المستمر مرفوع على انه صفة توالى كما ان المستقر مرفوع على انه صفة
نظامه وتعالى جملة معترضة بين الصفة والموصوف للدلالة على الاجلال
والتعظيم ثم انه كما ان لربنا تعالى علينا نعما تتعذر احصاوها كذلك لنبينا
ايضا علينا منا يبعد استقصاوها وهو ايضا الوسيلة العظمى اليه ومن
رام نجاح مطالبه فهو كل عليه فلا جرم اذ اتى المصنف بتجليله وتمجيده
منسوقا على حمد الله وتوحيده فقال **وصلى الله على رسوله محمد** وكون الحمد
فى صورة الجملة الاسمية والصلاة فى صورة الجملة الفعلية غير ضاير لاتفاقهما
معنا فى كونهما انشا وسياتى فى مسالة هل المشترك عام استغراقى فى مفاهيمه
ان الصلاة موضوعة للاعتنا باظهار الشرف وتتحقق منه تعالى بالرحمة ومن
غيره بدعايه له ثم كما قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية
انها سفارة بين الحق والخلق تنبه اولى الالباب على ما تقصر عنه عقولهم من
صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحثات تنديهم مع
ودوافع شبه ترديهم والاصح انها غير مرادفة للنبوة وبينهما فروق شهيرة فلا
جرم ان قال القاضى عياض والصحيح الذى عليه الجمهور ان كل رسول نبى من غير
عكس وهو اقرب من نقل غيره الاجماع عليه لنقل غير واحد الخلاف فى ذلك
ومما قيل فى التفرقة بينهما ان الرسول مامور بالانذار وانه ياتى بشرع
مستانف ولا كذلك النبى وانه كان قد امر بالتبليغ وانه ياتيه الوحى من

جميع

جميع وجوهه والنبوة والرسالة اشرف مراتب البشر ثم لما كان من جملة ما يقع
به التفضيل الثمرة والجدوى قال الشيخ شهاب الدين القرافى وجا من هذا
الوجه تفضيل الرسالة على النبوة فانها تثمر هداية الامة والنبوة قاصرة على
النبى فنسبتها الى النبوة كنسبة العالم الى العابد وكان الشيخ عز الدين بن
عبد السلام يلاحظ فى النبوة جهة اخرى يفضلها بها على الرسالة وكان يقول
النبوة عبارة عن خطاب الله تعالى لنبيه بانشا حكم يتعلق به كقوله تعالى
لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول
الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب يتعلق بالامة والرسول عليه
السلام افضل من الامة بالخطاب المتعلق به فيكون افضل من جهة
شرف المتعلق فان النبوة هو متعلقها والرسالة متعلقها الامة وانما حظه
منها التبليغ فهذا وجهان متعارضان ولا مانع من ان يكون للحقيقة الواحدة
الواحدة لها شرف من وجه دون وجه انتهى وقطع فى مولف له بان النبوة
افضل قايلا لان النبوة اخبار عما يستحقه الرب سبحانه من صفات الجلال
ونعوت الكمال وهى متعلقة بالله من طرفيها والارسال دونها امر بالابلاغ
الى العباد فهو متعلق بالله من احد طرفيه وبالعباد من الطرف الاخر ولا
شك ان ما تعلق بالله من طرفيه افضل مما تعلق من احد طرفيه والحاصل
ان النبوة راجعة الى التعريف للاله وبما يجب للاله والارسال راجع الى امره
الرسول بان يبلغ عنه الى عباده او الى بعض عباده ما اوجبه عليهم من معرفته
وطاعته واجتناب معصيته والنبوة سابقة على الارسال فان قول الله
سبحانه لموسى انى انا الله رب العالمين مقدم على قوله اذهب الى فرعون انه
طغى فجميع ما اخبره به قبل قوله اذهب الى فرعون نبوة وما امره بعد ذلك من
التبليغ فهو ارسال وافاد ايضا رحمه الله تعالى ان الارسال من الصفات الشريفة
التى لا ثواب عليها وانما الثواب على ادا الرسالة التى حملها واما النبوة فمن قال
النبى هو الذى ينبى عن الله قال يثاب على انبايه عنه لانه من كسبه ومن قال
بما ذهب اليه الاشعرى من انه الذى نباه الله قال لا ثواب له على انباء الله
اياه لتعذر اندراجه فى كسبه وكم من صفة شريفة لا يثاب الانسان عليها كالمعارف
الالهية التى لا كسب له فيها وكالنظر الى وجه الله الكريم الذى هو اشرف الصفات
ثم لا شك فى ان سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله الى الانس والجن كما دلت
عليه الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع واما انه هل هو مرسل الى الملايكة
ايضا فنقل البيهقى فى شعب الايمان عن الحليمى من غير تعقب نفى ارساله اليهم
ومشى عليه فخر الدين الرازى بل فى نسخة من تفسير سورة الفرقان من تفسيره
اجمعنا انه عليه السلام لم يكن رسولا الى الملايكة انتهى فما فى تشنيف المسامع
بجمع الجوامع بعد ذكر هذه مسيلة وقع النزاع فيها بين فقها مصر مع فاضل درس

عندهم وقال لهم الملايكة ما دخلت فى دعونه فقاموا عليه بالعظة وذكر فخر الدين
فى تفسير سورة الفرقان الدخول محتجا بقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا
والملايكة داخلون فى هذا العموم انتهى غلط فليتنبه له ومحمد اشهر اسمايه
الاعلام وهل هو منقول او مرتجل فعلى ما عن سيبويه بان الاعلام كلها منقولة
وما قيل فى تفسير المرتجل بانه الذى لم يثبت له اصل يرجع اسنعماله اليه وانما هو
لفظ مخترع او انه الذى استعمل من اول الامر علما ولم يستعمل نكرة هو منقول اما
عن اسم المفعول او المصدر مبالغة لان هذه الصيغة كما تكون اسم مفعول كما
هو الظاهر الكثير وقد يكون مصدرا كما فى قوله تعالى ومزقناهم كل ممزق
وقولهم جربته كل مجرب ووجه كونه منقولا على القولين الاولين ظاهر واما
على الثالث فلانه استعمل صفة قبل التسمية به وعرف باداة التعريف قال
الاعشى • الى الماجد الفزع الجواد المحمد • وعلى ما عن الزجاج الاعلام كلها
مرتجلة لان النقل خلاف الاصل فلا تثبت الا بدليل ولا دليل على قصد النقل
اذ لا يثبت الا بالتصريح من الواضع ولم يثبت عنه تصريح هو مرتجل وعلى
كونه مرتجلا مشتق ابن معط ولم ينبا فيه قول القايل فيه • • •
• • وشق له من اسمه ليجله • فذو العرش محمود وهذا محمد • •
ولا قول اهل اللغة يقال رجل محمد ومحمود ان كثير الخصال المحمودة لكن لعل
النقل اشبه ثم ايا ما كان فكما قال العلما انما سمى بهذا الاسم لانه محمود عند الله
وعند اهل السما والارض وان كفر به بعض اهل الارض جهلا وعنادا او هو اكثر
الناس حمدا الى غير ذلك وقد منع الله تعالى بحكمته ان يسمى به احد غيره الى ان
شاع قبيل اظهاره للوجود الخارجى ان نبيا يبعث اسمه محمد فسمى قليل من العرب
ابناهم به رجا من كل ان يكون ابنه ذلك ثم منع الله كلا منهم ان يدعى النبوة او
يدعيها احد له او يظهر عليه سبب يشكك احدا فى امره ثم المفيد لصحة وصفه بما
مدحه به من قوله افضل من عبده من عباده الكتاب والسنة والاجماع التى من
خالف شيا منها فقد ضل طريق سداده وكذا لا ريب فى كونه اعلم الخلق بالله واتقاهم
وانه ارحم بامته من الوالد العطوف باولاده واقوى من الزم باللسان والسنان
من امكنه تبليغه اوامر ليفوز الملتزم بذلك بالسعادة السرمدية ابد اباده ونشر
الويه شرايعه على اختلاف موضوعاتها وتباين محمولاتها فغدت على مر الاحقاب
مرفوعة الاعلام فى بلاده ثم يجوز ان يكون المراد بالامر هنا دينه وشرعه كما فى
الحديث الصحيح من احدث فى امرنا ما ليس منه فهو رد بدليل ما فى لفظ اخر
له من احدث فى ديننا ما ليس فيه فهو رد وجمعه نظرا الى انواع متعلقاته
من الاعتقادات والعمليات ويجوز ان يكون المراد به ضد النهى وعلى هذا انما
لم يذكر النواهى اكتفاء باحد الضدين كما فى قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر
اى والبرد على احد القولين ثم لا يخفى ما فى قوله ونشر الويه شرايعه فى

بلاده من حسن الاستعارة المكنية التخييلية المرشحة على طريقة صاحب التلخيص
فانه اضمر فى النفس تشبيه الشرايع بالملوك ذوى الجيوش والرايات بجامع
ما بينهما من السلطنة ونفاذ الحكم فى متعلقهما فان الشرايع الالهية
المتعلقة بالمكلفين نافذة احكامها فيهم واوجب عليهم طاعة مقتضاها
ابلغ من نفاذ احكام الملوك فى اتباعهم ورعاياهم واكد من طاعة الرعايا لهم
ثم رشح ذلك تخييلا بذكر نشر الالوية فى البلاد فان هذا من لوازم المشبه
به وهو صفة كمال لدمّ ما زال صلى الله عليه وسلم قايما باعباء التبليغ ودعوة
الخلق الى دين الاسلام وطاعة الرحمن بنفسه وكتبه ورسله الى البلاد بحسب
الاستطاعة والامكان حتى افترت ضاحكة عن جذل بالعدل والاحسان
يقال افتر فلان ضاحكا اذا ضحك حتى بدت اسنانه فضاحكة منصوب على
الحال من الضمير الذى للبلاد فى افترت من قبيل الحال الموكدة لعاملها
كقوله فتبسم ضاحكا وعن جذل بفتح الجيم والذال المعجمة اى عن فرح وابتهاج
مصدر جذل يجذل من حد علم يعلم وهو متعلق بافترت فى محل النصب
على انه مفعول به وبالعدل والاحسان متعلق بجذل فى محل النصب على
انه مفعول به ايضا اى حتى تجاوز افترار البلاد عن الفرح والسرور بما
بسط الله فى بسطها من التوسط فى الامور اعتقادا كالتوحيد المتوسط
بين التعطيل والتشريك والقول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر
وعملا كالتعبد باداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب وخلقا
كالجود المتوسط بين البخل والتبذير الى غير ذلك ومن الاحسان فى الطاعات
كمية وكيفية وفى معاملة الخلق ومعاشرتهم حتى فى قتل ما يجوز قتله من
الناس والدواب ولا يخفى ما فى هذه الغاية من حسن الاستعارة المكنية
التخييلية المرشحة فانه اضمر فى النفس تشبيه البلاد بالعقلا من بنى ادم
بجامع ان كلا منهما محل لمظاهر الاحكام واقامة شرايع الاسلام ثم رشح ذلك
تخييلا بالتبسم والضحك الناشى عن السرور والفرح بهما فان ذلك من لوازم
فرح العقلا عادة وصفة كمال لهم فعم البلاد اثار هذا الجود والامتنان
بعد طول انتحابها على انبساط بهجة الايمان لكثرة ما اشتملت عليه من
الكفر والطغيان والظلم والعدوان ثم التحيب رفع الصوت بالبكا هـ
والانبساط هنا ترك الاحتشام والبهجة الحسن وهذا ترشيح اخر للاستعارة
الماضية للبيان ولقد كانت البلاد فى ذلك الزمان كما قيل وكان وجه الارض
خد متيم • وصلت سجام دموعه بسجام المتيم العاشق من تيمه الحب ذلله
وجعله عبد المحبوبه وسجم الدمع سجوما سال وانسجم وانما كان الحب على
هذه الحال من الحزن والاكتئاب لما يتوارد عليه من الوان العذاب فى
معاملة الاحباب ولا سيما اذا ابعد من ذلك الجناب وفقد ما يوصله اليه

من الاسباب بل ربما يبكي المحب في حالة القرب مخافة الافتراق كما يبكي حالة البعد من
شدة الاشتياق كما قال القايل • وما في الدهر اشقى من محب • وان وجد الهوى حلو
المذاق • تراه باكيا ابدا حزينا • لخوف تفرق او لاشتياق • فيبكي ان ناوا شوقا
اليهم • ويبكي ان دنوا خوف الفراق • ثم غير خاف وجه هذا التشبيه وحسن
ما فيه وقد سالت المصنف رحمه الله عن اسم صاحب هذا البيت فذكر انه لا يحضره
وقتيذ وان البيت مذكور في كتاب نور الطرف ونور الظرف ثم ان المصنف ختم
هذه الصفات المادحة للنبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة عليه ثانيا عودا على بدء لما
عنده من الشغف بذلك ويحق له ذلك وليقرنها بالسلام عليه كما اقترنا في الامر بهما
في الكتاب العزيز فيخرج عن عهدة ما قيل من كراهة افرادها عنه وان لم يكن ذلك
صحيحا كما بيناه في كتابنا حلية المحلي وليقرب اتباع الال والصحب له في ذلك فان
لهم من الاختصاص بذاته الشريفة ما ليس لساير الامة وقد وصل الى الامة بواسطتهم
من الخيرات واسباب البركات ولاسيما من تبليغ الاحكام الشرعية للمكلفين ما لم
يصل مثله اليهم بواسطة غيرهم من اللاحقين فقال صلى الله عليه وعلى اله الكرام
واصحابه الذين هم مصابيح الظلام وسلم تسليما على ان الطبراني في الاوسط وابا
الشيخ في الثواب وغيرهما رووا بسند فيه ضعف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من صلى علي في كتاب لم تزل الملايكة يستغفرون له ما دام اسمي في ذلك الكتاب
وفي لفظ لبعضهم من كتب في كتابه صلى الله عليه وسلم لم تزل الملايكة تستغفر له
ما دام كتابه ومثل هذا مما يغتنم ولا يمنع منه الضعف المذكور لكونه من احاديث
الفضايل ولم يضعف بالوضع وقد اختلف في اصل الاول فسيبويه والبصريون
اهل فابدلت الها همزة ثم ابدلت الهمزة الفا والكساي ويونس وغيرهما اول
قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما في قال وهذا هو الصحيح اما اولا
فلان هذا الانقلاب قياس مطرد في الاسما والافعال حتى صار من اشهر قواعد
التصريف والاشتقاق بخلاف انقلاب الها همزة حتى قال الامام ابو شامة
انه مجرد دعوى وحكمة العرب تاباه اذ كيف يبدل من الحرف السهل وهو الها حرف
مستثقل وهو الهمزة التي عادتهم الفرار منها حذفا وابدالا وتسهيلا مع انهم اذا
ابدلوا الها همزة في هذا المكان فهي في موضع لا يمكن اثباتها فيه بل يجب قلبها
الفا فاي حاجة الى اعتقاد هذا التكثير من التغيير بلا دليل ولا يشكل بما نقيم
الدليل على ابدال الها فيه همزة لتقوى على الاعراب واما ارقت فالها فيه بدل
من الهمزة لا بالعكس واما ثانيا فلاختلافهما استعمالا مع عدم الموجب لذلك
فيما يظهر فان الال لم يسمع الا مضافا الى معظم ذي علم او ما جرى مجراه يصلح
ان يكون مرجعا وما لا بخلاف الاهل فانه يضاف الى معظم وغير معظم ذي علم
وغير ذي علم علما ونكرة ومرتبة يقال ال محمد وال ابراهيم ولا يقال ال الضعيف
ولا ال الدار ويقال اهل ضعيف واهل الدار واما قول عبد المطلب في الاستغاثة

بالله

بالله على اصحاب الفيل • وانصر على ال الصليب وعابديه اليوم الك • فالظاهر
انه على سبيل المشاكلة كما في تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والاصل في
الاسمين اذا اتحدا ان يتساويا في الاستعمال الا لموجب ولا موجب هنا فيما يظهر
وبهذا يندفع ما احتج به القايلون ان اصله اهل من انه سمع في تصغيره اهيل
لا اويل والتصغير يرد الاشيا الى اصولها ووجه اندفاعه انه لم يسمع مصغرا
بالشروط المذكورة وانما سمع في نحو يا اهيل الحمى يا اهيل النقا وقد عرفت
من انه لا يقال ال الدار بل يقال اهلها انه لا يقال ال الحمى والنقا بل اهلهما
فاهيل الحمى والنقا تصغير اهل حينيذ لا ال ولو كان اختصاصه بذوي الخطر
من ذوي العلم الاعلام منع من ذلك ويبقى بعد هذا علاوة ما ذكره الكساي
انه سمع اعرابيا فصيحا يقول اويل في تصغير ال واما ثالثا فلان الال اذا
ذكر مضافا الى من هو له ولم يذكر من هو له معه مفردا ايضا تناوله الال كما يشهد
به كثير من المواضع كقوله تعالى ولقد اخذنا ال فرعون بالسنين ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب اذ لا ريب في دخول فرعون في اله في كلتا الايتين وكما
في الصحيحين في صفة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم
علمهم ان يقولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ال ابراهيم فان ابراهيم
داخل فيمن صلى الله عليه بل هو الاصل المستتبع لساير اله وما فيهما ايضا عن عبد
الله بن ابي اوفى ان اباه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقة فقال اللهم صل
على ال ابي اوفى ومعلوم ان ابا اوفى هو المقصود بالذات بهذه الدعوة ولا كذلك
الاهل اذ لو قيل مثلا جا اهل زيد لم يدخل زيد فيهم ثم الصحيح جواز اضافته الى المضمر
واختلف في المراد بهم في مثل هذا الموضع فالاكثرون انهم قرابته الذين حرمت
عليهم الصدقة على الاختلاف فيهم وقيل جميع امة الاجابة والى هذا مال مالك
على ما ذكر ابن العربي واختاره الازهري ثم النووي في شرح مسلم وقيل غير
ذلك وبسط الكلام فيه له موضع غير هذا الكتاب والكرام جمع كريم وهو قد يراد
به الجواد الكثير الخير المحمود وقد يراد به الذات الشريفة وقد يراد به كل ذات
صدر منها منفعة وخير واله لم يخلو من هذه الاوصاف غالبا ومن كرمهم عموما
تحريم اوساخ الناس عليهم ودخولهم في الصلاة عليه تبعا له حتى في الصلاة ومن
لطيف ما يوثر مما يناسب هذا ما حكى الخطيب قال دخل يحيى بن معاذ على علوي
ببلخ او بالري زايرا له ومسلما عليه فقال العلوي ليحيى ما تقول فينا اهل البيت
فقال ما اقول في طين عجن بما الوحي وغرست فيه شجرة النبوة وسقي بما
الرسالة فهل يفوح منه الا مسك الهدى وعنبر التقوى فقال العلوي ليحيى
ان زرتنا فبفضلك وان زرناك فلفضلك فلك الفضل زايرا ومزورا والاصحاب
جمع صحب قاله الجوهري وفي صحيح البخاري الاشهاد واحده شاهد مثل صاحب
واصحاب وهو اشبه وسياتي في مسيلة الاكثر على عدالة الصحابة ان الصحابي

عند المحدثين وبعض الاصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على الاسلام
او قبل النبوة ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل او ارتد وعاد في حياته
وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتبعا له مدة يثبت معها اطلاق
صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح ويذكر ثمة مزيد تحقيق لهذا ان شا الله
تعالى وفي وصفهم بكونهم مصابيح الظلام اشارة على سبيل التلميح الى ما ورد عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مثل اصحابي في امتي مثل النجوم فبايهم اقتديتم
اهتديتم وسياق الكلام عليه مع تخريجه في موضعه من هذا الكتاب ان شا الله
تعالى فان النجوم تسمى مصابيح ايضا كما قال تعالى ولقد زينا السما الدنيا بمصابيح
ثم غير خاف ان بين الال والاصحاب عموما وخصوصا من وجه وان ذلك ليس
بمانع من عطف احدهما على الاخر **وبعد فاني بعد ان صرفت طايفة من العمر** اي مدة
من هذه الحياة في الدنيا **للنظر في طريقي الحنفية والشافعية في الاصول**
خطر لي ان اكتب كتابا مفصحا عن اصطلاحين في الاصول للفريقين كاينا
بحيث يطير من اتقنه اليهما بجناحين اي بحيث يصل من احاط بما فيه دراية
الى معرفة الاصطلاحين ولا يخفى ما في هذه الاستعارة المكنية التخييلية
المرشحة من اللطف والحسن فانه شبه في النفس الاصطلاحين بالمكان الرفيع
بجامع علو المقام بينهما وان كان العلو في المكان حسيا وفي الاصطلاحين عقليا
والمتقن للكتاب بالطاير بجامع السعي السريع بينهما الموصل للمطلوب واثبت
للمشبه الجناحين اللذين لا قوام للمشبه به الا بهما تخييلا وترشيحا وما دعاني
الى قصد كتابة كتاب بهذه المثابة الا **اذ كان من علمته افاض في هذا المقصود**
اي من صنف كتابا في بيان الاصطلاحين المذكور كالتحرير العلامة صاحب البديع
فانه ذكر في ديباجته قد منحتك ايها الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول
هذا الكتاب البديع في معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته لك من كتاب الاحكام
ورصعته بالجواهر النفيسة من اصول فخر الاسلام ثم قال وهذا الكتاب يقرب منهما
البعيد ويولف الشريد ويعبد لك الطريقين ويعرفك اصطلاح الفريقين **لم يوضحهما**
حق الايضاح ولم يناد مرتادهما اي طالبهما بالنصب مفعول ينادي وفاعله
ببيانه اليهما حي على الفلاح وهذا قد صار في العرف مثلا يستعمل في اشعار التبليغ
والايقاظ له والافصاح عن المقصود ماخوذ من قول المؤذن ذلك فكني بهذا
القول عن عدم بيان من صنف في بيان الاصطلاحين اياهما على الوجه الواضح
الجلي المستوفى لانك تارة ترى بعض المواضع منه عاريا من التمييز بينهما وتارة
ترى بعضها منه خاليا من احدهما **فشرعت في هذا الغرض** وهو كتابة كتاب مفصح
عن الاصطلاحين بحيث يطير من اتقنه اليهما بجناحين **ضاما اليه** اي الى بيان
الاصطلاحين **ما ينقدح** اي يظهر **لي من بحث** وسياتي تعريفه **وتحرير** اي تقويم
فظهر لي بعد كتابة شي **قليل** من ذلك **انه** اي هذا المشروع فيه اذا تم **سفر** اي

كتاب **كبير وعرفت من اهل العصر** اي من مشتغلي زماني **انصراف هممهم** اي توجهها
جمع همة وهي اسم من الاهتمام بمعنى الاغتمام من هم اذا اندافع في القصد وقيل هي
الباعث القلبي المنبعث من النفس لمطلوب كمالي ومقصود عالي **في غير الفقه**
الى المختصرات واعراضهم عن الكتب المطولات وخصوصا ان كانت تلك المختصرات
بالمعنى الحقيقي اللغوي للاختصار وهو رد الكثير الى القليل وفيه معنى الكثير
وقد يعبر عنه بما دل قليله على كثيره كما هو منقول عن الخليل بن احمد فان اختيار
المختصرات حينئذ يتجه لان المختصر اقرب الى الحفظ وانشط للقاري واوقع
في النفس ومن ثمة تداول الناس اعجاز قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
وعجبوا من وجيز قوله سبحانه فاصدع بما تؤمر ومن اختصار قوله عز وجل
يا ارض ابلعي ماءك الاية وقالوا انما اخصر اية في كتاب الله واستحسنوا اختصار
قوله جل وعلا وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين حيث جمع في هذا اللفظ
الوجيز بين جميع المطعومات والمشروبات والملبوسات وغيرها ولفضل الاختصار
على الاطالة قال النبي صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة
اختصارا وقال الحسن بن علي رضي الله عنهما خير الكلام ما قل ودل ولم يطل فيمل
غير ان للاطالة موضعا تحمد فيه ولذلك لم يكن جميع كتاب الله الكريم مختصرا
ومن هنا اختير المطولات ايضا في الفقه واللغة والتواريخ لتعلق الغرض
باتساع ما فيها من الجزئيات التي لا يجمعها ضابط في الغالب **فعدلت** لهذا السبب
عن اتمام ذلك **الى تصنيف مختصر متضمن ان شا الله تعالى الغرضين**
يعني والله اعلم غرضه الذي هو ذكر الاصطلاحين على الوجه الذي قصده من
الايضاح والاتقان وغرض اهل العصر الذي هو الاختصار في البيان **وان يفضل**
الله سبحانه بتحقيق متعلق العزمين يعني والله اعلم باحد العزمين العزم
على بيان الاصطلاحين على الوجه الذي ذكره وبالاخر العزم على ضم ما ينقدح
له من بحث وتحرير الى ذلك ومتعلقهما البيان والضم المذكوران والعزم القصد
المصمم وقد يعبر عنه بجزم الارادة بعد التردد والبا في بتفضل الله اما بمعنى من
او للسببية وفي بتحقيق للتعدية وهو ظاهر **غير انه** اي هذا المعدول اليه
مفتقر الى الجواد الوهاب تعالى ان يقرنه بكسر الرا وضمها **بقبول افيدة العباد**
والجواد بالتخفيف من اسما الله تعالى ورد في عدة احاديث منها حديث اخرجه
احمد وابن ماجة والترمذي وحسنه وهو في كلام العرب الكثير العطا وقال ابو
عمرو بن العلا الكريم واما كون الوهاب من اسما الله تعالى فمما تظافر عليه الكتاب
والسنة والاجماع وهو في حقه تعالى يدل على ان البدل الشامل والعطا الدايم
بغير تكلف ولا غرض ولا عوض واختلف في انه من صفات الذات او الافعال
والوجه الصحيح الظاهر انه من صفات الافعال **وان يتفضل عليه بثواب يوم**
التناد اي يوم القيامة سمي به لانه ينادي فيه بعضهم بعضا للاستغاثة او

يتنادى اصحاب الجنة واصحاب النار وقيل غير ذلك وهذا اذا لم تكن الدال مشددة
فان كانت مشددة فلانه يند بعضهم من بعض اى يفر كما قال تعالى يوم يفر المرء
من اخيه الاية والاول هو الرواية وقراءة السبعة فى قوله تعالى انى اخاف عليكم يوم
التناد وانما كان هذا المصنف محتاجا الى كل من هذين الامرين لان الغرض
فى الدنيا من التصنيف نشر المصنف والتحلى بمعرفته وهو لا يتم الا بتعلق القلوب
بكتابته ومدارسته واعتقاد صحته وحقيقته وفى الاخرة افاضة الجود والاحسان
من الكريم المنان متسببا ذلك فى الجملة عما عاناه المصنف فى ذلك العمل فى سالف الازمان
ولما كان ذلك معذوقا بمقتضى فضل الله الذى يختص به سبحانه من شاء من افراد
الانسان قال والله سبحانه وتعالى اسال ذلك اى جعله فى الدنيا مقبولا وفى الاخرة
الى جزيل الثواب حبلا موصولا وذلك مما يصلح ان يقع اشارة الى المثنى بدليل قوله تعالى
لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقدم المفعول وهو الاسم الجليل للاهتمام والتخصيص
وهو سبحانه نعم الوكيل وكفى به وكيلا وكيف لا وهو المستقل بجميع ما يحتاج اليه الخلق
وقد وكل امور خليقته اليه وكل عباده المتوكلون عليه امورهم اليه ثم هذا من اسمائه تعالى
التى تضافر عليها الكتاب والسنة والاجماع يجوز ان يكون بمعنى مفعول وعليه
تفسيره بالموكول اليه الامور من تدبير البرية وغيرها وان يكون بمعنى فاعل وعليه
تفسيره بالكفيل بالرزق والقيام على الخلق بما يصلحهم وبالمعين وبالشاهد وبالحفيظ
وبالكافى الى غير ذلك ثم افاد القرطبى انه اذا كان الوكيل الذى وكل عباده امورهم اليه
واعتمد وافى حوائجهم عليه فهو وصف ذاتى فيه معنى الاضافة الخاصة اذ لا يكل امره
اليه من عباده الا قوم خاصة وهم اهل العرفان واذا كان الوكيل الذى وكل امور عباده
الى نفسه وقام بها وتكفل بالقيام عليها كان وصفا فعليا مضافا الى الوجود كله لان هذا
الوصف لا يليق بغيره وعليه هذا يخرج شرح العلما لهذا الاسم ويتضمن اوصافا
عظيمة من اوصافه كحياته وعلمه وقدرته وغير ذلك والضمير المرفوع المنفصل
هو المخصوص بالمدح قدمه للتخصيص وسميته بالتحرير لكونه مشتملا على تقويم
قواعد هذا الفن وتحرير مقاصده وتهذيب مباحث هذا العلم وكشف القناع عن
وجوه خرائده بعد ترتيبه على مقدمة هى المقدمات اللاتى ذكرها وهى الامور الاربعة
بيان المفهوم الاصطلاحى للاسم الذى هو لفظ اصول الفقه وبيان موضوعه اى التصديق
بانه ما هو وبيان المقدمات المنطقية التى هى من جملة مباحث النظر وطرق معرفة
صحيحه وفاسده وبيان استمداده من اى شئ فصارت المقدمة تقال على كل واحد من
البيانات الاربعة وعلى مجموع البيانات كما يقال لكل فرد انسان وللكل الانسان وقد يقال
انسان بمعناه وعليه قوله مقدمة هى المقدمات ذكره المصنف قال العبد الضعيف
غفر الله تعالى له فظهر من هذا ان المراد بالمقدمة هنا ما يذكر امام الشروع فى العلم
لتوقف الشروع على بصيرة او زيادتها عليه ولما كان كل من هذه الامور المذكورة
لا ينفك عند التحقيق عن احد هذين كما ان جملتها لا تنفك عنهما بطريق اولى ساغ ان

يترجم عن هذا المعنى بلفظ مفرد نكرة نظرا الى انه معنى كلى تشترك فيه هذه الماصدقات
ويكفى فى التعبير عنه اسم الجنس النكرة لان الاصل فى الاسما التنكير
على ما عرف ثم لا موجب هنا يوجب مخالفته على ان ما كان على الاصل لا يسال عن سببه
ثم لما كانت المقدمات عبارة عن الامور المذكورة وقد تقدم الشعور بالمعنى الكلى
الشامل لها بحيث يعد كل منها ماصدقا له لاستبداد كل منها فى افادة احد ذينك
الامرين وان كان بعضها اتم من بعض باعتبار تقدم اللفظ الحامل لداعى لفظ
مقدمة تعين اذ جمعت هذه الماصدقات ووقعت تفسيرا للذات تعرف ويكون
التعريف بها للعهد الذكرى لتقدم مدلولها معنى كما قالوا فى قوله تعالى وليس
الذكر كالانثى فتامله هذا وافاد المصنف رحمه الله انه انما لم يقل على مقدمة كذا
كما فى كلام غير واحد لانه يستدعى تكلف كلام فى مجازية الطرف المفاد بفى وبعد
الفراغ منه يظهر ان حقيقة المقدمة ليس الا عين البيان للامور الذى تقدم معرفتها
على الشروع فى الفن يوجب حصول زيادة البصيرة فيه فاسقط بذلك مؤنة
ذلك ونبه على ما قد يغفل عنه من انها هى المذكورات بعينها اعنى البيانات بمعنى
الحاصل بالمصدر انتهى فان قلت المشهور كون مقدمة العلم حده وغايته
والتصديق بموضوعه فما بال المصنف اسقط ذكر الغاية وذكر المقدمات المنطقية
والاستمداد قلت لانه صرح غير واحد من المحققين منهم الشريف الجرجانى بان
ما جرت به العادة من ذكرهم وجه ما اشتملت عليه مقدمة العلم من حده وغايته
والتصديق بموضوعه لم يقصدوا به بيان حصر المقدمة فيها بل توجيه ما ذكر فيها
حتى لو وجد غيرها مشاركا لها فى افادة البصيرة ساغ ضمه وجعله منها وعلى قياس
هذا ولو ظهر عدم الاحتياج الى بعضها فى افادة البصيرة لسد غيره مسده جاز
ايضا اسقاطه استغناء بغيره عنه ولا مرية فى مشاركة المقدمات المنطقية
والاستمداد لهذه الامور فى افادة البصيرة كما انه لا احتياج الى ذكر الغاية مع
ذكر الحد فى هذا الغرض كما سيتعرض له المصنف فيما سياتى ويذكر عنه ثمة
توجيهه ان شا الله تعالى ومن هذا يظهر ان حصر المقدمة فى الامور المذكورة ليس
من حصر الكل فى اجزائه كما هو ظاهر كلام غير واحد بل من حصر الكلى فى جزئياته
او فى جزئيات منها بحسب الاستيفا لها وعدمه كما مشى عليه المصنف ثم المقدمة
اسم فاعل على المشهور قيل من قدم لازما بمعنى تقدم كبين بمعنى تبين وقيل متعديا
لان هذه الامور لما فيها من سبب التقدم كانها تقدم غيرها او لافادتها الشروع
بالبصيرة تقدم من عرفها من الشارعين على من لم يعرفها وعن الزمخشرى انه فتح
الدال خلف وعن غيره جوازه اذا كانت من المتعدى فلعل ما عن الزمخشرى محمول
على ما اذا كانت من اللازم فلا يكون بين هذين تعارض ثم لم يبين الزمخشرى وجه
منع الفتح قيل ولعله ان فى الفتح ايهام ان تقدم هذه الامور انما هو بسبب استحقاقها
للتقدم بحسب الذات كما بين فى موضعه انتهى قال العبد الضعيف غفر الله تعالى

له وفيه ايضا من جهة اللفظ عدم ذكر الجار والمجرور ويلزم مع اسم المفعول من اللازم ذكر
الجار والمجرور كما عرف في موضعه فانتفى على هذا ما قيل ان فتح الدال فيها ليس
ببعيد لفظا ومعنى ثم هل هي منقولة عن مقدمة الجيش فيكون لفظها في مقدمتي
العلم والكتاب حقيقة عرفية او مستعارة منها فيكون مجازا فيهما بناء على انها في
الاصل صفة حذف موصوفها واطلقت على الطايفة المتقدمة من المعاني والالفاظ
على العلم او على ساير الفاظ الكتاب والتا اما للنقل من الوصفية الى الاسمية او لاعتبار
مونثا كما قالوا في لفظ الحقيقة احتمالات ورجح انها ان كانت بمعنى الوصف اى ذات
مونثة ثبت لها صفة التقدم واعتبار معنى التقديم فيها لصحة اطلاق الاسم
كالضاربة فاطلاقها على الطايفة المذكورة حقيقة ان كان باعتبار انها من افراد
هذا المفهوم ومجاز ان كان بملاحظة خصوصها وان كانت بمعنى الاسم واعتبار
معنى التقديم لترجيح الاسم كما في القارورة فاطلاقها على الطايفة انما يكون حقيقة
لو ثبت وضع واضع اللغات المتقدمة لهذه الطايفة والظاهر انه لم يثبت
بل الثابت انما هو وضعها بازا مقدمة الجيش وثلاث مقالات في المبادى
اى وعلى ثلاث مقالات اولاها في بيان التصورات والتصديقات المعدودة
من مبادى هذا العلم واحوال الموضوع اى وثانيها في بيان التصورات والتصديقات
الراجعة الى احوال موضوع العلم والاجتهاد اى وثالثها في بيان ماهية الاجتهاد
وما يقابله وهو التقليد وما يتبعهما من الاحكام ثم لما كان المذكور في هذه المقالة
ما يفيد انه ليس من مسايل الفن لان مسايل الفن ما للبحث فيها رجوع الى موضوعه
ومسايل الاجتهاد وما يتبعه ليست كذلك كما سنذكره لكن جرت عادة كثير منهم
الشافعية ان يذكروها على سبيل اللواحق المتممة للغرض منه استطرادا فاشار المصنف
الى ذلك فقال وهو اى الاجتهاد مع ما يتبعه منهم مسايله بعضها فقهية
لكون هذا البعض من بيان احكام افعال المكلف كمسئلة الاجتهاد واجب عينا على المجتهد
في حق نفسه وكذا في حق غيره اذا خيف فوت الحادثة على غير الوجه وحرام في مقابلة
قاطع نص او اجماع الى اخر اقسامها الى غير ذلك فان الاجتهاد فعل المجتهد وهو بذل
وسعه في طلب الحكم الشرعي وكل من الوجوب والحرمة وباقي محمولات اقسام موضوعات
المسئلة حكم شرعي والى هذا اشار بقوله لنزل ما سنذكر قريبا في بيان الموضوع ان البحث
عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس منه بل من الفقه لان موضوعاتها افعال
المكلفين ومحمولاتها الحكم الشرعي فان مثل هذا الكلام جار في بعض مسايل الاجتهاد
الكاين على هذا الوجه وانما لم يقل لما نذكر نظرا الى خصوص الجزئية الكاين هذه المسايل
فانه غير الخصوص الكاين لغيرها واعتقادية اى وبعضها مسايل اعتقادية لكونه
راجعا الى ما على النفس من الامور الاعتقادية المنسوبة الى دين الاسلام كمسئلة لا حكم
في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ومسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد فان
كلا من هاتين عقيدة دينية منسوبة الى دين الاسلام غاية الامر كما قال المصنف

انهم لم يدونوا هذه المسايل في الفقه والكلام وذلك لا يخرجها عنهما لعدم رجوع البحث عنها
الى موضوعهما وكان مقتضى ما فصله في المقدمة ان يذكر في المقالات نظيره فيقول
ثلاث مقالات هي المبادى ولكن المقالة اجريت مجرى القول بالمعنى المصدرى فكان
القول الذى هو نفس العلم متعلقه فثبت التغاير والله اعلم فان قلت لم اختار
الترتيب على التاليف قلت ليشير على سبيل التنصيص الى انه وضع ما اشتمل
عليه المختصر من الاجزا مواضعها اللايقة بها من التقديم والتاخير في الرتبة العقلية
لانهم قالوا الترتيب في اللغة جعل كل شى في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشيا
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض
بالتقديم والتاخير في الرتبة العقلية بخلاف التاليف فانه جعل الاشيا
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواكان لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم
والتاخير ام لا فهو اعم من الترتيب فلا يكون فيها اشارة ناصة على هذا
المطلوب ثم قد ظهر من هذا ان الضمير المجرور في ترتيبه راجع الى المختصر مرادا
به مضمون ما قام في النفس من الاجزا والمواد التى ستعقب تركيبها على الوجه
المذكور المختصر لان الصورة معلوم الترتيب ولا ضير في ذلك وان كان الضمير
في سمينه راجعا الى المختصر مرادا به معناه المقرر له في الخارج المتبادر من اطلاقه
فان مثله شايع بل هو من التحسين المعنوى المسمى بالاستخدام عند اهل البديع
فتنبه له المقدمة المذكورة فالتعريف فيها للعهد الذكرى امور اربعة وقد عرفت
لما قال هذا ولم يقل في امور الامر الاول مفهوم اسمه اى اسم هذا العلم وهو لفظ
اصول الفقه ووجه تقديم هذا الامر على غيره ظاهر والمعروف كونه اى اسمه حال
كونه غير مراد به المعنى الاضافى علما وقيل بل اسمه اسم جنس لدخاله اللام
اى لصحة ادخال الالف واللام عليه فيقال الاصول والى هذا اجنح القاضى تاج
الدين السبكى حيث قال وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما
لما دخلته اللام قال المصنف وليس هذا القول بشى اوليس اللام بداخل عليه
وهذا من المصنف مبنى على ما ذهب اليه بعض النحويين من جواز حذف الخبر في باب
كان واخواتها في سعة الكلام اختصارا فانما قلنا ان هذا ليس بشى فان العلم
بفتح اللام هو الاسم المركب الاضافى من لفظي اصول والفقه لا الاصول اى لا
احد جزئى هذا المركب الذى هو لفظ اصول فقط ونحن لا ندعى العلمية الا
للمركب المذكور حال كونه غير مراد به المعنى الاضافى واللام لم تدخل عليه بل
على الجزء الاول حال كونه فاقد الاضافة مطلقا لان اللام لا تجامع الاضافة
وقد تنافيها ونحن نقول انه حينئذ نكرة فاذا دخلت عليه اللام عرفته
ثم لما كان كثيرا ما يطلق لفظ الاصول محلى باللام ويراد به هذا العلم وقد ظهر
انه سبب وهم القايل انه اسم جنس اشار الى وجه ذلك فقال بل الاصول بعد
كونه في الاصل لفظا عاما في المبانى اى في كل ما يبنى عليه شى سواكان ذلك

في الحسيات كبنا الجدار على الاساس او في المعنويات كبنا المسايل الجزئية على القواعد
الكلية كما هو مقتضى عرف اللغة يعني اذا لم يقصد بالاصول خصوص من المباني فانه
حينئذ من الفاظ العموم صيغة ومعنى لكونه جمعا محلى باللام للاستغراق فيقال
لفظ الاصول ايضا فولا خاصا في المباني المعهودة للفقه التي هي عبارة عن هذا العلم
على سبيل الغلبة عليه من بين ساير المباني كالنجم للثريا اعني الادلة الكلية والقواعد
التي يتوصل بمعرفتها الى قدرة الاستنباط كما هو عرف الفقها حتى صار حقيقة
عرفية فيه فاللام فيه حينئذ بالنسبة الى اول حالات ارادتها بخصوصها منه
لاجل هذا العرف للعهد الذهني ثم صارت بعد ذلك لازمة له كالجزء منه
كهي في النجم الثريا يعني ومن المعلوم ايضا ان بهذا الاعتبار ليس باسم جنس ايضا
بل من الاعلام الكاينة على سبيل الغلبة وقصارى ما يلزم من هذا ان يكون
له اسمان علم منقول لا بطريق الغلبة هو لفظ اصول الفقه وعلم منقول
بطريق الغلبة وهو لفظ الاصول ولا محذور في ذلك ثم حيث كان المعروف
كون اسمه الذي هو اصول الفقه علما فهل هو جنسي او شخصي فنص المحقق الشريف
الجرجاني على انه من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة
اذ القايم منه بزيد غير القايم بعمرو شخصا وان اتحد مفهوما مابهما ولما احتيج الى
نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في
اللغة لا اسم جنس وقال المصنف والوجه في علمية اصول الفقه انه اي اصول
الفقه علم شخصي اذ لا يصدق اصول الفقه على مسئلة واحدة من مسايله وهذا
امارة الشخصية لان الكل لا يصدق على جزئه حقيقة قال العبد الضعيف
عفر الله تعالى له وهذا انما ينفي كونه اسم جنس لا كونه علم جنس لان علم الجنس
موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن كما هو الصحيح وسياتي في موضعه من هذا
الكتاب ثم هم قد عاملوه معاملة المتواطي في اطلاقه حقيقة على كل فرد كما صرح
به ابن الحاجب وغيره فاصول الفقه اذا كان علم جنس فانما هو موضوع للحقيقة
المتحدة ذهنا التي هي مجموع الادراكات والمدركات المعينة فيه وافراد هذا
المعنى انما هي المظاهر الوجودية للحقيقة المذكورة لا المسايل التي هي اجزاء اسمها على
القول بانه موضوع بازايها فعدم صحة اطلاقه على المسئلة الواحدة كما انه لازم
لكونه علم شخص كذلك هو لازم لكونه علم جنس فلا يصح ان يكون معينا لاحدهما
نافيا للاخر نعم يمكن اثبات كونه علم شخص بشي غير هذا اشار اليه المصنف
حال قراتنا لهذا الموضع عليه وهو ما حاصله مزيدا عليه ما يكسوه ايضاحا
وتحقيقا اما لا ثم ان هذا الاسم موضوع لامر كلي يتناول افرادا متعددة متغايرة
قايمة بزيد وعمرو وغيرهما بل هو موضوع لامر خاص هو مجموع احدى الكثرتين
الادراكات الخاصة او المدركات الخاصة الاتي بيانهما اعني الكثرة الحاصلة
المعينة في الذهن وان تركبت من مفاهيم كلية فتسماه حينئذ اما مجموع

امور محققة خاصة هي العلم بان الامر للوجوب والنهي للتحريم والى غير ذلك ثم هو
يصلح ان يكون متعلقا لادراك زيد وعمرو وغيرهما بمعنى ان يكون مدركا لهم
ومن المعلوم ان وقوع هذا له لا يقتضي تعدده في نفسه من حيث هو بل
هو حالة تعلق ادراك زيد به هو بعينه حالة تعلق ادراك عمرو به وهلم جرا كما ان
تصورات متصورين لزيد علما وتصديقاتهم باحواله او لم يتعلق فان قلت لا
باس بهذا فيما اذا كان الاسم موضوعا بازا المدركات لصحة تعلق الادراكات بها
اما اذا كان موضوعا بازا الادراكات فكيف يسوغ ذلك اذ يصير الادراك متعلق
الادراك قلت سواغه ايضا ظاهر لانه حينئذ يكون بالنسبة الى الادراك المذكور
مدركا وان كان هو في نفسه ادراكا ايضا فتامله ثم هذا جار في اسما ساير
العلوم والله سبحانه اعلم ثم لما كان تعريف مفهوم هذا الاسم مختلفا باعتبار
ما كان اللفظ اولا عليه وباعتبار ما صار ثانيا اليه وقد افادوا تعريفه على
كليهما وافقهم المصنف على ذلك مشيرا الى صنيعهم هذا التمهيد لافادته لذلك
فقال والعادة تعريفه مضافا وعلما اي تعريف مفهوم اسمه الذي هو
لفظ اصول الفقه من حيث كون اسمه مركبا اضافيا ليس بعلم او حال كونه كذلك
ومن جهة كونه علما على هذا العلم او حال كونه كذلك والفرق بين الاعتبارين
انه باعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حال الاجزا وباعتبار العلمية مفرد لا يعتبر
فيه حال الاجزا ثم بدا بتعريفه على التقدير الاول ذاكرا معنى كل جزئيه من حيث
تصح الاضافة بينهما كما هو السبيل في مثله مراعاة للتقدم الوجودي فقال
وعلى الاول اي فتعريف مفهوم اسمه على تقدير كون الاسم مركبا اضافيا ليس
بعلم ان يقال الاصول الادلة فاداة التعريف في الاصول للعهد اي المذكورة
في قولنا اصول الفقه ثم هي جمع اصل وعنه لغة عبارات احسنها ما يبتني عليه
غيره كما ذكره ابو الحسين وغيره واشار المصنف اليه اي من حيث يبتني عليه
لما عرف ان قيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف
لشهرة امره ويستعمل اصطلاحا لمعان المناسب منها هنا الدليل كما ذكره
المصنف وتذكر وجهه قريبا والمراد بالادلة الادلة الكلية السمعية الاتي
بيانها وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما لم يذكر المص لفظ الكلية
للعلم به من حيث ان قيد الحيثية مراد منها كما ذكرنا حتى كانه قال من حيث
هي ادلته وهذا ايضا هو العذر في ترك التقييد لفظا بالسمعية تنظر
المعين ايضا لذلك كله اضافتها الى الفقه كما سيتضح وجهه قريبا فان دلايل
الفقه في نفس الامر كذلك ثم في هذا المعنى الاصطلاحي المعنى اللغوي
السابق وانما هو مما صدقاته غايته ان بالاضافة الى الفقه الذي هو
معنى عقلي يعلم ان الابتنا هنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه
ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وهو حسن نعم

اذا اطلق لفظ الاصول مرادا به هذا العلم الخاص يكون علما بطريق الغلبة منقولا
كما حققناه سالفا وان اندرجت حقيقته في مطلق مسمى الاصول لغة لان
تخصيص الاسم بالاخص بعد كونه للاعم الصادق عليه وعلى غيره نقل بلا شك
وقد نبه على هذا شيخنا المصنف في غير هذا الكتاب فلا تذهلن عنه **والفقه**
التصديق لاعمال المكلفين التى لا تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعية
القطعية مع ملكة الاستنباط فالتصديق اى الادراك القطعي سوا كان ضروريا
او نظريا صوابا او خطا جنس لساير الادراكات القطعية بناء على اشتهار
اختصاص التصديق بالحكم القطعي كما في تفسير الايمان بالتصديق بما جاء به
النبى صلى الله عليه وسلم من عند الله ومن ثمة سيقول المصنف مشيرا الى ظن
الاحكام الشرعية وعلى ما قلنا ليس هو شيا من الفقه ولا الاحكام المظنونة
الا باصطلاح ولا يضره استعمال المنطقيين اياه مرادا به ما هو اعم من القطعي
والظنى لانهم قسموا العلم بالمعنى الاعم الى التصور والتصديق نفسهما حاصرا
توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزايه ولاعمال المكلفين اى سواء
كانت من اعمال الجوارح وهى حركات البدن او من اعمال القلوب وهى قصودها
واراداتها والمكلف هو العاقل البالغ فصل اخراج التصديق لغير اعمالهم
من السما والارض وغيرهما بالوجود وغيره والتى لا تقصد لاعتقاد فصل ثان
اخرج التصديق لاعمالهم التى يقصد لاعتقاده كالتصديق لطاعاتهم
ومعاصيهم بانها واقعة بقضا الله تعالى وقدره وارادته ومشيته والاعتقاد
الحكم الذهنى الذى لا يحتمل النقيض عند الحاكم لا بتقديره في نفسه ولا
بتشكيك مشكك وهو ان كان مطابقا فصحيح والا ففاسد وسببه الاكثرى
التقليد وقوته ورخاوته على حسب مراتب الكبرا في النفوس والمراد بكونها
لا تقصد لاعتقاد ان لا يكون المقصود من الحمل عليها نفس الاعتقاد لها وبالاحكام
الشرعية فصل ثالث اخرج التصديق لاعمالهم التى لا تقصد لاعتقاد بما ليس
بحكم شرعى من عقلى او لغوى او غيرهما والمراد بالاحكام الشرعية اثار خطابه
تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او وضعا كما سياتى بيانه مفصلا في اوايل
المقالة الثانية ان شا الله والقطعية فصل رابع اخرج التصديق لاعمالهم التى لا
تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعية التى ليست بقطعية من المظنونات وغيرها
والمراد بالقطعية ما ليس في ثبوته احتمال ناشئ عن دليل ومع ملكة الاستنباط
اى مع حصولها لمن قام به هذا التصديق فصل خامس اخرج التصديق المذكور
اذا لم يكن معه هذه الملكة والمراد بها كيفية راسخة في النفس مسببة عن استجماع
الماخذ والاسباب والشروط التى يكفي المجتهد الرجوع اليها في معرفة الاحكام
الشرعية الفرعية التى بحيث تنال بالاستنباط اى باستخراج الوصف
المناسب من النصوص المشتملة عليه لتعدى ذلك الحكم الكاين للمحال المنصوص

عليها

عليها الى المحال الذى ليست لذلك لمساواتها اياها في الوصف المذكور ومن هذا
عرفت انه لا حاجة الى تقييد الاستنباط بالصحيح كما افصح به صدر الشريعة واثر
لفظ الاستنباط على الاستخراج ونحوه اشارة الى ما في استخراج الاحكام
من النصوص من الكلفة والمشقة الملزومة لمزيد التعب كما هو الواقع فان استعماله
الكثير لغة في استخراج الماء من البير والعين والتعب لازم لذلك عادة واشار
ايضا الى ما بين المستخرجين من المناسبة وهى النسبة الى الحياة مع انها
في العلم اتم فان في الماء حياة الاشباح وفي العلم حياة الاشباح والارواح ثم
قد وضح من هذا التقرير ان كلا من قوله لاعمال المكلفين ومن قوله بالاحكام
في محل النصب على انه مفعول به للتصديق وعداه الى احدهما باللام والى
الاخر بالبا لان مما يعبر به عنه الحكم وهو من شانه ان يعدى الى احد مفعوليه
بالبا والى الاخر بعلى في مثل هذا التركيب وجعل المعدى اليه باللام هو
الاعمال والمعدى اليه بالبا هو الاحكام لان الاعمال هى الموضوع والاحكام هى
المحمول ومن هنا قدم الاعمال على الاحكام لان الاصل تقديم الموضوع على المحمول
وان قوله مع ملكة الاستنباط في محل النصب على انه حال من التصديق ثم بقى
ان يقال لم قيد الاحكام الشرعية بالقطعية دفعا لما كان يلزم من كون الفقه
هو التصديق لعامة عمليات المكلفين المذكورة بعامة الاحكام الشرعية
لعموم كل من اعمال المكلفين والاحكام الشرعية صيغة ومعنى ويلزم بكون
الفقه هذا المعنى على هذه الصرافة من العموم انه الى الان لم يوجد الفقه
والفقيه لان من المعلوم ان من الاحكام الشرعية الكاينة للاعمال المذكورة
ما كل من دلالة النصوص عليه ومن طريق وصوله الى المكلفين قطعى
كالثابت بالنص من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر وان هذا
مما يمكن احاطة كثير من المكلفين به فضلا عن المجتهدين ومنها ما ليس
كذلك اما لكون دلالة النصوص عليه غير قطعية او لكون طريق وصوله
الى كثير من المكلفين غير قطعى كالثابت بالقياس وخبر الواحد من حيث
هو ثابت بهما وان هذا مما لا يمكن لاحد من البشر الاحاطة به فان الوقايع
الجزئية لا تقف عند حد ولا تدخل تحت الضبط والعد لانها لا تنتهى
الا بانتها دار التكليف واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله ثم اعلم لم يكتف
بالتصديق القطعي للاعمال المذكورة بالاحكام الشرعية القطعية بل
ضم اليه ملكة الاستنباط لما علم من ان مفيد الاحكام الشرعية للاعمال
المذكورة احد امرين النص عليها في خصوص محالها والقياس على المنصوص
حيث يتوفر شروط القياس وان الفقيه الذى هو المجتهد هو المتمكن
بكليهما معرفة تفصيلية في المنصوصات السمعية المشار اليها وملكة
لادراك ما سواها على الوجه الذى يخرج به عن عهدة التكليف بها شرعا

ولا يقدح في هذا ثبوت لا ادري في بعض المسايل من بعض من لا شك في كونه مجتهدا
كالامام ابي حنيفة والامام مالك لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة تعارضا
يوجب التوقف او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال او لعارض غير هذين من العوارض
الموقفة للمجتهد عن الحكم بشيء معين فاذن لا بد من تقييد التصديق المذكور
بملكة الاستنباط ليقع استيفاء جزئي المعنى المتبادر من اطلاق اللفظ
اصطلاحا والا كان التعريف غير تام ثم من التامل في هذا التحقيق يندفع
ان يختلج في الذهن ان حصول ملكة الاستنباط شرط للفقه لا شطر ويظهر
ما اشار اليه بقوله ودخل نحو العلم بوجوب النية في الفقه حتى تكون النية
والعبة في الصلاة والزكاة والصوم والحج من مسايله لان موضوعها عمل من اعمال
المكلفين القلبية التي لا تقصد لاعتقاد ومحمولها حكم من الاحكام الشرعية
القطعية وهو الوجوب وقد تعلق التصديق له بالوجوب وانما نص على
هذا دفعا لوهم اختصاص الاعمال المذكورة باعمال الجوارح كما وقع لبعضهم
وانما قال نحو العلم لوجوب النية تنبيها على دخول امثال هذا مما موضوعه
عمل من الاعمال القلبية التي لا تقصد لاعتقاد ومحموله حكم من الاحكام الشرعية
القطعية كالعلم بتحريم الحسد والربا وقد يخص الفقه بظنيها اي الاحكام الشرعية
للاعمال المذكورة حتى شاع ان الفقه من باب الظنون وهذا طريق الامام فخر
الدين الرازي واتباعه وعليه مشى المصنف في ضمن كلام له في شرح الهداية
فقال والعلم مطلقا بمعنى الادراك جنس وما تحته من اليقين وان الظن نوع
والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة
انتهى وملخص ما قالوا في وجه هذا ان الفقه مستفاد من الادلة اللفظية
السمعية وهي لا تفيد الا ظنا لتوقف افادتها اليقين على نفي الاحتمالات العشرة
المعروفة في موضعها ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل انما يفيد الظن قالوا
وبتقدير ان يكون منه شيء قطعي الثبوت والدلالة فهو مما علم بالضرورة من
الدين وهو ليس من الفقه اصطلاحا منهم على ذلك وسيتعرض المصنف لهذا
قريبا ونذكر ما قيل في وجهه وعليه وعلى هذا فلا يقال في تعريفه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية كما وقع لبعضهم بل الظن بذلك و
ما قلنا من انه التصديق الى اخره ليس هو اي الظن بالاحكام الشرعية لاعمال
المكلفين التي تقصد لاعتقاد شيئا من الفقه اي جزءا من اجزايه فضلا عن ان
الفقه سواه ولا الاحكام المظنونة اي ولا يكون نفس الاحكام المظنونة جزءا من
الفقه ايضا حتى ان الظن بالاحكام الشرعية القطعية للاعمال المذكورة وما موضوعه
عمل من الاعمال المذكورة ومحموله حكم شرعي مظنون لا يكون من مسايل الفقه
الا بالاصطلاح من الاصطلاحات غير اصطلاحنا المذكور كالاصطلاح بان
الفقه كله ظني فيكون الفقه هو الظن بالاحكام المذكورة للاعمال اذا قلنا

ان الاسم موضوع بازاء المدرك والى الاشارة الى كون الفقه يقال على كل من هذين المعنيين
نعرض لتعيينهما تقريبا على ما اختاره من التعريف وكالاصطلاح بان منه ما هو
قطعي ومنه ما هو ظني وقد نص غير واحد من المتاخرين على انه الحق فيكون حينيذ
كل من ظن الاحكام المذكورة ومن الاحكام المظنونة من الفقه على الاختلاف
في مسمى الاسم بقي الشان في اي الاصطلاحات من هذه احسن او متعين ويظهر
ان ما مشى عليه المصنف متعين بالنسبة الى ان المراد بالفقيه المجتهد لما ذكرنا
ونذكر وان الثالث احسن اذا كان موضوعا بازاء المدرك وما زال العمل في التدوين
لدن من السلف والخلف على هذا وغاية ما يلزم على هذا انه لا يوجد حملة الفقه
بهذا المعنى ما بقيت دار التكليف ويلزم منه انتفا حصوله اجمع بهذا المعنى
لاحد من البشر ولا ضير في ذلك اذ لا قايل بتوقف وجود حقيقة الاجتهاد
والمجتهد عليه بل منه بهذا المعنى في الواقع لينتفيا بسبب انتفاء تمام جملته
والله اعلم ثم على هذا التقدير وهو كون الفقه الظن بالاحكام الشرعية للاعمال
المذكورة يخرج ما علم بالضرورة الدينية اي يخرج من الفقه ما صار من الامور
الظاهرة المعروف انتسابها الى دين الاسلام بحيث صار التصديق به كالتصديق
البديهي في الاستغنا عن الاستدلال حتى اشترك في معرفة كونه من الدين
العوام القاصرون والنسا الناقصات كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين
ووجه الخروج ظاهرة فان التنافي بين الظن والعلم مفهوما قايم وكذا يخرج
هذا من الفقه عند من جعله علما واشترط في كونه متعلقا بالاحكام والاعمال
المشار اليهما ان يكون عن استدلال فقط والنكتة في ذلك ان الفقه لما كان
لغة ادراك الاشيا الخفية حتى يقال فقهت كلامك ولا يقال فقهت السما
والارض خص بالعلوم النظرية ولا يخرج عن هذا من الفقه على قولنا لانه جزء
من جزئيات العلم القطعي وهو اوجه فانه يلزم المخرج اخراج اكثر علم الصحابة
بالاحكام الشرعية للاعمال المشار اليهما من الفقه فانه ضروري لهم لتلقيهم اياه
من النبي صلى الله عليه وسلم حسا ومن المعلوم بعد هذا فكذا ما يفضي اليه
قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له والجواب عن النكتة المذكورة اما
لان الفقه لغة ما ذكرت فقد نص في الصحاح وغيره على انه الفهم من غير تقييد
بشي وعلى هذا لا مانع من ان يقال فقهت السما والارض كما لا مانع من ان
يقال فهمتهما بمعنى علمتهما ولو سلم ذلك فلعل المانع ان الفهم انما يذكر في
الامور المعنوية والسما والارض من المحسوسات ولو سلم ذلك فليس يلزم
اعتبار المناسبة بين اللغوي والاصطلاحي في خصوص هذا الوصف ولو
سلم ذلك فليس هو بلازم في كل مسيلة من مسايله ولو سلم ذلك فاشتراطه
انما هو بحسب الاصل وهو موجود في هذا فان ظهوره الى هذا الحد انما
هو بعارض كونه قد صار من شعاير الدين فلا يكون هذا العروض له

بمانع من جعله من الفقه وكذا على هذا التقدير يخرج منه ما علم ثبوته قطعا من الاحكام
للاعمال المشار اليها وان لم يكن من ضروريات الدين ومن هذا يعرف ان المصنف اذ
كان مصرحا بهذا اللازم لو قال وعلى هذا التقدير يخرج ما علم ثبوته قطعا لكان
اولى لشموله حينئذ ما كان من ضروريات الدين وما لم يكن كذلك **واما قصره**
اى الفقه **على اليقين** اى يقين الاحكام الشرعية العملية بان جعل اسما له حيث
كان موضوعا بازا الادراك **وجعل الظن في طريقه** اى هذا اليقين وهو مقدمتا
القياس الموصل اليه كما اشار الى هذا الصنيع امام الحرمين ثم فخر الدين الرازى
ومن تبعه كالبيضاوى فانه بعد ان تعرض لاعتراض القاضى ابى بكر الباقلانى
تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية بقوله قيل الفقه من باب الظنون يعنى
فلا يجوز ان يوخذ العلم جنس تعريفه اجاب بما حاصله مشروحا ان المراد بالعلم
بالاحكام الشرعية العلم بوجوب العمل بها عن ظن المجتهد بثبوت ذلك الحكم وهذا
امر قطعى لانه ثابت بدليل قطعى وهو هذا الحكم مظنون المجتهد قطعا وكل ما هو
مظنون المجتهد قطعا يجب العمل به قطعا اما كون الصغرى قطعية فظاهر
لان ثبوت ظن الحكم له وجدانى والانسان يقطع بوجود ظنه كما يقطع بوجود
جوعه وعطشه واما كون الكبرى قطعية فقالوا للدليل القاطع على اتباع
الظن ثم لم يعينه صاحب المحصول ولا مختصروه وعينه غيرهم على اختلاف بينهم
فى تعيينه واحسن ما قيل فيه انه الاجماع كما نقله الشافعى فى رسالته ثم
الغزالى فى مستصفاه واعترض بانه لا يفيد القطع ودفع بانه خلاف المختار
ثم يشترط فى قطعيته ان لا يكون سكوتيا كما هو قول قوم من العلماء والظاهر
ان هذا كذلك فان الشافعى على ما نقل عنه انه لا يرى حجية السكوت فضلا
عن كونه قاطعا وقد نقله فى معرض الاستدلال وان يكون متواترا والاستقرا
يدل على انه كذلك حتى زعم بعضهم ان هذا الحكم الثابت به من ضروريات الدين
وحيث كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فالمطلوب وهو فهذا الحكم يجب
العمل به قطعا قطعى غير انه وقع الظن فى طريقه كما رايت من التصريح به محمولا
فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وذلك غير موجب لظنية المقدمة لان المعتبر
فى كون المقدمة قطعية او ظنية ما اشتملت عليه من الحكم فان ظنيا فظنية
وان قطعيا فقطعية سواء كان الطرفان ظنيين فى نفسهما او قطعيين
او احدهما ظنيا والاخر قطعيا وقد علمت معنى قطعية كل من الحكمين اللذين
اشتمل عليهما المقدمتان المذكورتان واذا كان هذا هو المراد من التعريف
المذكور فيلزمه امران احدهما ما اشار اليه بقوله **وتغير لمفهومه** اى فهذا الصنيع
مغير لمفهوم الاسم لانه صار المعنى العلم بوجوب العمل بالاحكام المظنونة للمجتهد
وقد كان هو العلم بنفس الاحكام الشرعية العملية واين احدهما من الاخر
ثانيهما ما اشار اليه بقوله **ونقضه** اى هذا الصنيع الفقه **على حكم** واحد من

الاحكام

الاحكام الحسنة وهو وجوب العمل بما ظنه المجتهد فيصير الفقه كله هذه المسئلة
الواحدة وقد كان العلم باحكام شرعية من وجوب وندب وتحريم وكراهة واباحة
وهذان اللازمان باطلان فالملزوم مثلهما فان قيل المراد العلم بمقتضى الظن
بالاحكام على الوجه المظنون فان ظن وجوبه علم وجوب العمل به وان ظن
حرمته علم حرمة العمل به وكذا الباقى والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل
اجيب بان القياس المذكور لا يفيد الا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير
ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فاذا كان الندب مظنونا
وجب اعتقاد ندبيته وهكذا الباقى لانا نقول لا دلالة للعلم بالاحكام على ذلك
فحينئذ يكون التعريف فاسدا ثم هذا كله بعد تسليم صحة ان يقال اولا العلم
بالاحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالاحكام والا فقد يقال اولا لا دلالة
له على هذا بشئ من الدلالات الثلاث ولو قيل اطلق ذاك واريد به هذا مجازا
فجوابه انه اولا ممنوع اذ لا علاقة بينهما مجوزة له ولو سلم فمثل هذا المجاز
ليس بشهير ولا قرينة ظاهرة عليه فلا يجوز استعماله فى التعريفات
وثانيا العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه
مستفاد من الادلة التفصيلية وثالثا انما سمى هذا المطلوب على مذهب
المصوبة القائلين بكون الاحكام تابعة لظن المجتهد وهو قول مرجوح كما سيأتى
بيانه فى موضعه ان شاء الله تعالى واما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه
ولو خطا فلا يكون مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له الى العلم قال
المحقق الشريف ولا مخلص الا ان يراد بالاحكام اعم مما هو حكم الله تعالى فى
نفس الامر او فى الظاهر ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع او لا وهو الذى
نيط بظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومع هذا يحل الاشكال
بانا نقطع ببقا ظنه وعدم جزم مزيل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به
لتنافيهما وذلك لان الظن الباقى يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم
المتعلق به نفسه قياسا الى الظاهر **وما قيل فى وجه اثبات قطعية مظنونات
المجتهد** بناء على ان المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على ما ذكره الفاضل
العبرى فى شرح منهاج البيضاوى من القياس المركب المفصول النتايج
لانتاج ان الفقه عبارة عن علم قطعى متعلق بمعلوم قطعى وهو الحكم
المظنون للمجتهد وان الظن انما هو وسيلة اليه لا نفسه **مظنونه** اى الحكم
المظنون للمجتهد **مقطوع بوجوب العمل به** للدليل القاطع عليه كما سلف
فهذه صغرى قطعية **وكل ما قطع الى اخره** اى بوجوب العمل به **فهو
مقطوع به** اى بانه حكم الله والا لم يجب العمل به فهذه كبرى قطعية ايضا
فينتج من الضرب الثانى من الشكل الاول لازم قطعى ضرورة قطعية
المقدمتين وهو مظنون المجتهد مقطوع بانه حكم الله وهو المطلوب

ولما كان كل من هذه الصغرى والكبرى محتاجا الى كسب بقياس اخر يجعل كبرى هذا القياس
صغرى لكبرى قياس اخر هكذا كل ما قطع بوجوب العمل به فهو معلوم قطعا وكل
ما هو معلوم قطعا فهو مقطوع به ينتج اذا سلمت مقدمتاه كل حكم قطع بوجوب
العمل به فهو مقطوع به فتثبت الكبرى المذكورة حينئذ ثم نجعل صغرى القياس
الاول صغرى لقياس اخر وهذه النتيجة كبراه هكذا الحكم المظنون للمجتهد مقطوع
بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع به ينتج اذا سلمت
مقدمتاه الحكم المظنون للمجتهد مقطوع به فتثبت الصغرى حينئذ فالجواب
ان تمام هذا موقوف على تسليم مقدمتيه او قيام الدليل على تمامهما ولم يوجد
كل منهما بل هو مسلم الصغرى ممنوع الكبرى وهي كل ما قطع بوجوب العمل به
فهو مقطوع بانه حكم الله فانا لا نسلم ان كل ما قطع بوجوب العمل به يكون هو
نفسه قطعي الثبوت بانه حكم الله لم لا يجوز ان يكون بعضه ظني الثبوت بانه
حكم الله بل هذا هو الثابت في نفس الامر لان من الظاهر ان ابا حنيفة مثلا
يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر نفسه بل انما
ظنه وقطع بحكم اخر بعده وهو وجوب العمل بهذا المظنون فهو نفسه مظنون
ولزوم العمل قطعي فظهر ان قوله والا لم يجب العمل به ممنوع لظهور انه يجب
العمل بما يظن انه حكم الله تعالى ايضا على انه كما قال الشيخ جمال الدين الاسنوي مما
ذكر وان حمل على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من
العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم يعني وقد عرف انه لا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت
اخص بخصوصه وان بنى على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو
راى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا ذكره المحقق سعد
الدين التفتازاني ولا يمنع هذا استرواحا الى ان الاستدلال حينئذ من الشكل
الثالث هكذا الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به وكل ما هو مظنون للمجتهد هو
حكم الله قطعا لانه ينتج بعض ما يجب العمل به فهو حكم الله قطعا فلا يثبت المدعى
وهو كل ما يجب العمل به من الحكم المظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا على ان هذا
بنا على راى غير سديد هذا واعلم انه لما ظهر من تعريف المصنف للفقه انه
مجموع امرين العلم بالاحكام الشرعية العملية القطعية وملكة الاستنباط وقد
اعترض على مثله بان ذكرها مما يجتنب في التعريف لعدم تعين ما هو المراد
منها في نفسه وخصوصا اذا اريد بها الصفة التي يقال لها التهيؤ فانه اذا اريد
مطلقه كان الفقه بهذا المعنى حاصلا لغير الفقيه لجواز حصول ذلك له وان اريد
خاص منه وهو المسمى بالقريب فمتفاوت المراتب ولهذا يفضل بعض المجتهدين
على بعض ولا كلي ضابط لها ليكون هو المراد فلزمت الجهالة في المرتبة المرادة
منه دفعه المصنف بان المراد منها معلوم كما اشار اليه بقوله والمراد بالملكة ادنى
ما تحقق بالاهلية للاجتهاد بقرينة اضافتها الى الاستنباط وهي ادنى المراتب

التي بها يصير في رتبة الاجتهاد وهي التي لا بد منها لكل مجتهد ومتى نزل عنها لم يكن
مجتهدا وهو اي ادنى ما يتحقق به ذلك مضبوط في شروط مطلق الاجتهاد
كما سيأتي وتقدم من العبارة الاجمالية عنه والحاصل ان هذه المرتبة مضبوطة
بان يراد بها الاتصاف بشروط الاجتهاد المذكورة في الفن ولا يضر لزوم اختلافها
بالزيادة بالنسبة الى بعض الاشخاص والا لم يثبت حكم بالاجتهاد ولم يصح اطلاق
المجتهد على احد وكلاهما هو منتف قطعا وخفا هذا على من لا شعور له
بمعاني اصطلاحات هذا الفن غير ضاير كما هو غير خاف فلا جهالة قادحة في صحة
التعريف ثم بقي ان يقال قد بقي لهذا التعريف جزء اخر كالصورة له وهو
الاضافة وكما توقفت معرفته على معرفة الجزئين الماضيين اللذين كالمادة
يتوقف معرفته على معرفة هذا الجزء فلم لم يتعرض له والجواب انه انما
لم يتعرض له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه كالاصل اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم الاضافة مثلا دليل المسئلة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له
ومستنده وعلى الثاني اي واما تعريف اصول الفقه على انه علم على هذا العلم
فقال كثير اما تعريفه او حده كما قال ابن الحاجب لقبا اي حال كون هذا الاسم
لقبا لهذا العلم او من جهة كونه كذلك فعبروا باللقب لا العلم ليشعروا برفعة
مسماه اي ليعلموا الواقفين على هذه العبارة بالتنويه بمسمى هذا العلم مع تميزه
عن غيره لان اللقب علم مشعر مع تمييز المسمى برفعته او ضعته ولفظ اصول
الفقه كذلك فانه مشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه وهو صفة مدح
لان بالفقه في الدين نظام المعاش ونجاة المعاد بخلاف التعبير عن اسمه بالعلم
فانه لا يتعين ان يكون فيه اشارة الى هذه الرفعة فان من اقسام العلم الاسم
وهو انما وضع على المسمى لمجرد التمييز من غير نظر الى تعظيم ولا تحقير واما
علما اي وقال بعضهم علما مكان لقبا وهو العلامة صاحب البديع ونقل عنه انه
قال وانما لم يقل لقبا كما ذكره ابن الحاجب لان اللقب اخص من العلم باعتبار انه
اعتبر في اللقب قيد كونه مبنيا على مدح او ذم وذلك لا يدخل له في كونه
معرفا تعريفا حديا والى شرح هذا اشار المصنف بقوله لان التعريف الحدي
انما هو افادة مفهوم المسمى لا افادة المسمى مع اعتبار مدحه وصفته التي هي
وصف له ايضا وان كانت الممدوحية في نفس الامر ثابتة للمسمى لان التعريف
الحدي انما هو للحقيقة من حيث هي ثم اذ لم يلزم من كون الممدوحية وصفا
ثابتا له في هذه الحالة ان يكون التعريف له باعتبارها لم يكن التصريح بحده
مقيدا بالنظر الى مطلق علميته التي لا دلالة لها من حيث هي على الممدوحية
نفيا للممدوحية فلا يعترض على صاحب البديع بثبوتها اي بان الممدوحية
ثابتة له في نفس الامر كما وقع من الشيخ سراج الدين الهندي حيث قال

فى شرحه ويرد عليه ان كونه علما العلم هو صلاح امر الدين والدنيا مدح له ففيه
دلالة على المدح فيكون لقبا وجوابه بان كونه مدحا باعتبار مفهومه الاصلى فى
لا باعتبار دلالته على ذلك الشخص ليس بقوى فان جميع الالقاب باعتبار دلالته
على ذلك الشخص كذلك وانما المعتبر فى كونه مدحا تسميته بما يدل على المدح
قبلها انتهى فان صاحب البديع ليس عنكم انه يشعر بذلك وان اسمه لقب
فى نفس الامر وانما الكلام فى تعريف مسمى لفظ اصول الفقه وهو ليس باعتبار
اشعاره بذلك بل باعتبار ما يميزه عن غيره فقط وكذا كل تعريف سواكان فى نفس
الامر لقبا اولا فيتجه قول القايل علما على قول القايل لقبا ثم يحتاج الكل الى التفقى
عما اشتهر من ان الشخصى لا يحد وانما طريق ادراكه الحواس لانه ان اخذت
العوارض المشخصة فيه فهى فى معرض التغيير والتبديل وان اقتصر على
مقومات الماهية لم يكن حدا له من حيث انه شخص وهذا يندفع ما عسى ان
يقال المحدود هنا هو المسمى المفهوم للعلم لا الشخص من حيث هو شخص لان الغرض
انهم قالوا اما تعريفه علما ولقبا وقد عرفت انه علم شخصى فكانهم قالوا اما تعريفه
من حيث هو شخصى ويمكن الجواب بان المراد بحده هنا ما يفيد امتيازه عن جميع ما
عداه من افراد مطلق العلم الموجودة فى نفس الامر ولا خفا فى ان المذكور له
تعريفا فى هذه الحالة يفيد ذلك والحد بهذا المعنى كما يصلح ان يكون للشخصى
كما يكون لغيره كما نبه عليه المحقق التفتازانى على ان لقايل ان يقول المشخصات
فى مثل هذا ليست فى معرض التغيير والتبديل مع فرض بقا ماهيته الخاصة
لانها هى المقومات لها حتى متى زالت وانما ذلك فى الشخصيات من الاعيان
والله سبحانه اعلم ثم اخذ المصنف فى تمهيد تحقيق يتفرع عليه اختلاف
التعريف العلمى باختلاف ما اسم العلم موضوع بازائه فقال **وكل علم كثرتا
ادراكات ومتعلقاتها** الاضافة فى كثرتا ادراكات ومتعلقاتها بيانية
اى كل علم من العلوم المدونة عبارة عن كثرتين كثرة هى ادراكات وكثرة
هى متعلقات تلك الادراكات بفتح اللام لان اضافة العلم الى المتعلق المسماة
بالتعليق بالمعلوم لابد منها اما على انها داخلة فى حقيقة العلم كما هو احد
المذهبين فيهما فظاهر واما على انها عارض لازم له كما هو المذهب الاخر الراجح
فكذلك وحينئذ فاما ان يكون المراد بالادراكات ما يعم التصديقات بالمسايل
ويعم المبادى بالمعنى الاخص لها وهو على ما قالوا اما لا يكون مقصودا بالذات
بل يتوقف عليه ذلك سواكان من قبيل التصورات او التصديقات لان المشهور
ان المبادى بهذا المعنى من اجزا العلم وشيخنا المصنف موافق على ذلك كما سمعته
منه فى بعض المجالس والادراك اى وصول النفس الى المعنى بتمامه من نسبة او غيرها
يقال على ما يعم التصديق والتصور ولهذا قد يقسم اليهما ويجعل جنسا لهما وهو
شايع لا نزاع فيه وانما لم نقل وما يعم التصديق بماهية ذات الموضوع ايضا مع

تصريح

تصريح بعض اعيان المتاخرين بانها ايضا من اجزا العلوم لان شيخنا المصنف لم
يختره كما يشير اليه ونقرره ان شا الله تعالى ويكون المراد بالمتعلقات هذه
المدركات واما ان يكون المراد بالادراكات التصديقات وبالمتعلقات المسايل
بنا على ان مقاصد العلوم بالذات هى مسايلها التى ادراكاتها تصديقات
فالمقصود منها الادراكات التصديقية واما الموضوع فانما احتيج اليه لترتبط
بعض المسايل ببعض ارتباطا يحسن معه جعل تلك المسايل الكثيرة علما واحدا
والمبادى احتيج اليها لتوقف تلك المسايل عليها توقف المقصود على الوسيلة
فالاولى ان يعتبر تلك الادراكات التصديقية على حدة ويسمى باسم وحينئذ
فلعل من جعل الموضوع والمبادى من اجزا العلوم تسامح فى ذلك بنا على شدة
احتياج المسايل اليها فنزلا منزلة الاجزا ثم بعد ان تشاركت العلوم كلها فى
كونها تصديقات واحكاما بامور على اخرى انما صار كل طايفة من التصديقات
علما خاصا بواسطة امر ارتبط به بعضها ببعض وصار المجموع ممتازا عن الطوايف
الاخر بحيث لولاه لم يعد علما واحدا ولم يستحسنوا افراده بالتدوين والتعليم
وذلك الامر بحسب الواقع اما موضوع العلم بان يكون مثلا موضوعات مسايله
راجعة الى شى واحد كالعدد للحساب واما غايته كالصحة فى مسايل الطب الباحث
عن احوال بدن الانسان والادوية والاغذية من حيث انها تتعلق بالصحة وقد
يجتمعان معا كما فى اصول الفقه اذ البحث فيه عن احوال الدليل السمعى لاستثمار
الاحكام قالوا والاصل الذى لابد من اعتباره من جهة الوحدة هو الموضوع لان
المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فان اتحد فذاك وان تعدد فلا
بد من تناسبها فى امر واتحادها بحسبه اما فى ذاتى كانواع المقدار المتشاركة
فيه كعلم الهندسة او عرضى كموضوعات الطب فى الانتساب الى الصحة وكاقسام
الدليل السمعى فى الدلالة على الاحكام ان جعلت موضوعا لهذا الفن ومن ثمة
تراهم يقولون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بان يبحث فى هذا عن احوال
شى او اشيا متناسبة وفى ذلك عن احوال شى اخر او اشيا متناسبة اخرى
ولا يعتبرون رجوع المحمولات الى ما يعمها فالموضوع اما واحد او فى حكمه
كما اذا قيس المتعدد الى وحدة الغاية وذهب شيخنا المصنف الى ان الاصل
فى جهة الوحدة هى وحدة الغاية فقال **ولها وحدة غاية تستتبع وحدة
موضوعها اولا بالملاحظة وفى التحقق الاتفاق بالقلب** اى وللادراكات
ومتعلقاتها التى هى معنى العلم جهة وحدة هى غايتها المقصودة اولا وبالذات
من تحصيل تلك الكثرة بل ومن وضع موضوع تلك الكثرة ايضا ليبحث عن احواله
فتحصل الكثرتان ثم هذه الوحدة تستتبع وحدة اخرى هى وحدة الموضوع اى
تجعل هذه الوحدة وحدة الموضوع تابعة لها بيانه ان الغرض من وضع ساير
العلوم الذى هو تعليم احوال الاشيا ليس ذات معرفة تلك الاحوال بل معرفة

مايترتب على معرفتها من مقاصد اخرى مهمة فاول ما يقع للانسان مثلا طلب عصمة
اللسان عن الخطا فيما نسميه الاعراب نفيا للنقص والعيب عنه ياخذ بنظر
ما يوصله اليه فيظهر له ان معرفة ما يعرض من الاحكام للكلم العربية في
التركيب فيضع الكلم العربية ليبحث عن احوالها ماذا يكون عند التركيب فما
وضع الموضوع ليبحث عن حاله الا لتحصيل المقصود الذي هو العصمة الخاصة
وهي الغاية هذا في اول عروض حاجته الى الغاية ثم اذا وضعه وبحث عن احواله
واتصف بها لان حاصله علم باحوال اشيا اتصف بنفس الغاية فظهر ان الغاية
مقدمة على ذي الغاية من حيث التصور واما من حيث الوجود الاتصافي
فالاتصاف بنفس العلم بالاشيا يكون في الخارج اولا ثم يتصف بعده بالغاية
مثلا بعد ان اتصف بالعلم باحوال الكلم العربية في التركيب اتصف بقدره
على عصمة نفسه عن الخطا في الاعراب وهذا معنى قوله وفي التحقيق الاتصافي
بالقلب ومن هنا قالوا غاية الشي علة له في الذهن معلولة له في الخارج اي سابقة
له في التصور فانها باعثة للفاعل الى ذي الغاية في الخارج متاخر وجودها
في الخارج عن وجوده فيه فهذا الذي اختاره المصنف اظهر ثم اذا عرف
هذا فنقول واسما العلوم المدونة من الفقه والاصول وغيرهما موضوعة
اصطلاحا لكل من الكثرتين باعتبار امر ربط البعض بالبعض وجعل المجموع
شيا واحدا قال المصنف يعني اسم العلم الذي هو النحو مثلا يوضع تارة بازاء
الكثرة العلمية وباعتباره يقال هو علم باحوال الكلم الى اخره وتارة بازاء المعلومات
وهي الكثرة المتعلقات بتلك الادراكات وباعتباره يقال فلان يعلم النحو فان المعنى
يعلم احكام الكلم لا يعلم العلم باحكام الكلم وليس المراد انه يوضع مرة لهذه الكثرة
ولا يوضع للاخرى ومرة يوضع للاخرى دون هذه بل كل اسم لعلم فهو مشترك
فرع من وضعه لكل من الكثرتين بوصفين بدليل ان كل اسم علم يستعمل على
النحويين وكذا نقول استطرادا القاعدة والقضية يقال كل منهما اصطلاحا
لكل من المعلومات المتعلق بها العلوم الكاينة بالمحكوم عليه وبه والنسبة
ومن العلم المتعلق بالنسبة المذكورة وهو المسمى بالحكم فان الحق ان الحكم من
قبيل الادراكات فهو كيف لا فعل للنفس لما ثبت ان الافكار ليست موجدة
للنتايج بل معدات للنفس لقبول صور النتايج العقلية عن واهبها وهو عندنا
الله تبارك وتعالى والنتيجة هي العلم الثالث بشي وليس هو الاحكام بان كذا
لكذا فاذا لم يكن للنفس فيه فعل وتاثير كان صورة ادراكية مفاضة من الوهاب
جل جلاله بعد العلم بالمقدمتين فلزم ان الحكم ليس فعلا لها كذا قرره المصنف
رحمه الله قلت ومن اطلاقهما مرادا بهما الادراك اطلاق القاعدة على الحكم بان
المجاز خير من الاشتراك اللفظي وقولهم القضية اما صادقة او كاذبة ومن
اطلاقهما مرادا بهما المدرك قولهم القاعدة قضية كلية كبرى لصغرى سهلة

الحصول والقضية قول يصح ان يقال لقايله انه صادق فيه او كاذب ثم اذا
تقرر هذا فلا ريب ان الجدير بكل طالب علم ان يتصوره او لا بحده او رسمه
ليكون على بصيرة او زيادتها في طلبه لان التعريف للعلم انما يوخذ من
جهة وحدة الموضوع او الغاية او كليهما لان حقيقة ذلك العلم يتميز عن
الحقايق الاخر بتلك الجهة ومن هنا يعلم كون التعريف حقيقيا او رسميا
وانما كان الجدير بالطالب هذا لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه ولو
توجه الى تصور كل واحد من افراد تلك الكثرة بخصوصه تعذر عليه ذلك
او تعسر ولو اندفع الى طلب الكثرة من حيث انه جرى للمفهوم العام قبل
ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز عنده المطلوب ولم يامن ان يوديه الطلب
الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع عمره فيما لا يعنيه فحينئذ الجدير بطالب
علم الاصول ان يتصوره او لا بحده غير انه اذا كان التعريف له اسميا واسما
العلوم تقال عليها بكل من الاعتبارين فحسن ان يعرف بالنظر الى كل منهما
فعلى الاول اي فيقال على ان لفظ اصول الفقه موضوع بازا الادراك حد
صح بمعرفتها
اي مسمى هذا الاسم ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الفقه
فادراك مع قطع النظر عن كون متعلقه القواعد جنس صالح لان تكون هي
متعلقة وغيرها من الجزئيات والكليات وباضافته الى القواعد خرج ادراك
الجزئيات وما عدا القواعد من الكليات والمراد بادراكها التصديق بها
اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا مطابقا للواقع او غير مطابق كما سيظهر
والمراد بالقواعد هنا القضايا الكلية المنطبقة على جزئياتها عند تعرف
احكامها فالمراد بها حينئذ المعلومات كما سياتي قريبا بيانه وبقوله
التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه خرجت القواعد التي ليست لذلك
سوا كانت تلك لا يتوصل بها الى شي لكونها مقصودة لنفسها او يتوصل بها الى
غير الفقه سوا كان ذلك من الصنايع او العلوم ومنه علم الخلاف بانه علم يتوصل
به الى حفظ الاحكام المستنبطة المختلف فيها بين الايمة او هدمها لا الى
استنباطها ومنه علم الجدل فانه علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ راي او
هدمه اعم من ان يكون في الاحكام الشرعية او غيرها فنسبته الى الفقه وغيره
سوا فان الجدلي اما مجيب بحفظ وضعا او معترض بهدم وضعا نعم اكثر
الفقها فيه من مسايل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا به
وانطبق التعريف على مسمى اصول الفقه من غير حاجة الى زيادة على وجه
التحقيق لاخراج هذين العلمين كما فعل صدر الشريعة فان قلت من
الظاهر ان المراد بالفقه هنا ما تقدم فيصير تقرير الحد ادراك القواعد
المتوصل بمعرفتها الى استنباط التصديق لاعمال المكلفين التي لا تقصد
لاعتقاد بالاحكام الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط وفيه ما فيه

قلت لا ضير فيه فان المراد باستنباط التصديق المذكور الاستدلال
عليه بضم القاعدة الكلية التي تقع كبرى الى الصغرى السهلة الحصول
في الشكل الاول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل ولا نكير
في هذا غايته ان هذا لا يتأتى الا للمجتهد لان تحصيل تلك القاعدة
الكلية ثم تركيبها مع غيرها على الوجه المنتج للمطلوب يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام ومعرفة الشرايط والقيود المعتبرة في
كلية القاعدة وبالجملة يتوقف ذلك على قيام تلك الاستنباط بالمحصل
وهي لا تكون الا لمن هو في رتبة الاجتهاد ولا باس بالقول باختصاص
قيام هذا العلم اجمع بمن هو في هذه المرتبة حتى ان من ليس كذلك فهو اما
عادم له او ذو حظ منه بحسبه ولا يقال التعريف صادق على العلم بقواعد
العربية والكلام لانه يتوصل بكل منهما الى استنباط الفقه لانا نقول
المراد بالتوصل بمعرفتها التوصل القريب بمساعدة بالسببية واطلاق
التوصل الى ذلك اذ البعيد انما يكون في الحقيقة الى الواسطة ومنها
الى استنباط الفقه وكل من القواعد العربية والقواعد الكلامية
من هذا القبيل فانه يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة
الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وبقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه فان قيل التوصل المذكور لا
يكون الا بقواعد المنطق فيكون المنطق جزءا من الاصول اجيب بان
وصف القواعد بالتوصل يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام ولا كذلك
قواعد المنطق ثم في قوله يتوصل الى اخره اشارة الى ان هذا العلم طريق
الى غيره غير مقصود بالذات لنفسه والى ان غايته حصول غيره كما هو
شان العلوم الالية كما ان غاية العلم المقصود حصول نفسه قال شيخنا
المصنف رحمه الله تعالى وان كان له غاية اخروية او دنيوية اذ ليس مسمى
الغاية الا ما علمت انتهى وهو حسن والى وحدة غايته فان الغاية
المقصودة منه هي التمكن من استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها
التفصيلية وقولهم اي جمع من الاصوليين في تعريفه عن الادلة
التفصيلية بعد قولهم العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية كما هو تعريف ابن الحاجب وصاحب البديع
وغيرهما تصريح بلازم ظاهر للاستنباط فان استنباط الاحكام المذكورة
لا تكون الا كذلك فهو بيان للواقع لا للاحتراز عما هو داخل بدون ذكره
اذ لم يوجد علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها الاجمالية حتى يحترز بذكر التفصيلية عنه فلا ضير

في

في تركه بل لعل تركه ادخل في باب التحقيق في شان الحدود واخراج علم
الخلاف عن تعريف علم الاصول به اي بقولهم عن ادلتها التفصيلية
كما في البديع فان قول الخلافي مثلا ثبت بالمقتضى السالم عن المعارض
ولم يبينه او لو ثبت لكان مع المنافي ولم يبينه تمسك بالدليل الاجمالي
غلط فلا بد من تعيين ذلك المقتضي او المنافي وان اجمل في اول
كلامه فنقول ثبت مع المقتضي وهو كذا او مع المنافي وهو كذا وحينئذ
فهو تمسك بالدليل التفصيلي والا لم يثبت له شي لان كلامه حينئذ
مجرد دعوى ان هناك مقتضيا او نافيا مثاله لو قال الحنفي المعلل الوتر
واجب لا يكفيه ان يقتصر على قوله لوجود المقتضي بل لا بد ان يعينه
بان يقول مثلا وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر
فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس
مني كما رواه الحاكم وصححه ولو قال المعترض الشافعي الوتر ليس بواجب
لا يكفيه ان يقتصر على قوله اذ لو ثبت وجوبه لكان مع المنافي بل لا
بد ان يعينه بان يقول مثلا وهو ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير فيحتاج المعلل اما ان
يجمع بينهما بان حديث ابن عمر واقعة حال لا عموم لها فيجوز ان يكون
ذلك لعذر او ترجح حديث الحاكم بانه قول والقول مقدم على الفعل
الى غير ذلك فلم يذكر كل منهما الا دليلا تفصيليا فظهر ان الاحتراز عن
علم الخلاف لم يقع بقولهم عن الادلة التفصيلية بل انما وقع بما في الحد
من وصف القواعد بكونها يتوصل بها الى استنباط الفقه ثم نقول استطرادا
وعليه اي وعلى ان اسم العلم بازاء الادراك ما تقدم من تعريف الفقه تغليبا
لاحد جزئيه الذي هو التصديق المذكور على الجزء الاخر الذي هو ملكة
الاستنباط فان التصديق ادراك وهو كالاصل في حصول الملكة واعلم
انه لما وقع لجماعة كابن الحاجب تعريف الاصول بالعلم بالقواعد وفسره
اعيان من المتاخرين كشمس الدين الاصفهاني وسراج الدين الهندي
وسعد الدين التفتازاني بانه الاعتقاد الجازم المطابق ووقع عند المصنف
عدم اشتراط المطابقة والجزم لوجود المقتضي لعدم اشتراطهما افاض في
بيان ذلك فقال وجعل الجنس في تعريف الاصول اذا كان موضوعا بازاء
الادراك الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لموجب احترازا بالجزم عن
الظن وبالمطابقة عن الجهل وحذفوا هذين القيدين اللذين ذكرناهما
للعلم بها مشكل ببعضه المحقق في علم الكلام فان مقتضى هذا الجعل
ان لا يكون شي من الادراك الظني للقواعد المذكورة ومن الادراك
القطعي لها الذي ليس بمطابق للواقع في اصول الفقه لكن صرح القاضي

صح خطا

عضد الدين وغيره بان المخالف وان خطا سوابدع في اعتقاده وفيما يتمسك
به في اثباته كالمعتزلة اوكفر كالمجسمة لا يخرجه من علما الكلام ولا علمه
الذى يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة ولا مسايله من علم الكلام
فانه كما قال شيخنا المصنف علم الكلام يقال لما يبحث عن احوال الموضوعه
الخاص الذى هو المعلوم من حيث يثبت له ما يصير معه عقيدة دينية
او ذات الله تعالى على اختلافهم فيدخل في ذلك علم المخطى لانه يبحث عن
احوال موضوعه كذلك فاذا كان هذا في الكلام وهو اعلا العلوم ولزمها
قطعا بالمسايل ففي الاصول اولى ولا شك ان ادراك المخطى ليس مطابقا
في كل علم فلزم ان لا يذكر في علم من العلوم لفظ العلم جنسا ويراد
به ذلك قلت وفي هذا دليل على ان اسما العلوم انما وضعت بازا ما
ادى اليه البحث عن احوال موضوعها من التصديقات او المسايل طابقت
او لم تطابق ثم هذا بيان للمقتضى لدخول غير المطابق هنا واما بيان المقتضى
لدخول التصديق الظنى فاشار اليه بقوله ولا يمنع اشتراطه اى الاعتقا
الجازم المطابق في الاصول قال المصنف لان هذه القواعد التى هى مسايل
اصول الفقه مما يكفي الظن في ان ينسب الى موضوعاتها وهى الكليات
الجارية على خصوصيات الادلة التفصيلية احكامها كالامر للوجوب
والنهى للتحريم وتخصيص العام يجوز والمشترك لا يعم وخبر الواحد مقدم
على القياس الجاريان على اقيموا الصلوة ولا تقربوا الزنا لا تقتلوا النسا
والصبيان وخبر القهقهة ونحو ذلك قلت ثم هنا تنبيهات احدها انه
قد ظهر ان هذا المنع الثانى الصريح المتسلط على اشتراط جملة هذا
المركب التقييدى انما هو راجع الى اشتراط الجزم منه كما ان المنع الاول
بالقوة انما هو راجع الى اشتراط المطابقة منه ولا ريب في صحة مثله لانه
لا وجود لجملة المركب بدون وجود جميع اجزائه ثانيها ان قلت كيف
يسوغ هذا وقد تقرر ان الحد لا يمنع قلت ليس هذا بالمنع الممنوع وان
كان بلفظ المنع وانما هو بيان خلل في الحد اوجب عدم كونه جامعا ومثله
لا شك في جوازه ثالثها ان قلت اذا كان هذا الادراك الخاص طريقا
الى الفقه ومنه ما هو ظن بقاعدة مظنونة في نفسها يلزم منه ان يكون
الادراك الخاص المتعلق بجزئياتها ظنا ايضا وان يكون جزئيات القاعدة
المظنونة مظنونة ايضا فلا يتم كون الفقه التصديق القطعى فقد اجاب
المصنف عن هذا بما حاصله القول بالموجب ومنع تمام كون الفقه التصديق
القطعى اصطلاحا وافاد ان ظن الاحكام المذكورة كوجوب الوتر وحرمة النزاع
والشطرنج واستنان الاربع بتسليمة وكراهة التنفل قبل المغرب وما لا
يحصى من افراد الاحكام المظنونة متعلقات للفقه لا من الفقه لان

نسخة في اصول الفقه

متعلقات الفقه ليست من ذاته ثم اذ قد ظهر ان اللازم ان لا يذكر في تعريف
علم من العلوم لفظ العلم خاصة ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق فالوجه
كونه اى معنى العلم جنسا في تعريف اى علم كان اعم من الجازم والمطابق
قال المصنف هذا ان شرط في ذلك العلم الجزم بالمسايل ولم يكتف
فيه بالظن وان اكتفى به فاحرى ثم ان الاصول ليس كالكلام فان بعض
مسايله ظنية كما تقدمت الاشارة اليه فلهذا اعدل المصنف الى جعل
الجنس الادراك الاعم من اليقين الكاين في المسايل الاجماعية من
الاصول والجهل المركب الكاين من المخطى في خلافياته والظن الكاين
في الظنية منه والله سبحانه اعلم وعلى الثانى اى ويقال في تعريف اصول
الفقه على انه موضوع بازا المدرك القواعد التى يتوصل بمعرفتها الى
استنباط الفقه وانما حذفه للعلم به مع قرب العهد حتى لو اريد الاقتصار
على تعريفه بهذا الاعتبار وجب ذكر هذا المحذوف ثم عرفت انه لا يشترط
في هذه القواعد القطع ولا المطابقة وان وضعها بكونها يتوصل بمعرفتها
توصلا قريبا الى استنباط الفقه يخرج لما عداها ثم لا باس ان يقال توضيحا
والقواعد هنا اى في هذا التعريف معلومات اعنى المفاهيم التصديقية
الكلية من نحو الامر للوجوب والنهى للتحريم وخبر الواحد يفيد الظن لا
نفس الادلة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كما ظنه بعضهم ولذا
اى ولاجل ان المراد هنا بلفظ القواعد المعلومات قلنا يتوصل بمعرفتها
لانها حينيذ تكون معروفة مدركة والا كان المعنى يتوصل بعلم العلم كذا عن
المصنف يعنى لو كان المراد بها الادراكات ولقايل ان يقول لا ضير في ذلك
لانها تصير مدركة الادراك وان كانت هى في نفسها ادراكا ايضا كما تقدم
نظيره في شرح قوله والوجه انه تخصيص بل التوصل المذكور انما هو بمعرفتها
بل برعايتها واستعمال مقتضياتها سواء كانت مدركات او ادراكات وان
كانت هى في حد ذاتها صالحة للتوصل كما هو الشان في ساير الالات
الموضوعة لتحصيل ما وضعت لتحصيله نعم الشايع ان يقال فيما هو
مدرك في حد ذاته يتوصل بمعرفته وفيما هو ادراك في نفسه يتوصل به
تحاشيا عن صورة التكرار ولعل هذا هو مراد المصنف ثم في ظنى انى كنت
قد سالت المصنف رحمه الله تعالى عن وجه تخصيص التنبيه على ان
القواعد هنا معلومات مع انها في التعريف الاول كذلك فاجابنى بما
معناه لانه ليس في كونها كذلك هناك لبس واحتمال بخلافها هنا ومعناها
اى القاعدة من حيث هى مراد بها المعلوم ينطبق على كل قاعدة من هذه
القواعد لانها مما صدقاتها كغيرها ايضا لان القواعد تضمنتها والمقيد
يشتمل على المطلق كالضابط والقانون والاصل والحرف اى مثل

فيه صح

معنى هذه الالفاظ اصطلاحا وان كانت في الاصل لمعان غيرها نذكره من
المعنى الاصطلاحي لها اما ما عدا القانون فظاهر واما القانون فلانه
في الاصل لفظ سرياني روى انه اسم المسطر بلغتهم اما مسطر الكتاب او
الجدول والمعنى الاصطلاحي المترادفة هذه الالفاظ فيه قضية كلية
كبرى لسهولة الحصول اى لقضية صغرى سهلة الحصول فيخرج الفرع
بترتيبها معها من القوة الى الفعل وانما لم يذكر هذا للعلم به ثم هذا هو
المراد بما يقال امر كلي منطبق على جزئياته عند تعرف احكامها منه
فاذن ما في الكتاب اجلى واولى ثم انما وصف القضية وقدمنا تعريفها
بالكلية لان القضية الجزئية او الشخصية لا تسمى بشيء من هذه
الاسما وبكونها كبرى لانه المحقق لتسميتها بهذه الاسما وتكون صغراها
سهلة الحصول لانها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له وقد اشار
الى سبب سهولتها بقوله لانتظامها اى تكون صغراها منتظمة عن امر
محسوس والمراد بالفرع الذي يخرج بجعلها كبرى لتلك الصغرى من القوة
الى الفعل حكم ذلك الجزئي الذي حمل عليه الكلي ثم اشار بقوله كهذا نهي
وامر الى مثالين للصغرى المذكورة من الاصول ومما ان يقال مثلا في
قوله تعالى ولا تقربوا الزنا هذا او لا تقربوا الزنا نهي وفي قوله تعالى
واقيموا الصلاة امر اذ لا خفا في ان كلا من لا تقربوا الزنا واقيموا الصلاة
شي محسوس بحاسة السمع فاذا ضممت اليه القاعدة التي هي وكل نهي للتحريم
وكل امر للوجوب انتظمت معه كبرى وخرج بهذا الترتيب للفرع وهو
لا تقربوا الزنا للتحريم واقيموا الصلاة للوجوب من القوة الى الفعل
قال المصنف رحمه الله تعالى ومثال ذلك من الفقه قولنا كل تصرف اوجب
زوال الملك في الموصى به فهو رجوع عن الوصية فاذا وجد بيع للموصى
به انتظمت الصورة السهلة المستندة الى الحس وهو قولنا هذا تصرف
اوجب زوال الملك في الموصى به وتضم الكبرى هكذا وكل تصرف اوجب
زوال الملك في الموصى به فهو رجوع عن الوصية فيخرج الفرع هذا رجوع
عن الوصية ثم هنا تنبيه وتكميل فالتنبيه لم يذكر المصنف تعريف الفقه
على اعتبار وضعه للكثرة الادراكية اقتصر عليه لاندفاع الضرورية وانت
اذا اردت تعريفه باعتبار وضعه للكثرة المدركة فلا يخفى عليك مما تقدم
فعلى المنهج الذي سلكه المصنف المسايل التي موضوعاتها اعمال المكلفين
التي لا تقصد لاعتقاد ومحمولاتها الكلام الشرعية القطعية مع ملكة
الاستنباط وعلى سبيل من خصصه بالظن ابدال القطعية بالظنية وعلى
طريق من جعل بعضه قطعيا وبعضه ظنيا الجمع بينهما واما التكميل
فاعلم ان اسم العلم كما يوضع بازا كل من الكثرتين المذكورتين ويعرف

باعتبار كل منهما يوضع بازا الملكة ويعرف باعتبارها كما صرحوا به في شرح غيرهما
تعريف بل بعض اذ ذكر بعض الافاضل ان الظاهر ان العلم حقيقة في الادراك
مجاز في القواعد المدركة اطلاقا للمصدر على المفعول ولم يجعل حقيقة فيهما
ترجيحا للمجاز على الاشتراك وكذا اطلاق العلم على الملكة مجاز اطلاقا لاسم
المسبب على السبب او بالعكس قال وقد يقال يتبادر الى الفهم من اطلاق العلم
على العلوم المدونة والصناعات الملكة او القواعد من غير استعانة بقرينة
وهذا اية النقل فلفظ العلم فيهما حقيقة عرفية واصطلاحية انتهى وعلى
هذا فنعرفهما على منهاج المصنف ان يقال الاصول الملكة الحاصلة من القواعد
التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه هذا ان اريد بالفقه احدى
الكثرتين فان اريد به الملكة قيل الى حصول الفقه او الى الفقه والفقه الملكة
التي يتوصل بها الى التصديق بالاحكام الشرعية القطعية لاعمال المكلفين
التي لا تقصد لاعتقاد والاستنباط وهذا التعريف حد اسمي وكذا ما
تقدمه وكانه انما خصصه لقربه وظهور جريان هذا فيما قبله ايضا وانما كان
هذه حدودا اسمية لانها تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع
الاسم بازائه وهو بهذا الاعتبار يسمى النبيه لانه جواب ما التي لطلب مفهوم
الاسم ومتعقل الواضع وهو هنا لافادة ما وضع الاسم بازائه بلفظ يشتمل
على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ومن ثمة تعدد في المعنى كما في اللفظ
ولو كان حدا ذاتيا ما لم يتعدد معنى لان الشي لا يكون له حدان ذاتيان
الا من جهة العبادة بان تذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن
اخرى بخلاف غيره فانه جايز التعدد نعم قد يكون التعريف الاسمي نفس
حقيقة ذلك الشي بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة فيتحد التعريف
الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشي يكون اسميا وبعد العلم
بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل
يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده بالبرهان
الهندسي يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا فلا جرم ان قال ولا يتاتى التعريف
الاسمي التعريف الحقيقي ثم لما وقع التنبيه على هذا ولم يثبت خلاف صريح
في جواز وجود الحقيقي وغير الحقيقي من حيث هما ولا في جواز كون غير الحقيقي
مقدمة للشروع وانما ثبت في جواز الحقيقي من حيث انه هل يكون مقدمة
للشروع في العلم ولا خلاف في خلافه كما قيل اى والحال انه لا خلاف في
خلاف الحقيقي المذكور مقدمة للشروع وهو الحقيقي الذي لم يذكر مقدمة
له فانه جايز الوجود بلا خلاف على ما قيل لامكان تصور ما تتصف به
النفس من تصور وتصديق ولما كان تصور التصديق الذي اتصفت
به النفس ليس به خفا اذ لا خفا في امكان تصور النسبة الواقعة بين

السنين والتي لبيت بواقعة بينهما بخلاف التصور اذ قد يستبعد تصوره بواسطة
ان حصول الشيء في النفس هو تصوره خصه بازالة الوهم فقال واي كان ذلك
الوصف تصورا اذ الحصول لا يستلزمه اي تصور الحاصل فضلا عن كونه
نفس تصوره قال المصنف وحاصله ان الحد تصور ذات المحدود اجمالا وغاية
حاد العلم ان يكون متصفا بالعلم بجميع مسايله والاتصاف بالشيء لا يستلزم تصوره
كالشجاع متصف بالشجاعة وقد لا يتصورها واذا كان ذلك امكن ان يتعلق
من العالم بالمسايل المشتملة على التصورات تصورها على سبيل الاجمال فيكون
تصورا متعلقا بتصور حاصل ليصير متصورا اجمالا ولا شك ان الانسان
وان علم المسايل تفصيلا لا يصير عالما دايما بتفصيلها في مشاهد النفس
فان النفس لبساطتها لا تدرك المتعدد التفصيلي الا على التعاقب واذا تم
كذلك صار عندها صورة اجمالية منه حاصلة فصح ان يتعلق بها تصورها انتهى
فظهر ان التصور لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى التصور وعدم التصور ثم كما
ان الحصول لا يستلزم التصور كذلك التصور لا يستلزم الحصول والحاصل
كما في شرح المواقف للمحقق الشريف وغيره ان ارتسام ماهية العلم في النفس
على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس
تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجبة لاتصافها
بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو
تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة التي لا يوجب اتصاف النفس
بها ثم افاض في بيان ما اشار اليه من الاختلاف فقال وقيل لا يجوز ان
يكون الحقيقي مقدمة للشروع لان الكثرة الخاصة الادراكية او المدركية
التي هي عبارة عن العلم وقد وضع الاسم بازايها لحاجة وحدة الغاية او الموضوع
كما سلف وظاهر ان هذه الكثرة بتلك الوحدة الاعتبارية لا تصير نوعا
حقيقيا لان الحد الحقيقي يكون بذكر الذاتيات الكلية التي هي الجنس الكلي
للمحدود والمميز الكلي الداخل وهو الفصل وجهة الوحدة الماخوذة في تعريف
العلم انما هي عارضة من عوارض تلك الكثرة فلا يكون المعنى المنتزع من تلك
الكثرة جنسا وفصلا حقيقيين فلا يكون التعريف حدا حقيقيا بل رسما
وتعقبه المصنف بقوله ومقتضى هذا التعليل نفيه مطلقا اي نفي
وجود الحقيقي مقدمة للشروع وغير مقدمة له واذا كان كذلك فيعمه
الخلاف ايضا والحاصل ان المصنف نظر فيه بان الدليل اعم من الدعوى
فلو صح لبطل ما المبطل معترف بصحته وهو جواز وجود الحقيقي في حد ذاته
ومنهم من علل منع الجواز بما اشار اليه بقوله ولانه اي الحد الحقيقي ايسر
العقل كل المسايل اي بتصور جميع مسايل العلم المحدود وبتصور جميع التصديقات
المتعلقة بها لما عرفت ان حقيقة كل علم مسايله اذا كان موضوعا بازاء المعلومات

او التصديق لمسائله اذا كان موضوعا بازاء العلم بالمعلومات وليس الحد الحقيقي
حينئذ اي حين اذا كان عبارة عما ذكرنا المقدمة للشروع في العلم لان
الحد الحقيقي حينئذ معرفتها نفسها وذلك هو معرفة العلم نفسه لا مقدمة
الشروع فيه فلا يتصور ان يكون له حد حقيقي هو مقدمة الشروع فيه
وقيل نعم اي يجوز ان يكون مقدمة للشروع لان الادراكات او متعلقاتها
اي متعلقات الادراكات التي كل منها نفس العلم على تقدير وضع اسم العلم
بازايه كالمادة لمسمى العلم فينتزع العقل منها واحدا كليا مشتركا بين ساير
الادراكات او متعلقاتها ووحدتها اي وحدة الادراكات او متعلقاتها
على التقديرين وهي وحدة الموضوع الداخلة في مسمى العلم اصطلاحا
كالصورة لمسمى العلم فينتزع العقل منها كليا خاصا بذلك المسمى فينتظم
الماخوذ منهما اي من الادراكات او متعلقاتها ومن وحدتها جنسا وفصلا
اي بان يكون ما هو كالمادة جنسا قريبا وما هو كالصورة فصلا قريبا فيتحقق
الحد الحقيقي من غير حاجة في انتظام الماخوذ منهما حدا حقيقيا الى سرد
الكل اي الى تصور كل المسايل وتصور كل التصديقات بها على التقديرين
واذا امكن تحققه بهذا الوجه فلا مانع من وقوعه مقدمة للشروع في العلم
قال المصنف رحمه الله تعالى فاندفع الوجه الاول وهو ظاهر وتضمن دفع
الثاني ايضا فانه لما امكن حد العلم الحقيقي بامرين كليين لم يلزم ان يكون
حده معرفة عين تلك المسايل واحدة واحدة ولان تلك جزئيات والمعرف
ليس لها بل بالمنتزع الكلي منها كالحيوان الناطق المنتزع من زيد انتهى
وفي اندفاع الاول بما سبق ما لا يخفى بل الوجه ما اشار اليه بقوله واذا
كان العلم مطلقا اي بمعنى الادراك ذاتيا لما تحته اي جنسا للانواع
التي هي اليقين والظن والشك والوهم والعلم المحدود ليس الا صنفا من
بعض انواعه لان واضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة له فوجدها تترتب
على العلم باحوال شتى او اشيا من جهة خاصة وضعه ليبحث عن احواله
من تلك الجهة فقد قيد ذلك النوع من العلم بعارض كلي فصار صنفا
وقيل للواضع صنف العلم اي جعله صنفا فالواضع للعلم اولى باسم
المصنف من المولفين وان صح ايضا فيهم ذكره المصنف في فتح القدير وحينئذ
لم يبعد كونه اي الخلاف في جواز وجود الحد الحقيقي مقدمة للشروع
الذي هو فرع وجوده في حد ذاته خلافا لفظيا مبنيا على اختلاف
الاصطلاح في مسمى الحد الحقيقي اهو ذاتيات الماهية الحقيقية
وهي الثابتة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل او مطلقا اي
او هو الامر الكلي الاعم من ان يكون ذاتيات الماهية الحقيقية
او ذاتيات الماهية الاعتبارية وهي الكاينة بحسب اعتبار العقل

كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازايها اسما فمن اصطلح على الاول نفى وجود
الحد الحقيقى لشئ من العلوم لان العلوم المحدودة كلها ليست الا ماهيات
اعتبارية لان كل علم عبارة عن كثرة من الادراكات هى علوم او ظنون او منها
ومنها متعلقة باشيا كما ذكرناه فميزت كل طايفة من تلك الادراكات بنسبتها
الى متعلق خاص فعدت علما على حدته فكان كل علم طايفة من الادراكات
الجزئية انتزع منها كلى عام كالعلم والظن ونحوه وقيدت بعارض كلى
هو جهة الغاية والموضوع وهو امر خارج عن نفس تلك الادراكات المنتزع
منها والصنف هو النوع المقيد بعارض كلى فهو اذن امر اعتبارى لان ماهيته
ليست بحقيقة بل اعتبارية لانه اعتبر فيه داخل وخارج جعل جزءه بخلاف
بخلاف النوع واذا انتفى وجود الحد الحقيقى فى نفسه فقد انتفى كونه
مقدمة للشروع ومن اصطلح على الثانى جوز وجود الحد الحقيقى للعلوم
لما ذكرناه وحينئذ لا يبعد جواز وجوده مقدمة للشروع اذ لا مانع من
ذلك والتعاليل من الطرفين مما يرشد الى ذلك ولو وقع الاتفاق على
ان مسمى الحد الحقيقى ما قاله الاولون او ما قاله الاخرون لارتفع
الخلاف اذ على التقدير الاول يقع الاتفاق على نفى وجوده مطلقا وعلى
التقدير الثانى يقع الاتفاق على جواز وجوده مطلقا ولا بعد حينئذ فى
ان يقع الاتفاق على جواز كونه مقدمة للشروع ثم ما ذكره المصنف من
ان العلم مطلقا ذاتى لما تحته من الانواع لا عارض لها هو الظاهر للقطع
بان مفهومه معتبر فيما تحته منها يقينا وظنا وغيرهما لا يزيد كل منها عليه
الا بما ينضم اليه فيصيره نوعا فاندفع منع كونه ذاتيا لما تحته كما فى شرح
المواقف للمحقق الشريف ولا يقال ينبغى ان لا يصلح انقسام العلم الى ما
ذكرتم لانه من مقولة الكيف على ما فى الصحيح والكيفيات لا تقبل التقسيم
ولا يبحث عنها بكم لانها لا تتجزى لانا نقول التقسيم المنفى عنها تقسيم
الكل الى اجزايه ومطلق العلم كلى معقول وما تحته من المعانى هى جزئيات
له ولا ريب فى صحة قسمة الكلى الى جزئياته فيجوز السوال عن عدد جزئيات
مطلق العلم وانقسامه اليها وحمله بالمواطاة عليها والله تعالى اعلم الامر
الثانى من الامور التى مقدمة هذا الكتاب عبارة عنها فى بيان موضوعه
موضوعه اى اصول الفقه الدليل السمعى الكلى فالدليل سياتى بيانه
مستوفى والسمعى ما ثبت كونه كذلك بالشرع فصدق على القياس كما على
الكتاب والسنة والاجماع وهو احتراز عما ليس بسمعى فانه ليس موضوع
هذا العلم سواء كان عقليا صرفا او حسيا محضا او غيرهما والكلى سياتى
معناه ايضا وهو احتراز عن الجزئى فانه ليس موضوع هذا العلم وانما
هو من افراد انواعه او اعراضه او انواعها يكون موضوعا لمسايله كما سياتى

قربيا

قربيا فان قلت كيف يستقيم وصف الدليل السمعى به وهو لا وجود له فى الخارج
والدليل السمعى موجود فيه قلت الكلى الذى لا وجود له فى الخارج هو
العقلى والمنطقى وهذا الكلى ليس باحدهما وانما هو كلى طبيعى وهو مما قد
يكون موجودا فى الخارج على ما عرف ثم ليس الدليل المذكور من حيث هو موضوع
هذا العلم بل من حيث يوصل العلم باحواله اى الدليل الى قدرة اثبات الاحكام
الشرعية لافعال المكلفين التى لا تقصد لاعتقاد وانما طوى ذكرهما
للعلم بهما مما تقدم اجمالا تخصيصا اى حال كون الدليل المذكور ماخوذا
اى منتزعا مما صدقاته وانما كان هذا موضوع هذا العلم لان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن اعراضه اللاحقة لذاته او مساويه والعارض هنا
الخارج المحمول وقد يتجوز فى التمثيل بمبدايه والذاتى منها عروضه بلا
واسطة فى الثبوت فى نفس الامر وان استدعى وسطا فى التصديق لحفاء ذلك
اللزوم لا لمنشاء الذات كما ذهب اليه بعضهم ومشى عليه فى التلويح قال والا
والا لما بحثوا عن وجود النفوس والعقول فى الالهى اذ ليس هو مقتضى ذواتها
وكذا الاحكام السبعة بالنسبة الى افعال المكلفين وغير ذلك والمراد بالمساوى
اعم من المساوى فى الصدق وهو المشهور او فى الوجود حتى ان ما يعرض بواسطة
المباين المساوى فى الوجود الذى يثبت بوجود الجسم للجسم يبحث عنه فى العلم
حتى انه يبحث عن الالوان فى العلم الذى هو موضوعه الجسم الطبيعى وعروضه
للجسم بواسطة السطح فليس الجسم ابيض الا لان السطح ابيض ولا شئ من
الجسم بسطح فان قيل كون الذاتى لازما للذات يقتضى ثبوته معها ذهنا
واذا ثبت حيث ثبت فلا بحث فيه فالجواب ان اللازم من اللزوم ثبوته معه
صورة مع صورة وان لم يكن مدركا اذ حصول الشئ ذهنا لا يستلزم تصوره
والمراد من البحث الحكم بثبوته له صادقا عليه لزوما وهو اخص من ثبوته معه
حتى ان ما من اللزوم يكفى فى الحكم به تصور الملزوم او الملزوم مع اللازم وهما
البين بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم ليس واحد منهما مبحوثا عنه واذا
كان هذا فى اللوازم العقلية كمساواة المثلث لقائمتين ففى الشرعية
اولى انتهى والدليل السمعى الكلى بالنسبة الى هذا العلم بهذه المثابة لانه
يبحث فيه عن اعراضه اللاحقة لذاته وهى كونه مثبتا للاحكام الشرعية
ثم لما كان اللازم فى التعبير عنه لفظا الدلالة عليه بخصوصه ان يقيد
بالحيثية التى يقع البحث عن اعراضه المذكورة من جهتها لانه لم يتحقق غاية
تترتب على البحث عن احوال شئ من جميع جهاته قيد بها وقد اندفع بقوله
الى قدرة اثبات الاحكام الاشكال المشهور على قولهم الى اثبات الاحكام وهو
انه اذا كان موضوع الاصول الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية
كانت هذه الحيثية قيدا للموضوع فيكون جزءا منه وحينئذ يلزم تقدمها

على نفسها الا انها مما يبحث عنها في هذا العلم ولا خفا في ان ما به يعرض الشي للشي لابد وان يتقدم
على العارض على ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه المذكورة لا عنه ولا عن اجزايه
حتى احتاجوا الى الجواب عنه بان الحيثية هنا ليست نفس الاثبات بل امكانه وان
هذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فيه فانه يمكن ان يكون للشي اعراض متنوعة
وانما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثية لبيان ذلك النوع لا قيد الموضوع
وبالفعل في المسايل اى والموضوع بالفعل في مسايل هذا العلم انواعه اى الدليل
الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا اذا كانت دلالته قطعية وقد وقع في
التلويح ان هذا الحمل على موضوع العلم وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على
البديع وقال فيه الدال على الموضوع اذا فاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه
والحمل في المسايل قلما يقع عليه نفسه بل كما افادني المصنف رحمه الله تعالى حال
القراة عليه ان موضوع العلم لا يكون موضوعا في شي من مسايل العلم الا اذا قلنا
انه موضوع علم الكلام ذات الله سبحانه انتهى يعني كما هو قول القاضي الارموى
وقد نظر فيه في المواقف من وجهين على ما يعرف ثمة واعراضه اى الدليل الذاتية
كالعام قطعي الدلالة والامر للوجوب وانواعها اى الاعراض الذاتية له كالعام
المخصوص حجة ظنية في الباقي فالمراد بالاحوال المذكورة للدليل ما يرجع الى الاثبات
اى اثبات الاحكام عرض ذاتي للدليل لان عروض الاثبات للدليل بلا واسطة
في ثبوته له في نفس الامر وان كان العلم بثبوته له قد يحتاج الى برهان وان لم يجعل
الاثبات بعينه في مسيلة من مسايل هذا العلم بل ما به الاثبات فان ذلك غير
ضاير ونظيره اى هذا الذي نحن فيه من حيث ان المحمول ليس العرض الذاتي للموضوع فيه صح
ما تقدم في المنطق من ان الايصال الى مجهول عقلي تصوري او تصديقي عارض
ذاتي للمعلومات التصورية والتصديقية التي هي موضوع المنطق من حيث صحة
ايصالها الى ذلك مع انه لا مسيلة من مسايل المنطق محمولها الايصال نفسه
وانما محمول مسايله ما به الايصال ومقتضى الدليل العقلي في نفس الامر خروج
البحث عن عنوان الموضوع اى وصفه الكاين به موضوعا من مباحث العلم الذي
هو موضوعه لانه كما قال المصنف رحمه الله تعالى فيما كتبه على البديع اذا فاد الدال
على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا
به اذ الموضوع هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده يبحث
حينئذ عن احوال له اخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته به
فاذا بحث عن عنوانه والغرض انه معرفة البحث فيما علم ثبوته او فيما لم يعلم موضوعيته
فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا غير متوقف على اعتبارها
جزا من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهي الموجود فالبحث عن احوال غير الوجود
وحينئذ اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمعي فينبغي ان لا يبحث عن حجيته
شي منه لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنواني بل انما يبحث

فيما

فيما تحقق باسم الحجة عن احوال اخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا
عند التعارض او موخرا فالبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس
منه اى علم الاصول بل البحث عن حجية كل من هذه مسيلة من الفقه لان موضوعها
افعال المكلفين كما هو ظاهر في الاجماع وخبر الواحد واما في نفس القياس فعلى
تقدير انه فعل المجتهد كما سنبينه عليه قريبا ومحمولها التي هي حجة الحكم الذي
هو معنى قولنا ان احدهذه حجة انه يجب العمل بمقتضاه ولا ريب في ان هذا
حكم شرعي وهذا هو الموعود بذكره قبيل المقدمة وهو اى وما ذكرنا من
ان البحث عن حجية القياس مسيلة فقهية لا اصلية انما ياتي في القياس
على تقديره كونه فعل المجتهد كما هو ظاهر اكثر عباراتهم عنه كما سياتي اما على
انه المساواة الكاينة في الحكم في الاصل والفرع الحاصلة عن تسوية الله تعالى
بين الاصل والفرع في العلة المثيرة لذلك الحكم وهو الصحيح كما سياتي ايضا
ان شا الله تعالى فليست القضية المذكورة التي هي القياس حجة مسيلة
اصلا نحو بلا على ان المسيلة اصطلاحا حكم خبري نظري او حكم نظري من
العلوم الموضوعة لانها اى هذه القضية حينئذ ضرورية دينية بمعنى انه
متى علم ان معنى القياس المساواة المذكورة قطع بالضرورة من الدين بانه يجب
العمل بمقتضاه من غير نظر وتوقف هذا الحكم على الاطلاع على ان مفهوم الاسم
ذلك لا ينافي الضرورة المذكورة ولكن على هذا لا يكون ضرورة دينية مطلقا
بل عند البعض دون البعض ومن ثمة لم يكفر منكرها ويطرقه ان الضروري
الديني ما هو بحال لا يتطرق اليه من اهل الملة الشك ويستوي في معرفته
جميع المكلفين منهم ويكفر منكر مقتضاه كوجوب الصلاة فالاظهر ان هذه
ليست بضرورية دينية على ان احكام الشرع وخصوصا على قاعدة الاشاعرة
لا يعرف شي منها الا بالدليل السمعي فهي كلها نظرية الا انه لما كان بعض منها
بما ذكرناه من الوصف اشبه الضروري فسمي به ورتب عليه اكفار منكره وحكم هذه
القضية ليس كذلك لانه يتطرق اليه الشك من بعض العقلا ومنع صحته غير واحد
من المعدودين من علما الملة ولم يكفر بذلك فالوجه انها مسيلة كما انها مسيلة
ايضا اذا فسرت المسيلة اصطلاحا بما هو اعم من الحكم النظري والضروري لكنها
ليست باصلية بل كلامية كمسيلتي كون كل من الكتاب والسنة حجة كما مشى
عليه المصنف فيما كتبه على البديع واليه يشير ايضا ما في التلويح فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام
ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة كذلك قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة
بمنزلة البديهي في نظر الاصول لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم كما بينا كالقراة الشاذة

وخبر الواحد انتهى فظهر ان هذه الابحاث ليس محلها هذا العلم بالذات عملا في
عموم النكرة في النفي فانه اي العموم حال اي عرض ذاتي للدليل كما تقدم و النكرة
مع قطع النظر عن عمومها وعدمه مما يتحقق باسم الدليل اذ لا بد ان تفيد حكما
ما فالبحث عن وجود الموضوع في حد ذاته اولى ان لا يكون منه وانما قيد بالبسيطة
وهي التي يطلب بها وجود شيء لشيء من باب البحث عن حال الموضوع وقد عرفت
انه من مسايل العلم هذا وقولهم في تعليل كون التصديق بهلية ذات الموضوع
جزا من العلم ما لم يثبت وجوده كيف يثبت له الاحكام يقتضي التوقف
اي توقف البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود على اثبات الوجود له اذا كان
نظريا لا كونها اي لا انه يقتضي كون القضايا الباحثة عن هلية الموضوع له
من مسايل العلم الذي جعل موضوعه ما اثبت وجوده كيف وكون الشيء موضوعا ابن
امر زايد على وجوده فاني يتحقق الشيء موضوعا للعلم دون ان يتحقق باحد الوجود
بل باحدهما يتم كونه موضوعا ثم ينظر في احوال اخر له كذا افاده المصنف فلا
جرم ان في السعا وغيره ان التصديق بوجود الموضوع من المبادي التصديقية
لا انه من اجزا العلم ثم اعلم ان كون الموضوع هو الادلة السمعية من الحيثية
المذكورة كما مشى عليه المصنف هو طريق الامدي وصاحب البديع وغيرهما
وهو المشهور وقيل هي والترجيح والاجتهاد لانه يبحث عن اعراضها فيه ورد الى المشهور
بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند
التعارض او تساقطها به لعدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادلة انما
يستنبط منها الاحكام المجتهد وحاصله ان المقصود بالذات احوال الادلة
من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها واستنباطها
منها فتكون هي موضوع العلم بالحقيقة والبحث عن الترجيح والاجتهاد راجعا
اليها وقيل الادلة والاحكام وصححه صدر الشريعة ثم المحقق التفتازاني لانه
يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة وهي اثباتها الحكم والعوارض الذاتية
للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة وحقق هذا المحقق ذلك بانا راجعنا الادلة
بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية
اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها
الى احوال الاحكام فجعل كليهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غايته ما في
الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال انتهى
ولقايل ان يقول في دعوى التحكم نظر فان البحث بالذات انما يقع في هذا
العلم عن احوال الادلة من حيث كونها مثبتة للاحكام واما البحث عن احوال
الاحكام فلم يقع الا باعتبار كون احوال الاحكام ثمرة احوال الادلة ولا خفاء
في ان ثمرة الشيء امر تابع له متفرع على تحققه لا انه اصل مثله فذكرها فيه للاحتياج
الى تصورها ليتمكن من اثباتها او نفيها لا لكون الاحكام موضوعة له ايضا فاذا

عرف هذا فاعلم ان المصنف فرع على هذا القول الاخير ما اشار اليه بقوله وعلى
قول من ادخل الاحكام الشرعية مع الادلة السمعية في الموضوعية لهذا العلم
اذ يبحث عنها اي الاحكام الشرعية فتكون موضوعة كلتيهما من الحيثيتين
المشار اليهما لا يبعد ادخال المكلف الكلي ايضا معهما في الموضوعية لهذا
العلم اذ يبحث عنه اي المكلف الكلي فيه من حيث يتعلق به الاحكام المذكورة
كما اعتبرت الادلة والاحكام موضوعا له لانه يبحث فيه عن عوارضها الذاتية
من الحيثيتين المذكورتين بعين المكلف الكلي ايضا موضوعا معهما لانه
يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من الحيثية المذكورة فقد وضع له
الحنفية اي جعلوه في كتبهم الاصلية موضوعا بمعنى واحوال العارضة له
ايضا في ترجمة العوارض السماوية له وهي ما ليس للعبد فيها اختيار والمكتسبة
اي والعوارض التي كسبها العبد او ترك ازالتها لبيان كيف تتعلق به الاحكام
وانما قيد جعلهم المكلف الكلي موضوعا بقوله معنى لانهم انما سموه من بحثهم عن
اهليته للحكم واذا كان كذلك فلو ذهب ذاهب الى هذا القول لكان هذا الصنيع
منهم كالشاهد له ولا سيما اذا كان خفيا لكنه لم يذهب اليه ذاهب فيما علمه
العبد الضعيف غفر الله تعالى له بل صدر الشريعة الذاهب الى ان موضوع
هذا العلم الادلة والاحكام مصرح بان دراج المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
الذي هو المكلف والاهلية والعوارض المذكورة تحت القضية الكلية التي
هي احدى مقدمتي الدليل على مسايل الفقه المسماة بالقواعد لاختلاف
الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها كاندراج
المحكوم به الذي هو فعل المكلف تحتها ايضا لان الاحكام تختلف باختلاف
افعال المكلفين لكن عليه ان يقال ان كان هذا موجبا لعدم جعل المكلف
الكلي من الحيثية المذكورة موضوعا ومانعا منه فكذلك الاحكام لامكان
اندراج اعراضها في مباحث اعراض الادلة كما ذكرنا فجعلها موضوعا دون
تحكم ويجاب عنه بان في جعل المكلف الكلي من الحيثية المذكورة موضوعا
مانعا لما عرف من ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية واحوال
المكلف الكلي التي هي العوارض المذكورة ليست بذاتية له كما سيصرح المصنف
به عند افاضته في الكلام فيها والاهلية وصف عنوانى له وقد عرفت ان
مقتضى الدليل خروج البحث عن عنوان الموضوع عن مباحث العلم الذي هو
موضوعه فلا يكون البحث عنها في هذا العلم دليلا على ان المكلف الكلي
موضوعه فالتحقيق ان البحث عن هذه الامور من باب التتميم بذكر التوابع
واللواحق وكيف لا ومنها ما ليس بعارض للمكلف مع قيام هذا الوصف به
كالصغر ومنها ما هو افعال المكلفين كالسفر والاكراه والهزل والخطا
فالمباحث المتعلقة بها مسايل فقهية بلا ريب لان موضوعاتها افعال

ومحمولاتها الاحكام الشرعية وهذا كله مما سنح للعبد الضعيف والله سبحانه اعلم
ثم اخذ المصنف في استيناف بيان تحقيق لما في الواقع من امر الموضوع فقال
واذا كانت الغاية المطلوبة الحصول لواضع علم لتحصيلها لا تترتب الا على
البحث عن احوال اشياء كانت تلك الاشيا الموضوع لذلك العلم المطلوب لتلك
الغاية كما لو ترتبت غايات على جملة من احوال شئ واحد حيث يكون ذلك
الشئ الواحد موضوع علوم مختلفة مقصودة لتلك الغايات المختلفة يختلف
ذلك الشئ الواحد الذى هو الموضوع فيها اى تلك العلوم بالحيثية التى تعددت
بها موضوعيته وان كان واحدا بالذات فيكون كونه موضوعا للعلم من حيث
انه يبحث عنه من جهة كذا غير كونه موضوعا لعلم اخر من حيث انه يبحث عنه من
جهة غير تلك الجهة فجاءت موضوعات العلوم منها ما هو امر واحد من حيثيتين
لعلمين ومنها ما هو امور متعددة من حيثية واحدة لعلم واحد لان الموجب
لانفصال الموضوعات تمايز الغايات عند ملاحظتها كما تقدم ولا مانع يمنع شيئا
من هذه الامور ومن ثمة اى ومن ان الغاية المطلوبة اذا ترتبت على اشيا كانت
هى الموضوع لذلك العلم الذى يثمر تلك الغاية استنبعته اى الغاية المطلوبة
الموضوع ان كان تابعا لها ذهنا فى التصور وان كان حصولها خارجا تابعا لحصوله
كما سلف بيانه ولما لزم من هذا انه لو ترتبت الغاية المطلوبة على اشيا ليس بينها تناسب
ان تكون موضوع علم تلك الغاية اشار الى التزام هذا اللازم وحقيته وان صرح
غير واحد بان الموضوع اذا كان اشيا يشترط تناسبها فى ذاتى او عرضى كما تقدم
ذكره فقال ولزوم التناسب بين الاشيا التى هى موضوع علم على الوجه المذكور
بسبب ان الغاية المطلوبة انما ترتبت عليها امر اتفاقى وهو ان اتفق ان لا
يترتب غاية يعتد بها على اشيا الا اذا كانت متناسبة لا لزومى اذ لا دليل
على ذلك وحينئذ فنقول ان اتفق ترتب الغاية المطلوبة على امور متناسبة
فذلك وكانت هى الموضوع ولو اتفق ترتبها اى الغاية المطلوبة على امور
مع عدمه اى عدم تناسبها اهدر اى التناسب من الاعتبار فى صحة موضوعية
تلك الامور حتى كانت هى الموضوع لذلك العلم المثمر لتلك الغاية ومن ثمة لما
قرر المحقق الشريف وجه تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات على المنوال
المتداول كما اشرنا اليه قال وهذا امر استحسنوه فى التعلم والتعليم والا فلا
مانع عقليا من ان يعد كل مسئلة علما براسه وتفرد بالتدوين ولا من ان
يعد مسايل غير متشاركة فى موضوع واحد سوا كانت متناسبة من وجه اخر
او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين وبحسب اتفاق الترتب اى ترتب
الغايات على ما ترتبت عليه من البحث عن احوال شئ او اشيا كانت العلوم متباينة
اذا تباينت موضوعاتها ومتداخلة اذا كان بين الوصفين خصوص وعموم فيكون
الاخص داخلا تحت الاعم كعلمى الحديث والاصول الا فى لزوم عروض عارض

المباين للاخر فى البحث فانه حينئذ لا يكون ذانك العلمان متباينين وان
كان موضوعاهما متباينين بل نقول متداخل مع التباين حيثية العلوم
التى موضوعها متباينة بهذا الاعتبار وللعموم الاعتبارى فى ذلك الموضوع
العارض عارضية لذلك الموضوع المباين له فيندرج العلم العارض لموضوعه
ذلك العارض على سبيل اللزوم له تحت العلم الخاص ذلك العارض بموضوعه
كالموسيقى اى كعلم الموسيقى بضم الميم وكسر السين المهملة والقاف وهو لفظ يونانى
معناه تاليف الالحان موضوعه النغم ويندرج علم الموسيقى تحت علم الحساب
وموضوعه اى والحال ان موضوعه العدد وانما اندرج علم الموسيقى تحت علم الحساب
مع تباين موضوعيهما كما قيل اذ كان البحث فى النغم عن النسب العددية العارضة
للنغم على سبيل اللزوم وهى عارض خاص لموضوع علم الحساب والحاصل ان العلمين
انما يكونان متباينين لا يدخل احدهما تحت الاخر بسبب تباين موضوعيهما
اذا لم يكن موضوع احد العلمين مقارنا لاعراض ذاتية خاصة بموضوع الاخر اما
اذا كان موضوع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية خاصة بموضوع الاخر فانه حينئذ
يدخل العلم المقارن موضوعه ذلك تحت ذلك العلم الاخر كموضوع الموسيقى والحساب
فان موضوع الموسيقى النغم من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف
اى لتاليف النسب والنغم فى الكيفيات المسموعة فلولا هذه الحيثية لكان جزءا
من الطبيعى لكن النسب العددية اعراض خاصة للعدد الذى هو موضوع علم
الحساب فيكون علم الموسيقى تحت علم الحساب مع تباين موضوعيهما لان النغم
اذا بحث فيها عن النسب العددية فلا بد وان يعتبر فيها ضرب من التعدد
فكانها فرضت عددا مخصوصا فيندرج بهذا الاعتبار تحت العدد الذى هو موضوع
علم الحساب فظهر ان الاستثنا المذكور من قوله كانت متباينة وانه لو اخره عن
متداخلة ليتصل الاستثنا به لكان احسن وان قوله للاخر متعلق بعروض لا
بالمباين ثم جملة القول فى هذا المقام ان العلوم اما متداخلة او متناسبة او متباينة
وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها متداخلة
بان يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الاخر او موضوع احدهما من
حيث يقارن اعراضا خاصة بموضوع الاخر سميت العلوم متداخلة وسمى العلم
الخاص موضوعا تحت العلم العام وان كان الموضوعات متداخلة فان كانت واحدة
لكن يتعدد بالاعتبار او كانت اشيا لكنها لا تشترك فى البحث او تندرج تحت
جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة والله تعالى اعلم ثم من الخواص المستفادة
من المصنف تعقبا لكثير مما اشار اليه بقوله واعلم ان المراد فى اوايل الكتب
المدونة فى العلوم قبل الشروع فيها كلا من الحد والموضوع والغاية لتحصيل
البصيرة لا يخرج عن استدراك الا من حيث التسمية باسم خاص ولم يرد به لذلك
وقد بين ذلك فيما كتبناه عنه من الحواشى فقال اعلم ان ذكر هم الامور الثلاثة

اعنى التعريف والتصديق بالموضوع والغاية لايخ عن استدراك لان التعريف ان
اخذ فيه الموضوع عنوباحث عن احوال كذا اعنى عن افراد التصديق بالموضوع
لانه لايستلزمه اذ يعلم منه ان كذا الذى المذكور باسمه هو المبحوث عن احواله
وهذا هو عين العلم بان موضوعه ماذا نعم لايعلمه من حيث هو يسمى بلفظ الموضوع
وذلك غير مخل بالمقصود من ذكر الموضوع فى اوايل العلوم وهو حصول البصيرة
او مزيدها لانها انما تترتب على معرفة خصوص ما يبحث فى هذا العلم عن
احواله لايفيد كونه يسمى بلفظ مخصوص فانا لو لم نسمه بخصوص اسم سوى ان
كذا هو المبحوث عن احواله فى العلم حصل المقصود وان لم يوخذ فى التعريف الموضوع
استلزم معرفة غايته لانه لابد من المميز وهو فى رسم مفهوم العلم بين الاجنبية
الغاية كتعريف المواقف علم يقتدر معه على اثبات العقايد فان ملكة اثباتها
هى الغاية المقصودة اولا وان كان يقال غايته الترقى فى التقليد الى الايقان
بالعقايد وقمع المبطلين والدرجات عند الله تعالى فهى غاية الغاية وهذا كما يقال
غاية اصول الفقه حصول اهلية الاجتهاد مع انه يتاتى فيه جميع ما ذكرنا ولو سلم
ان ما ذكرنا هو الغاية ابتداء فالعلم به لازم العلم بالغاية الاولى اذ يلزم كونه ذا ملكة
اثبات العقايد فتحصل ان تعريف العلم من جهة الموضوع وهو حده لاحاجة معه
فى تحصيل البصيرة المستفادة من معرفة غايته الى افراد تصديق بها نعم يحتاج
اليهما فى افادة لفظ اصطلاحى هو اسم الموضوع والغاية لكنهم لم يقصدوا ذكره
لهذا الغرض بل لما ذكرنا وليزداد جد الطالب فى الغاية انتهى نعم فى شرح المواقف
للمحقق الشريف واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما للمعلومات
بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك اذ كان تعريفا
للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد يلاحظ الموضوع فى التعريف
كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو غير قادح ايضا فى هذا الذى
افاده المصنف رحمه الله الامر الثالث من الامور التى مقدمة هذا الكتاب عبارة
عنها المقدمات المنطقية ونسبها الى المنطق لانها منه وقوله مباحث النظر
عطف بيان او بدل منها ما جعله جمع من الاصوليين كالامدى ومن تابعه لها اى لهذه
المباحث مبادى كلامية لان هذه النسبة تفيد الاختصاص ظاهرا وعلم الكلام
غير مختص بها بل الكلام فيها اى هذه المباحث كغيره من العلوم الكسبية فى الحاجة
اليها لاستواء نسبتها اى هذه المباحث الى كل العلوم الكسبية فى كونها الة لها
وهو اى بيان الاستواء المذكور انه اى الشان لما كان البحث عرضا ذاتيا للعلوم
لعروضه لها بلا واسطة فى الثبوت فى نفس الامر وهو اى البحث الحمل بالدليل
وهذا اوجز ما قيل فى تعريفه مع الجمع والمنع وصحته اى الدليل بصحة النظر وفساده
به اى وفساد الدليل بفساد النظر كما سيظهر وجب التمييز بين النظر الصحيح
والنظر الفاسد ليعلم بمعرفتها خطا الطالب من صوابها فان خطاها من فساد

دليلها

دليلها الناشئ عن فساد النظر وصوابها عن صحة دليلها الناشئ عن صحة النظر
فاذا عرف حال النظر عرف حال الدليل عرف حال ما ادى اليه فاذن لابد من معرفة
كل من النظر وقسميه والدليل وما يفيده من العلم والظن لتوقف معرفة
حال المطلوب على هذه الامور سواء كان المطلوب من المطالب الاصلية او
الكلامية او غيرهما فجعل هذه الامور مبادى كلامية للاصول ليس باولى
من العكس مثلا وقد صرح بذلك الامام الغزالى فى المستصفى حيث قال
ان المقدمة المشتملة على هذه المباحث ليست من جملة اصول الفقه ولا من
مقدماته الخاصة به بل هى مقدمة العلوم كلها وحاجة جميع العلوم النظرية
الى هذه المقدمة كحاجة اصول الفقه انتهى نعم لاباس بما ذكره المحقق الشريف
من ان الحق ان اثبات مسايل العلوم النظرية يحتاج الى دلايل وتعريفات
معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية
او يتقوى بها فهى يحتاج اليها تلك العلوم وليست جزءا منها بل هى علم على حيالها
وعلم الكلام لما كان رييس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسبت اليه هذه
القواعد المحتاج اليها فعدت مبادى كلاميه للعلوم الشرعية انتهى فان حاصل
هذا ان هذه الاضافة ليست للتخصيص بل لاتفاق سبق وقوعها مبادى
للكلام لتقدمه فى الاعتبار والشرف على ما سواه والشى يضاف الى غيره بادنى
ملابسة على ما عرف فى العربية والسبق من اسباب الترجيح وحيث يظهر ان
المراد هذا فلا باس ذلك ثم نقول استطرادا وليس فى الاصول من الكلام الا
مسيلة الحاكم فانها من العقايد الدينية وما يتعلق بها من مباحث الحسن
والقبح لكون ذلك وسيلة الى ما هو من العقايد الدينية فيلتحق بها فى كونها
من مسايل الكلام ونحوه اى هذا المذكور كمسيلة المجتهد يخطى ويصيب ومسيلة
يجوز خلو الزمان عن مجتهد وما ضاهاهما وهذه المذكورات من المقدمات
لهذا العلم لا منه تتوقف عليها اى معرفتها وزيادة بصيرة لمعرفة بعض مقاصد
هذا العلم يذكر فيه لذكر هذا الغرض وليس ذكرها فى اثناء المقاصد لمناسبة حسنة
ثمة كما هو غير خاف على المتامل بمانع من كونها من المقدمات وقد عرفت ان
مقدمة العلم غير محصورة فى حده وغايته والتصديق بموضوعه بل اذا وجد
لهذه الامور مشارك فى افادة البصيرة كان منها وساغ ذكره مع هذه الامور
فيها ثم لا يصح ان تكون هذه المذكورات من مبادى هذا العلم على اصطلاح
المنطقيين لانها عندهم ما يبدا به قبل المسايل لتوقفها عليه وهى معدودة
من اجزاء العلم عندهم على ما هو المشهور وهذه المذكورات ليست كذلك ويصح
ان تكون مبادى له على اصطلاح الاصوليين وان لم تكن منه لان المبادى
عندهم ما يتوقف عليه مسايل العلم او الشروع فيه على بصيرة فمنها ما هو من اجزائه
ومنها ما ليس من اجزائه كهذه المذكورات فهى عندهم اعم منها عند المنطقيين

وحينئذ تجعل هذه من المقدمات لامن المبادى على اصطلاح المنطقيين وجعلها
من المبادى على اصطلاح الاصوليين اختلاف مبنى على تفسير المبادى ليس الا
ولما انقسم الدليل الى مايفيد علما قطعيا ولم يذكره لدلالة تقسيمه عليه اعنى
قوله وظنا ميزا اى العلم والظن بما يفيد تصور كل على حدة ثم اذ وجب التمييز
وتمامه اى والحال ان تمييز تمام الشئ من غيره على ماينبغى قد يكون ايضا
بالمقابلات اى بذكر المقابلات للشئ وذكر معناها مع ذكر ذلك المميز فان
فى ذلك امانا من وهم الاشتباه وزيادة جلا لبيان المتقابلات والاشباه ومن
ثمة قيل وبضدها تتبين الاشيا فلا علينا ان نانى بمميز كل ثم بالمقابلات
وبيان معناها وماله مناسبة بالمقام وتقدم الكلام فى هذه الجملة على بيان
الدليل ومايتبعه لكون العلم والظن هما المقصودين بالذات من الدليل
وان كان سابقا تقديمه عليهما ومن ثمة قدمه بعضهم عليهما لكونه وسيلة
اليهما والوسايل قد تقدم على المطالب فالعلم حكم لا يحتمل طرفاه نقيضه عند
من قام به لموجب اى ادراك لنسبة موجبة او سالبة بين محكوم او محكوم عليه
لا يحتمل ان نقيض ذلك الادراك عند المدرك كاين لموجب فحكم شامل للعلم القطعى
والظن والجهل وماكان من اعتقاد المقلد حكما ولا يحتمل طرفاه نقيضه عند من
قام به اى لا يجوز الحاكم به تعلق نقيض ذلك بطرفيه فى نفس الامر مخرج للظن سوا
كان عن دليل ظنى او تقليدا وجهلا مركبا لان الظن حكم يحتمل طرفاه نقيضه فى
نفس الامر فى الحال او فيه وفى المال عند الظان ولموجب بكسر الجيم اى من حس
او عقل او برهان او عادة مخرج للجهل المركب مطلقا والاعتقاد المقلد مطلقا لان
كلا منهما ليس بمستند لموجب فدخل تحت هذا الحد العلم العادى وهو ما موجبه
العادة وهو فعل المختار على سبيل الدوام كعلمنا بان الجبل الذى شاهدناه فيما
مضى حجرا انه فى حال غيبتنا عنه حجر اى لم ينقلب ذهبا ايضا لانه يصدق على هذا
العلم انه حكم لا يحتمل طرفاه نقيضه وهو الحكم بكونه ذهبا فى نفس الامر عند نا
لموجب وهو العادة المستمرة بان ما شوهد حجرا فى وقت فهو كذلك دايما وان كان
كون الجبل ذهبا فى هذه الحالة ممكنا لذاته لان امكان كون الجبل ذهبا فى هذه
الحالة لا يمنع الجزم نقيضه اى كون الجبل ذهبا وهو الحكم بكونه حجرا فى هذه الحالة
فى نفس الامر عن موجبه اى هذا الجزم المذكور اتفاقا فان الامكان الذاتى لا
ينا فى الوجوب بالغير فلا يظن ان الحد غير منطبق عليه فلا يكون جامعا واعلم
ان جعل نقيض كون الجبل حجرا كونه ذهبا وبالعكس تسامح مشهور وافقنا بهم فى
التقرير عليه لعدم الخلل فى المقصود والا فنقيض كون الجبل حجرا انما هو كونه
غير حجر وكونه ذهبا اخص من نقيضه ونقيض كونه ذهبا كونه غير ذهب وكونه حجرا
اخص من نقيضه هذا والحق ان امكان خرق العادة الموجبة لكون الجبل
السابق مشاهدته حجريته حجرا بان يصير ذهبا فى نفس الامر الان اى فى حال

العينية

العينية عنه هواى والحال ان الامكان المذكور ثابت فى هذه الحال فى حق الجبل
ومن ثمة كانت العادة قابلة للانخراق بكرامة ولى كما تنقله معجزة نبى ولو حلف
ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه يستلزم تجويز النقيض وهو ان يكون
ذهبا الان اى فى هذه الحالة اذا لوحظ النقيض فى هذه الحالة للامكان
وشمول قدرة القادر المختار والا كان ممتنعا امتناعا ذاتيا لكنه فى نفس
الامر ممكن امكانا ذاتيا والامكان الذاتى وان كان لا ينافى الوجوب بالغير
لكنه لا يلزم من عدم منافاته للوجوب بالغير عدم تجويز النقيض اذ ليس
كل جايز واقعا فلا يصدق التعريف المذكور على العلم العادى وانما قيد
كونه امكان خرق العادة حالتئذ مستلزما لتجويز النقيض حينئذ بملاحظة
النقيض وقتئذ لتوقف استلزام تجويزه على ملاحظته لان التجويز فرع
الملاحظة حتى يكون مذهولا عنه عند عدمها ثم حين ال الامر الى خروج العلم
العادى من هذا التعريف للعلم القطعى بواسطة انه يتاتى فيه تجويز النقيض
كما اقتضاه هذا التحقيق وقد فرض ان القطعى لا يتاتى فيه ذلك فالحق ان
العلم لذلك اى حال كونه لا يتاتى فيه تجويز النقيض ان يقال هو ما اى حكم لا
يحتمل موجبه التبدل كالعقل والخبر الصادق والحس فان كلا من هذه الموجبات
لا يحتمل التبدل اصلا كاستحالته عليها وحاصله انه ما موجبه لا يحتمل الخروج
عن كونه موجبا له فخرج العادى لان العادة تحتمل التبدل بخرقها كما ذكرنا هذا
غاية ما ظهر لى فى تقرير هذه الجملة وعليه ان يقال ما قالوا ان معنى احتمال
العاديات تجويز النقيض انه لو فرض وقوع ذلك النقيض بدلها لم يلزم من
ذلك محال لذاته لان الامور العادية ممكنة فى حد ذاتها والممكن لا يستلزم
شئ من طرفيه محالا لذاته ولا يخفى ان هذا جار فى جميع الممكنات الواقعة
لا اختصاص له بالعادية وان معنى عدم احتمال العلم للنقيض هو ان العقل لا
يجوز بوجه من الوجوه كون الواقع فى نفس الامر نقيض ذلك الحكم حينئذ وان
كان من الامور الممكنة لامكان اجتماع النقيضين وهذا ممنوع ثبوته فى العلوم
العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وغيرها فكما انه اذا شاهد حركة زيد
وبياض جسم لا يجوز العقل البتة فى ذلك الوقت كون زيد ساكنا والجسم اسود
بل يقطع بان الواقع هو هذا النسبة لا غير فالعلم العادى كذلك ويوافقه ما قال
شيخنا المصنف رحمه الله تعالى فى تقرير دليل التمانع من كتابه المسايرة انه لم
يوخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان
الاخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه انتهى فاذن لا فرق بين ان
يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين ان يعلم ذلك عادة فى التجويز العقلى ونفى
الاحتمال فى نفس الامر فلا يكون الحق ان يقال ما موجبه لا يحتمل التبدل نعم
العلم بالامور التى لا تقبل النسخ لذاتها كالعلم بوجوب وجود الواجب لذاته

وبامتناع شريكه ونحو ذلك لا يحتمل النقيض بالمعنى المذكور ولا يتأتى فيهما التجويز
العقلي للنقيض لكن التعريف المذكور لم يشترط فيه نفي كليهما على انه لو
اعتبر في القطعي نفي كليهما لادى الى انحصار القطعي اصطلاحا في العلم بالواجب
والممتنع لذاتيهما لا غير وليس كذلك قطعا كما يوميء ما ذكرناه عن المصنف انفا
بل قد ذكر صدر الشريعة وغيره ان العلما يستعملون العلم القطعي في معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال
الناشي عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا والاول يسمونه علم اليقين
والثاني علم الطمانينة والله سبحانه اعلم والظن حكم يحتمل اي يحتمل متعلقه
الذي هو طرفاه نقيضه عند الحاكم احتمالا لا مرجوحا يعني انه لو خطر بالبال
لحكم بامكانه ثم ان كان الحكم المذكور مطابقا للواقع فهو صادق والا فهو كاذب
وهو صنف من الجهل المركب على ما سيذكره المصنف قريبا ونوافقه عليه بعد
تقييده بما يجب تقييده به ان شا الله تعالى ثم قيل انما يسمى الحكم المذكور ظنا
اذا لم ياخذ القلب بالراجح ولم يطرح الاخر اما اذا اعقد القلب على الراجح وترك
المرجوح يسمى الراجح اكبر الظن وغالب الراي وهو غريب بل المعروف ان الظن هو
الحكم المذكور اخذ القلب به وطرح المرجوح او لم ياخذ ولم يطرح الاخر وان غلبة
الظن زيادة على اصل الرجحان لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم وهو اي والاحتمال
المرجوح اي ملاحظته هو الوهم ثم اعلم ان الشيخ حافظ الدين النسفي ذكر في
اوايل كشف الاسرار تقسيما يخرج منه تعريف العلم وغيره وقد اشار المصنف الى
نقض امور منه فلا باس ان نسوقه ليعلم ما هو محل التعقب منه عند تعرض
المصنف له واذا احلنا عليه تقع حوالتنا عليه رايجة قال رحمه الله اعلم ان
حكم الذهن بامر على اخر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق وتقليد ان طابق ولم
يكن لموجب وعلم لو كان لموجب عقلي وحسي او مركب منهما فالاول بديهي ان
كفى تصور طرفيه لحصوله والا فكري والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالمتواتر
والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فشك ان تساوي طرفاه والا فالراجح
ظن والمرجوح وهم انتهى فصرح بان كلا من الوهم والشك حكم كما ذكره جمع من المتاخرين
وليس كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فلا جرم ان قال المصنف معرضا
به والحكم فيه اي الوهم باستحالته اي الحكم بالنقيضين للشي الواحد في حالة
واحدة للاتفاق على الحكم بالطرف الراجح مع الحكم بالطرف المرجوح على هذا
القول واللازم باطل فالملزوم مثله بل هو من قبيل التصورات الساذجة
والشك عدم الحكم بشي نفيا واثباتا للشي بعد الشعور بذلك الحكم الذي بحيث
يعرض لمنسبه ذينك الطرفين بعد تصورهما وتصورها التصور الساذج والشعور
اول مراتب وصول النفس الى المعنى من غير وقوف على تمامه وهذا اشترط ان
يكون عدم الحكم المذكور التساوي اي تكون متعلقة من حيث هو يحتمل

كلا

كلا من النفي والاثبات على حد سوا عنده من يجيب بحكم وهو المنصور المذكور وعلى
هذا فقوله بعد الشعور من باب التصريح باللازم ايضاحا ومن ثمة لم يصرح به
غير واحد فيخرج عن الشك بواسطة لزوم الشعور المذكور له احد قسمي الجهل
البسيط وهو عدم الحكم بشي مع عدم الشعور بذلك الحكم عما من شانه ان
يكون حاكما فان من الجهل البسيط ما يكون كذلك كما في خالي الذهن واما
القسم الاخر الذي هو قسيم هذا فهو عدم الحكم بالشي مع الشعور بذلك
الحكم لا يتحقق الا اذا كان ذلك المشعور به طرفاه سوا او مرجوحا بالنسبة
الى طرفه الاخر فيخرج حينيذ باشتراط التساوي احد فردي هذا القسم
ايضا وهو الوهم هذا ولقايل ان يقول هذه العبارة تشير الى انه لا قسم
للجهل البسيط وراء هذين القسمين وهو خلاف صريحهم واشاراتهم فقد
عرفوه كما في المواقف وغيره بعدم العلم عما من شانه ان يكون عالما وقال
الامدي والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا وان
لم يكن صفة اثبات وليس الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا للشك ولا
للظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه
عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم
واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة ويمكن الجواب
عنه بانه لما كان من الجهل البسيط قسمان بينا ولهما جنس الشك اعني عدم
الحكم بشي ثم منهما بعد ذلك ما لا ينطبق تعريف الشك عليها اصلا ومنهما
ما ينطبق على بعض افراده وقسمان لا بينا ولهما جنس الشك اصلا وهما
كل من الحكم الجازم الغير المطابق والحكم الراجح الغير المطابق اذا لم يقترنا
باعتقاد كونهما في الواقع كذلك توفرت العناية على التنبيه على خروج ذلك
القسم المشارك له في الجنس المرتفع عن انطباق التعريف عليه اصلا ولم
ينبه على خروج القسمين الاخرين للعلم بخروجهما بمعنى عدم دخولهما اصلا
على انه قد كان الاولى ان يقول فخرج بعض اقسام الجهل البسيط بتناول
الوهم كما ذكرنا والجهل المركب الحكم غير المطابق للواقع وينبغي ان يزاد مع
اعتقاد مطابقته والا لكان غير مانع لصدقه على البسيط فان الحكم غير
المطابق اذا لم يقترن باعتقاد مطابقته جهل بسيط لصدق تعريفهم اياه
بعدم العلم عما من شانه ان يكون عالما عليه فان الظاهر ان المراد ما لعلم
الجازم الثابت المطابق وكما يصدق عدم العلم بهذا المعنى بانتفا جميع
هذه الامور يصدق بانتفا بعضها وقد ظهر من هذا ان دعوى الامدي
ان البسيط يجامع المركب ممنوعة للمعاندة بينهما في جز المفهوم ولم يشترط
عن في الحكم الذي هو جنس الجهل المركب جزما كما شرط في المواقف حيث
قال هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومشى عليه في شرح المقاصد

لان الظن غير المطابق ليس سواه اى سوى الجهل المركب والجزم مخرج له فلا يكون التعريف جامعا لكن عرفت انه انما يكون الظن غير المطابق جهلا مركبا اذا اعتقد مطابقته والا فهو بسيط وبهذا يعرف انما فى الكشف من ان حكم الذهن بامر على امر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق محمول على بيان بعض ماصدقات الجهل البسيط ثم قد ظهر من هذه الجملة ان اللايق ان يكون ما فى المواقف تعريفا للجهل البسيط تعريفا لمطلق الجهل الصادق على البسيط والمركب واما مما فيما ذكرنا فلا جرم ان فى التلويح وهو اى الجهل عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض مركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور انتهى ثم انه ما سمى الجهل المركب مركبا لان كونه اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه جهل بذلك الشئ واعتقاده انه اعتقاد الشئ على ما هو عليه جهل اخر وقد تركبا معا وقد يتركب من ثلاثة كقول ابى الطيب

ومن جاهل بى وهو يجهل جهله ‧ ويجهل علمى انه بى جاهل

واما التقليد فليس من حقيقته ظن فضلا عن الجزم كما قيل وقد عرفت ان قايله صاحب الكشف لان التقليد كما سياتى هو العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها فاين الظن فضلا عن الجزم بل قد يقدر المقلد عليه اى على ظن ما قلد فيه اى على اكتساب ظن به اذا كان المقلد قريبا من رتبة الاجتهاد لوجود اهليته فى الجملة لاكتساب ذلك من الادلة فانه بعد فرض انه قلد غيره فى ذلك الحكم لا تخرجه هذه الحالة بالنسبة الى هذه الواقعة عن كونه مقلدا كما فى غيرها مما لم يقدر فيه على ظن حكم ما قلد فيه غيره وقد لا يقدر المقلد مطلقا على اكتساب ذلك اما القريب فلتعارض الامارات عنده من غير ترجيح او لغير ذلك واما البعيد فلعدم الاهلية لاكتسابه من الدليل وغايته اذن اى وغاية المقلد اذا قلد المجتهد فى حكم شرعى حالة كونه غير قادر على اكتساب جزم او ظن بذلك الحكم من الدليل حسن ظنه اى المقلد بمقلده بفتح اللام وذلك بان يعتقد انه لم يقله عن هوى وانما هو الحكم الذى ادى اليه اجتهاده بعد افراغ الوسع فى طلب الحق فى ذلك ولا بدع فى ذلك بل هو متعين وقد يكون اى يوجد التقليد لمن هو اهل له ولا ظن اى والحال ان لا ظن عند المقلد للحكم الذى ذهب اليه مقلده اصلا بل قد يقلده مع علمه اى المقلد انه اى مقلده مفضول فيما قلده فيه ويقدم على تقليده والحالة هذه لكونه مسقطا للواجب لان الجمهور على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل كما سياتى ثم هذا كله شئ وقع فى البين فليرجع النظر الى تعريفى العلم والظن المذكورين فنقول وخرج التصور عن العلم والظن بواسطة جعل الجنس فيهما الحكم وهذا يفيدك ان المراد لم يدخل التصور باقسامه فيهما لان حقيقة الخروج بالدخول ولم يوجد ولا ضير فى كون

الخروج مرادا به المنع من الدخول فانه بهذا المعنى مجاز مشهور ثم هذا الخروج على الاكثر اى على قولهم ان العلم والظن من باب التصديق اصطلاحا منهم على ذلك لا لاعتبار الموجب اى لا لانه انما خرج التصور عن العلم والظن لذكر الموجب فى التعريف لانه ليس بمقتض لذلك ويقال فى تعريف العلم ايضا صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وانما لم يذكره للعلم به مما تقدم مع شهرته وهذا معزو الى الشيخ ابى منصور الماتريدى وقال ابن الحاجب وغيره انه اصح الحدود وفى المواقف وهو المختار فصفة اى معنى قايم بمحله يتناول العلم وغيره وتوجب اى تستعقب بخلق الله تعالى عادة لمحلها الذى يتصف بها وهو النفس تمييزا بين الامور يخرج الصفات التى توجب لمحلها تميزا عن الغير لا تمييزا وهو ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان والاسود بسواده ممتاز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزا عن غيرها على قياس ما مر ويوجب لها ايضا تمييزا لمدركاتها عما عداها ان يجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها ويميزها عما سواها فظهر ان معنى الايجاب ما يصح قولنا اذا وجد وجد ولا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه يعنى انه غير قابل له ونقيض هذا التمييز عليه على وجه يطابق الواقع يخرج الصفات الادراكية التى توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفا والجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه فى المستقبل على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وفى شرح المقاصد وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز انتهى والتقليد لانه يزول بالتشكيك وفى شرح المواقف بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وتحصل هذا كما قال المحقق الشريف فى شرح المواقف ان العلم صفة قايمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولاشارة ان تمييزه انما هو لشئ يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض انتهى لكن على هذا القايل ان يقول فلا حاجة الى التجوز بالتمييز عن متعلقه ولا الى تقدير متعلقه مسندا اليه لا يحتمل على انه لا فرق فى الحاصل بين ان يكون مسندا الى متعلقه مرادا به ما قدمناه او اليه نفسه حقيقة بمعنى انه غير قابل له ونقيضه بدله على وجه يطابق الواقع قال الفاضل سيف الدين الابهرى وهذا كما يقول المتكلمون تارة ماهية

الممكن قابلة لوجودها وتارة وجود الممكن قابل لعدمه ومآل العبارتين واحد
ثم هذا الحد بناء على التصديق اليقيني والتصور كما اشار اليه بقوله تمييزا
الى التصور في حد العلم اذ لا نقيض للتصور على ما هو المشهور بناء على ان
النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات
كمفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ
فحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا واذا لم يكن للتصور نقيض
صدق بانه متعلقه لا يحتمل النقيض بوجه ايضا فاذا تصورنا ماهية الانسان
وحصل في ذهننا صورة مطابقة لها فالتمييز هنا هو تلك الصورة اذ بها تمتاز
وتنكشف الماهية ولا يحتمل نقيض ذلك التمييز اذ لا نقيض له وعلى هذا فالعلم
بالانسان ليس تلك الصورة بل صفة توجبها ولا يقال فعلى هذا جميع التصورات
علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة
اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة
انسان فتلك الصورة صورة الانسان والعلم به تصوري والخطأ انما هو في
حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي
تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة في
احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال والى معنى هذا اشار بقوله
وعدم المطابقة للواقع في تصور الانسان حيوانا صاهلا لان الانسان في
الواقع حيوان ناطق لا صاهل انما هو الحكم العقلي المقارن لتصور الانسان حيوانا
صاهلا لا بان الصورة المتصورة للانسان حيوانا صاهلا لا غير اما الصورة الحاصلة
في الذهن التي العلم بها تصوري فلا تحتمل غيرها اي غير نفسها وفي هذا التعريف يرد
ما في حاشية المحقق التفتازاني على شرح القاضي عضد الدين مختصر ابن الحاجب
تعقبا للقول بان معنى لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لان نقيض الشئ
رفعه وسلبه ففيه مشابهة الحكم والتصديق من ان هذا يبطل كثيرا من قواعد
المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل
الانسان حيوانا صاهلا لا اللهم الا ان يقال انه ليس بتمييز انتهى نعم ان قيل المتناقضان
هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا
واما في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه فيوجد في
التصورات ايضا كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ ثم ايا ما كان فالمراد بالتصور الداخل في
الحد المذكور ما ليس متعلقه محتملا للنقيض فلا يضر ما هو الواجب من خروج الوهم
والشك من العلم كما تقدم ثم هذا بناء على ان ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم
كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري واما من لم ير ذلك وهم جمهور المتكلمين
فيعتبر التمييز بقوله بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس

الظاهرة وهي الامور العقلية كلية كانت او جزئية بناء على ان المراد بالمعاني
ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة
فانها تفيد تمييزا في الامور العينية ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا
الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات هذا وقد تعقب المحقق
الشيخ ولي الدين الملوي هذا التعريف بانه تعريف للقوة العلمية والائمة
متفقون على ان العلم اما تصور واما تصديق ضروري ومطلوب وليس ذلك
نفس الصفة بل اثرها فعرضته على شيخنا المصنف رحمه الله تعالى فدافعه
بعض المدافعة ثم استحسنه والحقه بالكتاب قائلا والوجه في حد العلم على
وجه يشمل التصورات يقال انه تمييز لا يحتمل النقيض فلا يرد انه يصدق
على القوة العاقلة المميزة للتصور والتصديق لا عليهما كما ذكرنا لكني اقول
هذا اذا لم يكن من يقول ان العلم عبارة عن صفة حقيقية ذات تعلق بالعدم
اما اذا كان ثمة من يقول بهذا حتى ان العلم عنده من مقولة الكيف بالذات
ومن مقولة المضاف بالعرض كما ذهب اليه ابن سينا وغيره فالقوة التي من
شانها ذلك هي نفس عنده فلا يتم نفي كون هذا تفسير العلم عنده فلا جرم ان
صرح القاضي عضد الدين في المواقف بان هذا التعريف عند من يقول بهذا
القول ثم قال ومن قال انه نفس التعلق يعني المخصوص بين العالم والمعلوم
حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض انتهى حتى يكون من قبيل
الاضافات ومبداه من الكيفيات كما ذهب اليه صاحب الصحايف او من قبيل
الانفعال نعم يكون تقسيم العلم على القول الاول الى التصور والتصديق مجازا
باعتبار متعلقه بخلافه على القول الثاني ثم ظاهر قول شيخنا انه تمييز
يخالف كلا من هذين القولين لان الظاهر ان التمييز فعل فليتامل ثم
لما وقع التعرض لشمول هذا التعريف للتصور في الجملة ومنه الحد وقد ذكروا
ان التصور من حيث هو لا يكتسب ببرهان ولا يطلب عليه دليل ولا يقبل المنع
ولا يعارض سواء كان حدا حقيقيا او اسميا او غيرهما وصرحوا ايضا بان الحد
باعتبار عارض له قد يطلب عليه الدليل ويعارض ويمنع اشار الى ما يفيد
المناط في هذه الاحكام ثبوتا وانتفاء فقال ولا دليل يطلب ويقام الا على
نسبة اي حكم بنسبة بين شيئين ثبوتا او نفيا لما سيعرف من معرفة الدليل
وكذا المعارضة لا تكون بين امرين بحيث يكون احدهما معارضا للاخر الا اذا
كانا حكمين وتحقق فيهما ما في الشروط المعتبرة في وجود التدافع بينهما وذلك
اي قيام الدليل والمعارضة انما يقع في صور المتصورات عند ادعائها اي صور
المتصورات الحاصلة في الذهن من الامور التي الصور المذكورة عبارة عن
تصورها صورة كذا كصور الحدود بالنسبة الى المحدودات اي كادعاء ان
الصورة الحاصلة من الامر الفلاني المسمى بالحد هو الامر الفلاني المسمى

بالحد هي الامر الفلاني المسمى بالحدود وحينئذ اي وحين نقصد الحكم بالحد على المحدود
كما ذكرنا تقبل صور الحدود المنع لوجود ما يصلح ان يكون معروضا لذلك حينئذ
وهو الحكم وكشف القناع عن ذلك ان التعريف الذي يقصد به تحصيل ما ليس
بحاصل من التصورات قسمان احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة
الوجود في الخارج ويسمى تعريفات بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا
واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزا كان ذلك حدا له اسميا وان
وان ذكر في تعريفه عوارضه كان له رسما اسميا ثانيهما ما يقصد به تصور حقايق
موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا من هذين القسمين
لا يتجه عليه منع لان المقصود به تصويره ونقش لصورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه
اصلا والحاد انما ذكر المحدود ليتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ثم يرسم فيه
صورة اتم من الاولى لا يحكم بالحد عليه اذ ليس هو بصدد التصديق بثبوته له مثلا
اذا قال للانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا
ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل انما اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك
الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فما مثله الا كمثل النقاش الا
ان الحاد ينقش في الذهن صورة معقولة وهذا ينقش في اللوح صورة محسوسة
فكما انه اذا اخذ يرسم فيه نقشا لم يتوجه عليه منع فلا يقال مثلا لا نسلم كذا بل
كذا لا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق لانه جار مجراه فانضمام
الحد مع المحدود ليس قضية في الحقيقة وان كان على صورتها واما ما اشتهر
في السنة العلما انا لا نسلم انه حد لما حددتموه به فهذا منع عليه فاجيب
بان الحد له مفهوم وما صدق عليه والمنع يتوجه على الثاني لا الاول ففي
المثال المذكور لا يمنع كونه ناطقا بل يمنع كونه حدا للانسان او ان الحيوان
جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه
ضمنا وقابلة للمنع باعتبار ما لزم منها من الحكم وبهذا الاعتبار يتجه ايضا على الحد
النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل
يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق
بهما فقد اعترف ببطلان حده وانهدام نقشه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض
بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحاد الثاني بطل حده والا فلا
اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حده والله تعالى
اعلم ثم افاد ما يكون للحاد اذا منع حده على الوجه الذي يتوجه له دفعه فقال
ويدفع المنع في الاسمي بالنقل عن اهل اللغة ان كان لغويا وعن اهل الشرع ان كان
شرعيا وعلى هذا القياس فاذا اتى الحاد به فقد تم مطلوبه وفي منع الحد الحقيقي
العجز لازم للحاد لكن لا لما قيل لا يكتسب الحد الحقيقي ببرهان اي بالحد الاوسط
مع ما يقتضيه ويقال في توجيهه للاستغنا عنه اي لاستغنا الحد عن البرهان

اذ

اذ ثبوت اجزا الشي له اي للشي لا يتوقف ثبوتها الا على تصوره اي ذلك الشي لا
غير لان الذاتي للشي لا يعلل ثبوته للذات بشي فيكفي في ثبوت اجزا الشي له
تصوره وحقيقة الحد هي حقيقة المحدود واجزاؤه على التفصيل فيكفي في ثبوت
الحد للمحدود تصور المحدود وانما منع المصنف التعليل بهذا لان الغرض
جهالة كونها اي اجزا الشي التي هي الحد اجزا الصورة الاجمالية التي هي المحدود
والا لو كان معلوما كونها اياها من غير توقف على نظر وكسب لكانت الصورة
الاجمالية من قبيل البديهيات المستغنية عن الحدود لا النظريات
فكيف يكفي في معرفة الحد معرفة المحدود فان قيل نسبة ما يقال
انه اجزا الصورة الاجمالية اليها بالجزئية لها موجب ان يكون تصور الصورة
الاجمالية كافيا في ثبوت تلك الاجزا لها فالجواب المنع ونسبتها اي ونسبة
ما يقال انه اجزا الصورة الاجمالية اليها اي الصورة الاجمالية بالجزئية
اي بانها اجزاؤها مجرد دعوى يتسلط عليها المنع ويحتاج الى دليل يثبتها واذا
كان كذلك فلا يوجبه اي ثبوت اجزا الحد للمحدود الا الدليل يوجبه والمفروض
خلافه او للدور عطف على قوله للاستغنا اي ولا لما قيل لا يكتسب
الحد ببرهان دفعا للدور اللازم على تقدير كونه مكتسبا به لان الاستدلال
على ثبوت شي لشي يتوقف على تعقلهما فالدليل على ثبوت الحد للمحدود
يتوقف على تعقلهما لكن تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف
ثبوت الحد له على الدليل يلزم الدور وانما منع المصنف التعليل بهذا ايضا
لان توقف الدليل على تعقل المحكوم عليه وهو المحدود ههنا انما هو على تعقل
المحكوم عليه بوجه ما لانه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما
وهو اي تعقل المحكوم عليه انما يتوقف عليه اي الدليل بواسطة توقفه
اي المحكوم عليه على الحد بحقيقته المتوقف عليه الدليل بواسطة توقفه
اي المحكوم عليه على الحد بحقيقته المتوقف عليه الدليل فلا دور ولانه ظهر
ان الدليل انما توقف على تصور المحدود بوجه والمحدود انما توقف على الدليل
من حيث تصوره بحقيقته بواسطة استدعا الدليل على ثبوت الحد للمحدود
تصور الحد بحقيقته المستلزم لتصور المحدود بحقيقته فتلخص ان الدليل
توقف على تصور المحدود بوجه وتصور المحدود بحقيقته توقف على الدليل
لكن يطرق هذا الدليل يجب فيه تعقل المستدل عليه من جهة ما يستدل
عليه فلو اقيم البرهان على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تعقل الحد من حيث
انه حد وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيكون تعقل حقيقة المحدود بالحد
حاصلا قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه ليجعل ذريعة الى تصوره
بالحد لزم الدور او لانه انما يوجب امرا في المحكوم عليه عطف على قوله
او للدور اي ولا لما قيل لا يكتسب الحد برهان لان البرهان يستلزم حصول

امر وهو المحكوم به للمحكوم عليه لان حقيقته وسط يستلزم ذلك وبتقدير ه يستلزم
عينه اى ولو قدر فى الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود لكان الوسط مستلزما
لحصول عين المحكوم عليه لنفسه لان الحد الحقيقى التام ليس امرا غير حقيقة
المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل لان ثبوت الشى لنفسه بين فاذا تصور
النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شى اصلا ولا يمكن اقامة البرهان الا بعد
تصورها المستلزم للحكم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور وانما منع المصنف
التعليل بهذا ايضا لانه اى التعليل به غير ثابت لدعوى اثبات الحد للمحدود
بالبرهان ولم يبين وجهه وكانه لان هذا المحذور انما لزم من دعوى ان الحد
عين المحدود وهو مما يمنع فان الحد يغاير المحدود فى الجملة ولو بالاجمال
والتفصيل فلا يلزم من اثبات الحد للمحدود بالبرهان تحصيل الحاصل من كل
وجه ولا يحصل الاستغناء عن البرهان مطلقا فان قال المعلل ههنا وكيف
يتجه دعوى اكتساب الحد للمحدود بالبرهان وتعقلها اى عين المحكوم عليه
الذى هو المحدود يحصل بالحد اى بتعقله ضرورة انه اجزاء المحدود وحيث
توقف ثبوته للمحدود على تصوره لما قدمناه فاذا تعقل من حيث هو حد
فقد حصل المحدود قبل اقامة البرهان على ثبوته له فلا حاجة الى اقامة
البرهان عليه فكالاول اى فالجواب عن هذا التوجيه لنفى اكتساب الحد
للمحدود بالبرهان كالجواب عن التوجيه بنفسه باستغناء ثبوت الحد له عن
البرهان وهو ان هذا انما يتم اذا كانت اجزاء الحد معلومة الانتساب بالجزئية
الى المحدود بحيث نعلم قطعا من العلم بالمحدود من غير نظر ولا كسب لكن المفروض
جهالة انتسابها اليه والا لكان المحدود بديهى التصور لا يحتاج الى كسب
ونظر والواقع خلافه وقد ظهر ان التعليل الاول وجوابه مغنيان عن هذا
الايراد والاشارة الى جوابه ثم ذكر ما هو التعليل المتجه عنده لهذه الدعوى
مضربا عن هذه التعاليل كلها فقال بل لعدمه اى بل العجز لازم للحاد فى
منع الحد الحقيقى لعدم وجود برهان عليه لانه من قبيل التصورات المحضة
وهى لا تستفاد من البرهان فالاقتصار فى تعليله على ما ذكر عدم وجوده
البرهان له اولى لحصول المقصود مع قصر المسافة والسلامة من هذه المناقشات
فان قيل المتعجب بعينه اى اثبات الحد للمحدود بالبرهان لانه يصلح ان يكون
دليلا على اثبات الحيوانية الناطقة حدا للانسان كناطق اى مثل ان يقال
الانسان حيوان ناطق لانه اى الانسان متعجب وكل متعجب حيوان
ناطق فالانسان حيوان ناطق للمحدود الذى هو الانسان للمساواة الكاينة
بين الانسان والمتعجب والمطلوب للقايل بان الحد يكتسب بالبرهان اخص
منه اى من مجرد ثبوت الحد للمحدود بالبرهان وهو كونه على وجه الجزئية
اى كون كل من اجزاء الحد ثابتا للمحدود على انه جزء معلوم منه بالبرهان وهذا

الدليل لا يثبته كذلك فالحق حكم الاشراقيين وهم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريقة
افلاطون وماله من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان
لا يكسب الحقيقة الا الكشف ولعل المراد به علم ضرورى يدرك به حقايق الاشيا كادراك
الحقايق المحسوسة بالحس السليم غير مقدور للمخلوق تحصيله وهو معنى الضرورة اى
ما ثبت لها وهو الضرورى ومن ثمة فسرهما بما لا يكون مقدورا للمخلوق تحصيله والا
فالضرورة هنا مفسرة بعدم القدرة على الفعل والترك وهو لا يصدق ظاهرا على
الكشف لان الاطلاع على الحقايق العينية مما يتوصل اليه بالحدود كما ذهب اليه
المشاؤن من الفلاسفة المؤثرون على طريقة ارسطو لانهم سلموا ان الشى يذكر فى
تعريفه الذاتى الخاص والعام وسلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم والذاتى
الخاص ليس بمعهود لنا يعرف فى مكان اخر والا لم يكن خاصا وقد فرض خاصا هذا خلف
ثم حيث يكون الحق من باب احاطة العلم بالمتصورات من الحقايق العينية مما
سلكه الاشراقيون فمن هو بصدد المعارضة لغيره فى هذا الباب اما موافق
له على انه يدرك حقيقة ما يعبر عنه بالعبارة الموافقة لما فى نفس الامر على الوجه
الذى ادركه وحينئذ فباب المنع مسدود والتسجيل على المانع حينئذ بالمكابرة
والسفسطة فى ضرورى واما غير على ذلك وحينئذ فكل منهما معذور ولا حجة
لاحدهما على الاخر ثم لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازى من امتناع الكسب
فى التصورات وانما هى باسرها من قبيل الضروريات اختيار لطريقة الاشراقيين
وبسط الكلام فى ذلك عن هذا الكتاب به اليق وكذا منع التمام اى وكذا العجز لازم
للحاد اذا منع مانع كون الحد الذى ذكره لامر حقيقى حدا تاما له بان منع كون المذكور
فيه جميع ذاتيات المحدود فان الحاد لا يستطيع حينئذ دفعه بالبرهان فلو قال الحاد
فى دفع هذا المنع هذا المنع ممنوع لانه لو كان هذا الحد غير تام لاخلاله ببعض ذاتيات
المحدود لا نعقلها اى حقيقة المحدود بالكنه ضرورة توقف تعقلها بالكنه على تعقل
جميع ذاتياتها لكنا عقلناها بالكنه فالمذكور فى حدها جميع ذاتياتها منع نفى التالى
اى كان للمانع ان يمنع نفى التالى بان يقول لا نسلم انك عقلتها بالكنه فيتقرر العجز فالاعتراض
على الحد من حيث هو حد ببطلان الطرد اى طرده بان وجد ولم يوجد المحدود
كما لو قيل مثلا حد الكلمة يدل على معنى مفرد غير مطرد لصدقه على الخط وعدم صدق
الكلمة عليه والعكس اى وببطلان عكسه بان وجد فرد من افراد المحدود ولم يصدق
الحد عليه كما لو قيل مثلا حد الانسان حيوان ضاحك بالفعل غير منعكس لعدم
صدقه على انسان لم يضحك قط بناء على الاعتبار فى المفهوم وتعدده فيتوجه
الاول بناء على اعتبار المعترض هناك شيئا اخر لم يذكره الحاد فى الحد وقد وضع
الاسم لذلك المذكور والمتروك فهو داخل فى المسمى بحيث لم يذكره لزم عدم
الاطراد ويتوجه الثانى بناء على ان هناك شيئا اخر ذكره الحاد فى الحد وهو خارج
عن المحدود لعدم دخوله فيما وضع الاسم له فلزم من ذكره فيه عدم الانعكاس

وحينئذ يطالب الحاد للمعترض بذكر الحد على رايه ليقابل احدى الحدين بالاخر ويعرف
الامر الذى فيه تنافيا وتباين من زيادة اونقصان ويحرر النظر اليه فيبطله بطريقه او
يثبته بطريقه واذا كان الامر على هذا فانما يورد الاعتراض بكل منهما عليه اى
الحد من حيث هو اسمى لانه الذى يتاتى فيه الاعتبار المذكور وعدمه حتى يصح ان يقال
للحاد قد اخرجت عن مسمى اللفظ كذا وهو داخل فيه او ادخلته فيه وهو خارج عنه
لا من حيث هو حد حقيقى لانه لا يكون حدا حقيقيا حتى يكون مشتملا على جميع ذاتيات
المحدود فلا يتاتى فيه ذلك بالاتفاق ثم لما كان النظر ماخوذا فى تعريف الدليل
قدم تفسيره عليه ليلا يحتاج الى رجوع النظر اليه فقال والنظر حركة النفس
من المطالب اى فى الكيف طالبة المبادى باستعراض الصور اى تكيفها بالصورة
صورة لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفى المطلوب على وجه مستلزم
اعلم ان النظر يستعمل لغة واصطلاحا بمعان والذى يهمنا شرحه هنا المعنى
الاصطلاحى الذى ذكره المصنف وهو بهذا المعنى هو المعتبر فى العلوم النظرية
ويرادف الفكر فى المشهور وهو بنا على ان النظر نفس الانتقال المذكور وهو
كذلك فان الاتفاق على ان الفكر فعل ارادى صادر عن النفس لاستحصال
المجهولات بالمعلومات ثم كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة
المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار
كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق
العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة
ثم حيث كان الظاهر ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات كما هو مذهب
اصحاب التعاليم ولا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق
بل لابد له من معلومات مناسبة له ولا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات
على اى وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فنقول اذا اردنا تحصيل مجهول تصديقى مشعور
به من وجه على وجه اكمل انتقلت النفس منه وتحركت فى المعقولات حركة من باب
الكيف كما اشار له المصنف اى فى الكيفية النفسانية التى هى الصورة المعقولة
على قياس الحركة فى الكيفيات المحسوسة طالبة المبادى لهذا المطلوب اعنى
بكيفية النفس بواحد من المعانى المخزونة عندها بعد واحد بواسطة استعراضها
وملاحظتها لتلك المعانى اى انصفت بالحالات العارضة لها عند ملاحظتها
للمعانى المخزونة عندها فانها اذا لاحظت معنى يحصل لها حالة لم يكن لها مغايرة
لما يعرض لها ملاحظة معنى اخر ولا تزال كذلك طالبة لمبادى هذا المطلوب
الى ان تظفر بمباديه اعنى الامر المناسب له المفضى الى العلم والظن به وهذا الامر
المناسب هو الحد الوسط بين طرفى المطلوب على وجه مستلزم له استلزاما اما
قطعيا او ظنيا كما سياتى بيانه مفصلا وتنتقل منه الى المطلوب مثلا اذا كان

المطلوب النفس كون العالم حادثا انتقلت منه وترددت فى المعانى الحاضرة عندها
فوجدت المتغير مناسبا لكونه محمولا على العالم وموضوعا للحادث فرتبته تحصل
العالم متغير وكل متغير حادث ثم رجعت الى ان العالم حادث فظهر ان هنا
حركتين مختلفتين وان ما منه الحركة الاولى هو المطلوب المشعور به من وجه
وما هى فيه هى الصور العقلية المخزونة عند العقل وما هى اليه هو الحد الاوسط
وما منه الحركة الثانية هو الوسط ايضا وما هى فيه هو الحدود وما هى اليه
هو التصديق بالمطلوب وان الحركة الاولى تحصل ما هو بمنزلة المادة اعنى مبادى
المطلوب التى يوجد معها الفكر بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة الصورة
اعنى الترتيب الذى يوجد معه الفكر بالفعل وحينئذ يتم الفكر بجزئيه معا
والا فالفكر عرض لا مادة له ثم هذا ما عليه المحققون من ان الفعل المتوسط
بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الانتقالين اذ به يتوصل
من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا واما الترتيب المذكور فهو لازم له بواسطة
الجزء الثانى واما المتاخرون فعلى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الانتقال
الثانى لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان
فخارجان عن الفكر الا ان الثانى لازم له لا يوجد بدونه قطعا والاول لا بل هو
الذى الوقوع معه وحل هذا النزاع بحسب المعنى وانما هو فى اطلاق لفظ الفكر
لا غير جزم المحقق الشريف بالثانى وظهر ايضا خروج الحدس وما يتوارد على النفس
من المعانى بلا قصد عن حد النظر ثم بقى ان هذا التعريف هل هو خاص بالصحيح
وهو المشتمل على شرايط مادة وصورة او شامل له وللفاسد وهو ما ليس كذلك
فذكر شيخنا المصنف رحمه الله انه شامل لهما وان الترتيب على وجه مستلزم لا يستلزم
صحة النظر لانه سيظهر ان فساد النظر قد يكون من جهة المادة فلو رتب مادة
فاسدة ترتيبا مستلزما كان اعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن
عنه قديم حتى انتج ان العالم قديم كان هذا النظر فاسدا وعلى هذا فالمراد بوجوب
الامر المناسب بحسب الاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع او لا كما ان الامر كذلك
فى المطلوب نعم هو خاص بالمطالب التصديقية يقينية كانت او ظنية كما
يفيده قوله ليجد المناسب الى اخره لا ما يعمها ويعم التصورات والله سبحانه
اعلم والدليل لغة فعيل بمعنى فاعل من الدلالة لكن ظاهر الصحاح وغيره انها
والهدى والرشاد مترادفات قال الابهرى لكن مقتضى قول صاحب الكشاف
فيه ان الهدى اخص من الدلالة وقول صاحب المصادر ان الارشاد اخص منها
قالوا وللدليل لغة ثلاثة معان الموصل بنفسه الى المقصود وعبر عنه الامدى
بالناصب للدليل والذاكر لما فيه ارشاد الى المطلوب كالذى يعرف الطريق بذكر
ما يفيد ذلك وما فيه ارشاد كالعلامة المنصوبة من الاحجار وغيرها لتعريف
الطريق فيقال على الاول الدليل على الله هو الله كما اجمع عليه العارفون وعلى

الثاني هو العالِم بكسر اللام الذاكر لما يدل عليه تعالى ولا يخفى ان هذا مما يصح ايضا في حق الله تعالى لانه ذكر لعباده ما يدل عليه فيصح ان يقال على هذا المعنى ايضا ان الدليل على الله هو الله لكن لا على قصد الحصر بخلافه على الاول فتامل وعلى الثالث العالَم بفتح اللام لان فيه ارشادا اليه ودلالة عليه قالوا واطلاق الدليل على الدال والذاكر للدليل حقيقة وعلى ما فيه ارشاد مجاز اذ الفعل قد يسند الى الالة كما يقال السكين قاطع وفي الاصطلاح الخاص لاهل الفقه واصوله لا الفقها لا غير كما هو ظاهر البديع ما يمكن التوصل بذلك النظر فيه الى مطلوب خبري فما اى شيء جنس شامل للدليل وغيره وما عداه فصل اخرج ما سواه ثم قوله يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيه على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه اصلا بل ان كانت فيه هذه الصلاحية وذلك لان الدليل معروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم او الظن اذا نظر فيه وهذا حاصل نظر فيه او لم ينظر وقوله بذلك النظر يعني ما تقدم بيانه وقد عرفت انه يشمل الصحيح والفاسد فهذا التعريف للدليل يشمل الدليل الصحيح والفاسد ايضا لكن كما قال شيخنا المصنف رحمه الله هذا على المنطقيين اما على الاصوليين فيجب ان لا يكون الدليل فاسدا الا بنوع من التجوز لانه عندهم هو المحكوم عليه في المطلوب الخبري فلا يتصور فيه فساد انتهى نعم المذكور في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة تقييد النظر بالصحيح قالوا وانما قيد به لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لانه ليس هو في نفسه سببا للوصول ولا الة له وان كان يفضي اليه في الجملة فذلك افضاء اتفاقي واورد الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة واجيب بالمنع فان معنى التوصل يقتضي وجه الدلالة بخلاف الافضاء بمعنى التوصل الى العلم او الظن بالمطلوب لا يتحقق الا بالنظر فيما هو معروض الدلالة من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب المسماة وجه الدلالة وهذه الجهة منتفية في النظر الفاسد وانما غايته انه قد يؤدي الى المطلوب بواسطة اعتقاد او ظن كما اذا نظر في العالم من حيث البساطة او في النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شانهما ان ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي الى وجودهما من اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان والاشبه ان الفاسد قد يمكن به التوصل الى المطلوب لانه كما قال المحقق الشريف والحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى البعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه واريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم وحيث

اريد

اريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها واما اذا حذفت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها اذ لا معنى للنظر وحركة النفس في الامور الحاضرة المرتبة وقولنا الى مطلوب خبري وهو التصديق المحتمل للصدق والكذب احتراز مما يمكن التوصل به الى مطلوب تصوري وهو القول الشارح حدا او رسما تاما كان او ناقصا فانه ليس بدليل اصطلاحا ثم حيث اطلق التوصل الى المطلوب الخبري شمل ما كان بطريق العلم وما كان بطريق الظن وانطبق التعريف على القطعي والظني كالعالم الموصل لصحيح النظر في احواله الى العلم بوجود الصانع والغيم الرطب الموصل بصحيح النظر في حاله الى ظن وقوع المطر وقد يخص الدليل بالقطعي فيقال الى العلم بمطلوب خبري ويسمى الظني حينئذ امارة هذا وقد تعقب شارح العقائد هذا التعريف بانه ليس بجيد لصدقه على نفس المدلول ولان استعمال ممكن مفسد اذ المراد بالامكان اما عام فيكون مفهوم التعريف حينئذ الدليل هو الذي يصح النظر فيه سلب التوصل الى العلم بمطلوب ليس بضروري او خاص فيكون مفهومه سلب التوصل عنه واثباته له ليسا بضروريين فعلى هذا يلزم ان يكون كل شيء دليلا على اي شيء ثبت لصدق هذا الحد عليه وهذا ظاهر البطلان لكن خفي على كثير من المنسوبين الى التحقيق ثم قال ونحن نقول بعون الله والهامه لا يبعد ان يكون الحق في حد الدليل هنا هو الذي يلزم من النظر الصحيح فيه التصديق انتهى والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول التعقب للتعريف المذكور بصدقه على المدلول وارد على هذا التعريف ايضا لانه قد يصدق على المدلول انه يلزم من النظر الصحيح فيه التصديق فما هو جوابه عن هذا فهو جوابهم ثم الحق انه ليس بمتجه عليهم ولا عليه لان الدليل والمدلول من الامور الاضافية والتعريف لها انما هو من حيث هي كذلك واذا لا نسلم صدق التعريف للدليل من حيث هو دليل على المدلول من انه مدلول نعم الوجه ذكر اللزوم لا الامكان سواء كان المراد به الامكان الخاص او العام وان امكن التمحل لتوجيه كل منهما في الجملة لان فيه بعد التنبيا والتي عد ولا سيما هو كالفصل القريب الى ما هو بمنزلة العرض العام واما انه يلزم من الامكان بالمعنى الخاص ان يكون كل شيء دليلا على ما اراد الناظر بعينه لازم قطعا بل هو اسراف ظاهر وغلو مردود فتامله والله اعلم فهو اى الدليل اصطلاحا شرعيا مفرد بالمعنى الذي يقابل الجملة قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم في المطلوب الخبري الذي هو قولنا العالم حادث حتى انه يتوصل بالنظر في احواله الى هذا المطلوب الخبري بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او الوسط ولو معنى في السمعيات اى وقد يكون الحد الاوسط في اثبات المطالب الخبرية السمعية بطريق القياس ولو كان كونه الحد الاوسط فيه دليلا انما هو من جهة المعنى فقط ومنه اى الدليل المفرد نحو اقيموا الصلاة فانه يتوصل بالنظر فيه الى مطلوب خبري هو

وجوب الصلاة بان يقال اقيموا الصلاة امر باقامتها والامر باقامتها يفيد وجوبها
فاقيموا الصلاة يفيد وجوبها وهذا وامثاله من اتوا الزكاة ولا تقربوا الزنا
كما يشير اليه لفظ نحو مما اجتمع فيه كون الدليل باعتبار اللفظ مفردا محكوما
عليه في المطلوب وباعتبار المعنى مفردا واحدا بين وسطا بين طرفي المطلوب
اما الاول فلان المحكوم عليه لا يكون الا مفردا لفظا ومعنى او لفظا واقيموا
الصلاة ليس بمفرد معنى فهو مفرد لفظا وان كان جملة في الصورة لان الجملة
اذا اريد بها اللفظ كانت مفردا كما تقرر في العربية واما الثاني فلان الامر
باقامتها عبارة عن معنى اقيموا الصلاة وغير خاف ان لفظ الامر باقامتها ليس
بجملة وهذا احسن من قول الابهري الدليل في عرف اهل الشرع ما يجعل محكوما
عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر ذكر كل من هذين انه دليل في
الاصطلاح وقدمنا ايضا عن المحقق الشريف ان الدليل اصطلاحا يشمل المفرد
الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب الخبري والمقدمات
التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمقدمات المرتبة وحدها الاان
من افرد اي من قال بان الدليل مفرد وادخل الاستدلال في مسمى الدليل كالامدي
وابن الحاجب فانهما ذكرا من اقسام الدليل السمعي الاستدلال زيادة على الكتاب
والسنة والاجماع والقياس فهو داخل لان التركيب لازم في التلازم وهو من
اقسام الاستدلال فان حاصله على ما ستعلم تركيب اقتراني او استثنائي
واياما كان فهو مركب فبعض الدليل حينئذ مركب وقد كان كله مفردا وعند
المنطقيين الدليل مجموع المادة والنظر وهو الاقوال المستلزمة قولا اخر وحذفه
للعلم به اعتمادا على شهرته والمراد بالاقوال ما فوق قول واحد وبالقول المركب التام
المحتمل للصدق والكذب المعقول ان كان الدليل معقولا والملفوظ ان كان الدليل
ملفوظا لان الدليل عندهم كالقول والقضية تطلق على المعقول والمسموع
اشتراكا او حقيقة ومجازا وبالاستلزام اعم من ان يكون بينا او غير بين ذاتيا او
غيره وبالقول الاخر المعقول لان المسموع اعني التلفظ بالنتيجة غير لازم
لا للمعقول ولا للمسموع وفيه اشارة الى انه يغاير كلا من المقدمتين والالزم
ان يكون كل قضيتين ولو متباينتين دليلا لاستلزام مجموعهما كلا منهما وليس
كذلك فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها المستوي وعكس نقيضها
والقولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها ومن التامة وقولان
من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط ويدخل القياس الكامل وغيره والبسيط
والمركب والقطعي والظني الذي هو الامارة ولا تخرج الامارة ولو تراد لنفسها
بعد المستلزمة قال المصنف يعني الامارة وان لم تستلزم ثبوت المدلول لا
تخرج بقيد الاستلزام اذ لا شك انه يلزم على الوجه الذي عليه المقدمتان
فوجود القاضي في المنزل مثلا وان لم يلزم من قيام بغلته مشدودة

على

على بابه لكن يلزم ظنه من ذلك فاذا قلت ان كانت بغلة القاضي على بابه فهو في المنزل
لكنها على بابه يلزم قطعا فهو في المنزل لكن على سبيل الظن لان الشرطية التي
هي الدليل ظن فالحاصل انه يلزم الظن قطعا بالظن بالمطلوب ثم من زاد
لنفسها لم يرده لاخراجها بل لخروج قياس المساواة وهو ما تركب من قضيتين
متعلق محمول اولاهما موضوع الاخرى كا مساو لب وب مساو لج فانه يستلزم
ا مساو لج لكن لا لذاته بل كما قال لان للاجنبية اي لان الاستلزام المذكور
انما هو بواسطة مقدمة اجنبية وهي ان كل مساو للمساوي للشي مساو لذلك
الشي لانه يتحقق الاستلزام حيث تصدق هذه المقدمة كما في هذه الصورة ولا
يتحقق حيث لا تصدق كما في ا مباين لب وب مباين لج فانه لا يلزم منه ان ا مباين
لج لان مباين المباين لا يجب ان يكون مباينا ولا حاجة الى هذه الزيادة لاخراج
هذا القياس من الدليل لانه اي المستلزم ما كان لنفسه وما كان بواسطة
مقدمة اجنبية فيدخل قياس المساواة في الدليل قال المصنف رحمه الله تعالى
فتكون المقدمة الاجنبية جزء الدليل وان لم تكن جزء قياس ويجعل الدليل اعم من
القياس وكشف ذلك انه لا شك في حل وضبه العلم الثالث عند ثبوت المقدمات
الثلاث المقدمات الثلاث المقدمتان الثنتان هما صورة الشكل والاجنبية فحينئذ
الدليل تارة يقوم بمقدمتين وتارة بثلاث وتارة باكثر كما في الاقيسة المركبة ثم
وقع في عبارة كثير متى سلمت لزم عنها قول اخر فتعقبه المصنف بقوله ولا حاجة
لقيد التسليم لانه اي قيد التسليم لدفع المنع عن تلك الاقوال التي هي القياس
لا لانه شرط للاستلزام لانه اي استلزام الاقوال المذكورة لازم للصورة
البتة ثم اذا كان الامر على هذا فتستلزم الصورة القول الاخر دايما على نحوها
من قطع او ظن فان كانت الاقوال القطعية الثبوت استلزمت قطعيا وان كانت
ظنيا استلزمت ظنيا وان كانت صادقة انتجت صادقا وان كانت كاذبا انتجت
كاذبا ومن ثمة لم يذكر هذا القيد المتقدمون وانما ذكره المتاخرون معترفين
بانه لا مدخل له في الاستلزام فان من المعلوم ان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق
الملزوم ولا اللازم او لا ترى ان قول القايل العالم قديم وكل قديم مستغن عن
المؤثر يستلزم العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول في نفس الامر تحقق الثاني
قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشي منهما وان التصريح به اشارة الى ان القياس
من حيث هو قياس لا يجب ان يكون مقدماته صادقة مسلمة فلا يتوهم من عدم ذكره
خروج القياس الذي مقدماته كاذبة ولا ان تلك القضايا متحققة في الواقع وان
اللازم متحقق فيه ايضا ولزم من العلم بحقيقة النظر سبق الشعور بالمطلوب
التصديقي النظري للناظر قبل النظر المستلزم لحصوله ضرورة استحالة طلب
المجهول من كل وجه وذلك كطرفي القضية وكيفية الحكم اي كتصور طرفي
المطلوب اللذان هما المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التي بينهما الصالحة

مورد الحكم وصفته من الايجاب والسلب تصورا ساذجا والتردد في ان ثبوت له
احدهما اى وتردد الناظر انما هو كاين فى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه الذى هو
الحكم للآخر على اى كيفيته من الايقاع والانتزاع بعينها فهو تساع فى تحصيل ذلك
والحاصل ان المطلوب التصديقى معلوم باعتبار التصور الذى به يتميز عما
عداه مجهول باعتبار التصديق الذى هو المطلوب بحسبه فلا يلزم طلب ما لا
شعور به اصلا ولا طلب ما هو حاصل ولا عدم معرفة انه المطلوب اذا حصل
ولما اورد على التصور مثل هذا انما هو احد وجهى اختيار الامام فخر الدين الرازى
امتناع اكتساب التصورات وهو ان المطلوب التصورى يمتنع طلبه لانه اما
مشعور به مطلقا فهو حاصل وتحصيل الحاصل محال او ليس بمشعور به مطلقا
فطلبه حينئذ ايضا لاستحالة طلب ما هو كذلك بل ظاهر كلام العلامة قطب
الدين شارح المطالع ان هذا الايراد انما وقع اولا على المطالب التصورية وان اول
من اورده مانن مخاطبا به سقراط وقد اجيب عنه بان التقسيم غير حاصر بل
هنا قسم ثالث وهو انه معلوم من وجه مجهول من وجه فيطلب من الوجه المعلوم الوجه
المجهول اشار اليه المصنف استطرادا فقال والمحدود معلوم للطالب من حيث هو
مسمى للفظ معين عنده مجهول له من حيث الذات والحقيقة فيطلب من هذه الحيثية
التى هو بها معلوم حقيقته المجهولة وهى الذى هو مادة مركبة من المواد المركبة
ليتصور اجزاؤه متميزة عن غيرها ويرتبها على ما ينبغى فيتضح المحدود لان الحد يميز
اجزاء المحدود او المحدود معلوم للطالب بسبب العلم ببعض صفاته الذاتية او العرضية
مجهول له من حيث الذات والحقيقة فيطلب ما هو مجهول له من الوجه الذى هو
معلوم له ليصير المجهول له معلوما له ايضا فالوجه المجهول وهو الذات هو المطلوب
والوجه المعلوم وهو بعض الصفات او الاعتبارات ولو مجرد كونه مسمى لفظا معين
ليس بمطلوب فلم يلزم طلب المجهول مطلقا ولا تحصيل الحاصل وانما قال اى مادة
مركبة لان البسيط لا يكتسب بالحد لان الحد كما عرفت تمييز اجزاء المحدود لان دلالته
على معناه لا تعدد فيها والبسيط لا اجزاء له فينتفى تمييزها فان قيل من الجائز ان
يكسب حقيقة البسيط المجهولة التصورية بالنظر بان يكون هناك حركة واحدة
من المطلوب الى المبدا الذى هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب فقد
اجاب المصنف بالمنع قايلا وتجويز الانتقال الى بسيط يلزمه المطلوب ليس
بنظر اى بالنظر المعتبر فى العلوم ولو كان الانتقال المذكور بالقصد اذ ليس
النظر بالمعنى المعتبر فى العلوم الحركة الاولى يعنى الحركة من المطالب الى المبادى
وان كان النظر قد يطلق عليها ايضا بل النظر المعتبر فى العلوم حركة النفس من
المطالب الى المبادى والرجوع عنها اليها كما تقدم شرحه غايته ان ما تقدم تعريف
للنظر الخاص بالتصديق وهذا يعم النظر فيه وفى التصور فهو مجموع الحركتين ثم
كان الاولى ترك تعليل نفى كون النظر الحركة الاولى بقوله اذ لا تستلزم الحركة

الاولى الحركة الثانية بخلاف الثانية يعنى فانها تستلزم الاولى ولذا
اى ولكون الثانية تستلزم الاولى فيستغنى بالتنصيص عليها عن ذكر
الاولى معها وقع التعريف بها اى بالثانية عن غير ذكر الاولى معها
بناء على استلزامها اياها كترتيب امور اخر اى معلومة يؤدى الى
استعلام ما ليس بمعلوم كما هو مذكور فى الطوالع الى غير ذلك فان ظاهر
كلامهم ان كلا من الحركتين يستلزم الاخرى حتى قال المحقق سعد الدين
التفتازانى فى شرح المقاصد وكثيرا ما يقتصر فى تفسير النظر على بعض
اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال
هو حركة الذهن الى مبادى المطلوب وحركته عن المبادى الى المطالب او
ترتيب المعلومات للتادى الى مجهول انتهى ثم استلزام كل من الحركتين
للاخرى ليس داعيا بل الكثرى كما مر جوابه فى استلزام الثانية للاولى ويظهر
انه ايضا كذلك فى استلزام الاولى للثانية ثم الترتيب ليس هو الحركة الثانية
وانما هو لازمها كما تقدم ثم قدمنا ان المتاخرين على ان الفكر المرادف للنظر
بهذا المعنى هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية واما الانتقالان فخارجان
عنه الا ان الثانى لازم له قطعا والاول لازم اكثرى فلم لا يكون هذا
التعريف بناء عليه كما هو الظاهر ثم حيث كان المدعى ان النظر مجموع الحركتين
فاى اثر لتعليل نفى كون النظر هو الحركة الاولى فقط بكونها غير مستلزمة
للثانية سوى انه لا يجوز فى تعريفه الاقتصار عليها بخلاف الثانية كما وقع لبعضهم
ومعلوم انا لسنا الان بهذا الصدد فظهر ان الوجه حذف هذه الجملة من البين
وقد ظهر من تعريف النظر والدليل ان فساد النظر بامرين احدهما بعدم
المناسبة اى بعدم دلالة ما يقع فيه النظر على المطلوب وهو اى عدم المناسبة
للمطلوب فساد المادة كما اذا جعلت مادة القياس المطلوب منه انتاج ان العالم
قديم العالم بسيط وكل بسيط قديم فان هاتين المقدمتين كاذبتان مع ان
البساطة لا ينتقل منها الى القدم ثانيهما ما اشار اليه بقوله وعدم ذلك الوجه
اى وبعدم المستلزم للمطلوب وهو فساد الصورة كما لا يقع القياس جامعا
لشرايط الانتاج فظهر قصور ما فى البديع من قوله وما عرفت جهة دلالته
على المطلوب فصحيح والا ففاسد لان ما يعرف جهة دلالته على المطلوب قد
لا يكون صحيحا لفقد صورته وهو اى ذلك الوجه المستلزم جعل المادة على
حد معين فى انتساب بعضها الى البعض وذلك الحد المعين طرق اربعة الاول
ملازمة بين مفهومين ثم نفى اللازم لينتفى الملزوم او اثبات الملزوم ليثبت
اللازم اى الطريق الاول القياس الاستثنائى المتصل وهو مقدمتان اولاهما
شرطية متصلة موجبة لزومية كلية او جزئية اذا كان الاستثناء كليا او مخصوصة
حالها وحال الاستثناء متحد يفيد تلازما بين مفهومى جزئيها اللذين يسمى

احدهما الملزوم والشرط والمقدم وهو الاول والاخر اللازم والجزا والتالى وهو الثانى
ولخراهما استثنائية تفيد نفى اللازم لينتفى الملزوم لان عدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم او اثبات الملزوم ليثبت اللازم لان وجود الملزوم يستلزم وجود
اللازم والمراد بالكلية ان يكون النسبة الايجابية الاتصالية بين المقدم والتالى
شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم فلا حاجة الى ذكر الدوام معهما
كما ذكره الامام ابن الحاجب الا على سبيل التاكيد والتصريح باللازم كما مشى عليه المحقق
الشريف ولا الى كلية المقدم او التالى بل يتحقق مع شخصيتهما كما صرحوا به قالوا
وسور الموجبة الكلية الشرطية المتصلة كلما ومهما ومتى واكثر ما يستثنى فيه
عين المقدم ما يكون بان واكثر ما يستثنى فيه نقيض المقدم ما يكون بلو وقالوا ولا
ينتج استثنا نقيض المقدم نقيض التالى ولا استثنا عين التالى عين المقدم وغيره
خاف ان هذا ايتناول ما اللازم فيه مساو للملزوم وغيره كما هم مصرحون به لكن
تعليلهم المنع بقولهم لجواز ان يكون التالى اعم من المقدم فلا يلزم من عدم الملزوم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لا يقتضى نفى الانتاج المذكور فيما
اذا كان بين اللازم والملزوم مساواة لعدم جريان التجويز المذكور فيه فلا جرم
ان قال اوبنفى الملزوم لنفى اللازم فى المساواة اوبثبوتنا اللازم لثبوت الملزوم فيه
اى التساوى ايضا وقولهم ان هذا اللزوم لخصوص المادة الدالة على المساواة لا لنفس
صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالى وهو متصل اخر ليس بظاهر
فى المطلوب كما تقدم نحوه فى معقول قياس المساواة فى القياس ثم لا باس بايضاحه
بالامثلة ان كان هذا الفعل واجبا اوكلما كان هذا الفعل واجبا اولو كان هذا الفعل
واجبا فتاركه يستحق العقاب على تركه فهذه مقدمة شرطية متصلة موجبة
لزومية كلية على تقدير تصديرها بكلما وشخصية حالها وحال الاستثنا متحد
على تقديرى تصديرها بان ولو بغرض ان يكون المراد فى حال كذا فى كل منها ومن
الاستثنائيات ان كانت المقدمة الاستثنائية نفى اللازم اعنى لكن لا يستحق تارك
هذا الفعل العقاب على تركه انتج نفى الملزوم اعنى فليس هذا الفعل واجبا
وان كانت اثبات الملزوم كما اشار اليه بقوله اوواجب اى لكن هذا الفعل واجب
انتج اثبات اللازم اعنى فيستحق تاركه العقاب على تركه وان كانت نفى الملزوم
كما اشار اليه بقوله اوليس اى لكن ليس هذا الفعل واجبا انتج نفى اللازم اعنى فلا
يستحق تاركه العقاب على تركه وان كانت اثبات اللازم اعنى لكن يستحق تاركه
العقاب على تركه انتج اثبات الملزوم اعنى فهذا الفعل واجب وهذا ان بنا على ان
بين ترك الواجب واستحقاق العقاب عليه تلازما على سبيل المساواة وكانه
لم يذكر هذا المثال الاخير لارشاد ما قبله اليه الطريق الثانى القياس الاستثنائى
المنفصل وهو مقدمتان اولاهما موجبة كلية اوجزئية اوشخصية شرطية
منفصلة حقيقية تحقق الانفصال بين جزئيها فى الصدق والكذب لتركبها

من الشئ ونقيضه او مساوى نقيضه فلا يجتمعان صدقا ولا يرتفعان كذبا
كما اشار اليه بقوله نفى وجود احدهما عدم الاخر ونفى عدمه وجوده فيكون
حينئذ له اربع نتائج اثنتان باعتبار استثنا العين واثنتان باعتبار
استثنا النقيض كما ترى فى قولنا دايما العدد اما زوج او فرد لكنه زوج
فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس
بفرد فهو زوج اوفى الوجود فقط اى او مقدمتان اولاهما موجبة كلية او
جزئية اوشخصية شرطية مانعة الجمع لانها يمتنع الجمع بين جزئيها فى
الصدق لعناد بينهما فيه لتركبها من الشئ والاخص من نقيضه ولخراهما
استثنائية لعين احدهما فينتج نقيض الاخر كما اشار اليه بقوله نفى وجود
كل من الجزئين عدم الاخر ضرورة التنافى بينهما فى الصدق وعدم عدمهم
اى واستثنا نقيض كل منهما غير منتج لوجود الاخر لجواز ارتفاعهما مثال
الاول الوتر اما واجب او مندوب لكنه واجب للامر المجرد عن القراين الصارفة
عن الوجوب به اى بالوتر فليس مندوبا ولو قيل لكنه مندوب انتج فليس واجبا
وفى الاقتصار على المثال الاول مع قوله للامر المجرد به اشارة الى انه لا ينبغى
وضع المندوب المقتضى لرفع الوجوب لعدم مطابقة الواقع اما لو قيل
لكنه ليس بواجب لم ينتج فهو مندوب او لكنه ليس بمندوب لم ينتج فهو واجب
لجواز ان لا يكون واجبا ولا مندوبا لان ما ليس بواجب اعم من المندوب
وما ليس بمندوب اعم من الواجب اوفى العدم فقط اى او مقدمتان اولاهما
موجبة كلية اوجزئية اوشخصية شرطية مانعة الخلو لانها يمتنع الخلو
من كل جزئيها فى النفى لمعاندة بينهما فيه لتركبها من الشئ والاعم من نقيضه
واخراهما استثنائية لنقيض احدهما فينتج عين الاخر كما اشار اليه بقوله
فقلب المثال وحكمه فقلب المثال الوتر اما لا واجب او لا مندوب وقلب
حكمه ان عدم كل ينتج وجود الاخر لانهما لا يرتفعان ووجوده لا ينتج عدمه
لانهما يجتمعان فاذا قلت لكنه لا واجب او لا مندوب لم يفد بل اذا قلت لكنه
واجب انتج لا مندوب او مندوب انتج لا واجب كذا ذكره المصنف وهو حسن
وقد ظهر ان الضمير فى حكمه راجع الى ما قبله لا الى المثال لانه لم يقلب حكمه
ايضا فالمراد فقلب مثال ما قبله وقلب حكم ما قبله فتنبه له واعلم ان المراد
بالكلية فى هذا النوع ان تكون النسبة العنادية بين المقدم والتالى على
التقادير المذكورة شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم كما تقدم
نظيره فى النوع الاول قالوا وسور الموجبة الكلية الشرطية المنفصلة
لفظ دايما والله سبحانه اعلم الطريق الثالث القياس الاقترانى وهو
اقتضاب المناسب وهو اى المناسب الوسط لكل من طرفى المطلوب بالوضع
والحمل اى بان يكون الوسط موضوعا لكل من طرفى المطلوب او محمولا لكل

منهما موضوعا لاحدهما محمولا للاخر على وجه خاص من الوجوه الاتي بيانها لان النسبة بين طرفيه لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلا بد من امر ثالث مناسب لهما يتوسط بينهما ويكون له الى كل منهما نسبة ليعلم بسببه النسبة بينهما والا لم يعد القياس المطلوب واذا كان كذلك فيلزم في تحقيق هذا الطريق جملتان خبريتان اى قولان محتملان للصدق والكذب من حيث هما وهما المقدمتان اللتان هما جزءا القياس وهما يكونان في الحقيقة مركبتين من حدود ثلاثة طرفي المطلوب والحد الوسط تنفرد كل من المقدمتين باحد الطرفين ويشتركان في الحد الوسط وانما لم يعتبر الحد الوسط اثنين مع انه في الصورة كذلك لتكرر الوسط فلم يكن اثنين في المعنى والعبرة للمعنى ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اصغر لانه في الاغلب اخص والاخص اقل افرادا فيكون اصغر وبه فيه اى ويسمى المحكوم به في المطلوب حدا اكبر لانه في الاغلب اعم والاعم اكبر افرادا والمشترك المكرر بين الاصغر والاكبر حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وباعتبارهما اى الاصغر والاكبر يسمى المقدمتان صغرى وهي ما اشتملت على الاصغر وكبرى وهي ما اشتملت على الاكبر ويتصور على صيغة المبني للفاعل الانتساب المذكور باربع صور لان المتكرر محمول في الصغرى موضوع في الكبرى او عكسه اى موضوع في الصغرى محمول في الكبرى او موضوع فيهما اى الصغرى والكبرى او محمول فيهما فهذه اربع صور وكل صورة تسمى شكلا فاذن الاشكال اربعة الا ان الصورة الاولى تسمى الشكل الاول والثانية الشكل الرابع والثالثة الشكل الثالث والرابعة الشكل الثاني وقطعية اللازم عن الصغرى والكبرى وهو المطلوب والنتيجة ايضا بقطعيتهما اى الصغرى والكبرى لان لازم القطعي قطعي وهو اى القياس الكائن بهذا الوصف من القطعية هو البرهان وانما سميت الحجة القطعية به لوضوح دلالتها على ما دلت عليه اخذا من معناه اللغوي وهو الشعاع الذي يلي وجه الشمس ومنه الحديث ان روح المومن تخرج من جسده لها برهان كبرهان الشمس وظنيته اى اللازم بظنية احديهما اى المقدمتين المشار اليهما فضلا عن ظنيتهما لان لازم الظني ظني وهو اى القياس الكائن بهذا الوصف من الظنية هو الامارة نعم اللزوم وهو الانتاج قطعي مطلقا سواء كان اللازم قطعيا او ظنيا ثم تسمية المرتب على المقدمتين لازما ظاهر ومطلوبا لانه يوضع اولا ثم يرتب ما يتوصل به اليه ويستلزمه ونتيجة لانه يتولد من القياس المذكور بخلق الله تعالى العلم به على ما هو المذهب الحق فاذا تقرر هذا فنقول الشكل الاول حمله في الصغرى ووضعه في الكبرى اى ما يكون الوسط فيه محمولا في صغراه موضوعا في كبراه شرط استلزامه اى هذا الشكل للمطلوب بحسب

كيفية

كيفية مقدماته وكميتها امران احدهما بحسب الكيفية وهو ايجاب صغراه ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيحصل الانتاج ولم يرد الجمهور على هذا وزاد غير واحد او كونها في حكم الايجاب اى ما يستلزم ايجابا بان يكون موجبة محصلة المحمول او معدولته او سالبته وان يكون الكبرى على وفقها في جانب الموضوع ليتحقق التلاقي وافاد المصنف جواز وقوع الصغرى سالبة محضة بشرط مساواة طرفي الكبرى وكونها حينئذ موجبة كلية كما اشار اليه بقوله الا في مساواة طرفي الكبرى لان الشكل على هذا التقدير يحصل فيه ايضا اتحاد الوسط المقتضي للانتاج كما هو ظاهر للمتامل وثانيهما بحسب الكمية وهو ما اشار اليه بقوله وكلية الكبرى ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط بخلاف ما لو كانت جزئية اذ يجوز كون الاوسط حينئذ اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضا من الاوسط غير الاصغر فلا يندرج فلا تنتج كما في نحو الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فيحصل باشتراط هذين الامرين لاستلزام هذا الشكل المطلوب من الضروب الممكنة الانعقاد فيه ضروب اربعة منتجة وبما زاده المصنف زيادة خامس عليها الضرب الاول كليتان موجبتان فتنتج كلية موجبة مثاله كل جص مكيل ربوي فكل جص ربوي الضرب الثاني ما اشار اليه بقوله وبكيفيته اى ما يكون بصفتي الضرب الاول وهما الايجاب في الصغرى والكبرى والصغرى جزئية والكبرى باقية على كميتها من الكلية فينتج جزئية موجبة مثاله بعض الوضوء منوي وكل منوي عبادة فبعض الوضوء عبادة الضرب الثالث ما افصح عنه قوله وكليتان الاولى موجبة والثانية سالبة فينتج كلية سالبة مثاله كل وضوء مقصود لغيره وكل مقصود لغيره لا تشترط فيه النية فكل وضوء لا تشترط فيه النية الضرب الرابع ما اشار اليه بقوله وقلبه في التساوي فقط اى قلب الثالث وهو ما يكون من كليتين صغرى سالبة وكبرى موجبة متساوية الطرفين فينتج كلية سالبة مثاله لا شيء من الانسان بصهال وكل صهال فرس فلا شيء من الانسان بفرس ولو قلت بدل الصهال حيوان لم ينتج لكون المحمول اعم من الموضوع في الكبرى فلا يحصل الاندراج تحت الاوسط الضرب الخامس ما اشار اليه بقوله وبكيفيتي ما قبله والاولى جزئية اى ما يكون بصفتي ما قبل الرابع وهو الثالث من ايجاب الصغرى وسلب الكبرى الا ان الصغرى في هذا جزئية بخلافها في الثالث فانها فيه كلية وحاصله ما كان مركبا من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فينتج سالبة جزئية مثاله بعض المكيل ربوي ولا شيء من الربوي بجايز التفاضل فليس بعض المكيل بجايز التفاضل وكانه انما لم يذكره للعلم به مما تقدم هذا ولقائل ان يقول يلزم من قول ما اختاره المصنف من زيادة ضرب خامس مركب من

كليتين صغرى سالبة وكبرى موجبة مساوية الطرفين زيادة ضرب سادس مركب
من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى متساوية الطرفين فينتج جزئية
سالبة كقولنا ليس بعض الانسان بفرس وكل فرس صهال فليس بعض الانسان
بصهال لاتحاد الوسط المقتضي للانتاج ايضا كما في الخامس المذكور ثم اعلم
ان ما ذكرنا من ترتيب هذه الضروب في الاولية ثم ما بعدها بناء على ترتيبها
الذكرى هكذا للمصنف والا فالذي درج عليه المنطقيون ان الضرب الثاني
ما كان من كليتين موجبة صغرى وسالبة كبرى فينتج كلية سالبة والضرب
الثالث ما كان من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى فينتج موجبة جزئية
والضرب الرابع ما كان من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج جزئية سالبة
وادعوا انها انما رتبت هذا الترتيب لان هنا كيفيتين ايجابا وسلبا والايجاب
اشرف لانه وجود والسلب عدم والوجود اشرف وكميتين الكلية والجزئية
والكلية اشرف لانها اضبط وانفع في العلوم واخص في الجزئية والاخص
اشرف لاشتماله على امر زائد فاذن الموجبة الكلية اشرف المحصورات والسالبة
الجزئية اخسها والسالبة الكلية اشرف من الموجبة الجزئية لانه شرف السلب
الكلي باعتبار الكلية وشرف الايجاب الجزئي بحسب الايجاب وشرفه من جهة
وشرف الكلي من جهات ثم اذ كان المقصود من الاقيسة نتائجها رتبت الضروب
باعتبار ترتيب نتائجها اشرفا الاشرف فالاشرف وهذا التعليل وان كان
لا يعرى عن بحث لمن تحقق فقد صار من المسلمات عندهم ويمكن ان يحمل كلام المص
على هذا المنوال لانه لم يصرح باولية ولا بما بعدها من المراتب بل انما ذكرها
بحرف الجمع المطلق ثم ليس لمثل هذا الاختلاف ثمرة تظهر في الحكم فتامل
وانتاج ضروب هذا الشكل المنتجة ضروري بين بنفسه فلا يحتاج الى برهان
ثم كما انه لابد من انتهاء العلوم الى ضروري قطعا للتسلسل وهو هذا الشكل
وباقيها اي وانتاج باقي هذه الاشكال الاربعة نظري غير بين بنفسه يحتاج
الى برهان عليه يرد الى الضروري عند قصد الوقوف على نتائجه سريعا
بالعكس او الخلف كما سياتي تفاصيله بل قال غير واحد من المحققين ان
الشكل الاول هو المنتج منها في الحقيقة ولذا كان غيره موقوفا في انتاجه على
الرجوع اليه وعلى اشتماله على هيئته وانما يعلم برجوعه اليه وبالجملة فحقيقة
البرهان وجهة الدلالة منحصرتان في الشكل الاول فلا انتاج في نفس الامر
الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته سواء صرح به ام لا فلا جرم ان كان
معيار العلوم ومن خواصه ايضا انه ينتج المطالب الاربعة كما رايت دون
ما سواه فانه لا ينتج ايجابا كليا كما سترى ثم لعل وضع الظاهر اعني الضروري
في قوله الى الضروري موضع الضمير لمزيد الاعتناء بالاعلام بثبوت هذا
الوصف له ليتمكن من ذهن السامع فضل تمكن الشكل الثاني عمله فيهما

اى ما يكون الوسط فيه محمولا في الصغرى وفي الكبرى شرطاه اي استلزام هذا الشكل
للمطلوب امران احدهما بحسب الكيف وهو اختلافهما اي مقدمتيه فيه اي من
جهة الايجاب والسلب بان يكون احداهما موجبة والاخرى سالبة وثانيهما بحسب
الكم وهو ما اشار اليه بقوله وكلية كبراه سالبة ان كان صغراه موجبة او موجبة ان
كان صغراه سالبة فقد ينتج هذا الشكل حينئذ الا سلبا كليا او جزئيا كما سترى
وذلك لما اشار اليه بقوله والمنتجة منه اربع ما فيهما اي المقدمتين من
خسة سلب وجزئية وهذا اتم من قولهم انما تتبع اخس المقدمتين ثم لتبينه
ذلك كله مبذولة في الكتب المنطقية فحينئذ ضروبه المنتجة من الضروب
الممكنة الانعقاد فيه اربعة لا غير الضرب الاول كليتان الاولى موجبة والثانية
سالبة فينتج سالبة كلية مثاله السفر رخصة للمفاليس ولا حال برخصة للمفاليس
اما ان الاولى كلية فلان ارادة التعريف فيها للاستغراق واما ان الثانية
كلية فظاهر لان النكرة في سياق النفي تعم ولا سيما في سياق لا التي
لنفي الجنس كما فيما هنا فلا سفر حال برده اي هذا الضرب الى الضرب الثالث من الشكل
الاول بعكس الثانية عكسا مستويا وهو لا رخصة للمفاليس بحال ثم يضم الى الاولى
فينتج المطلوب المذكور وانما انعكست عكسا مستويا هكذا لما اشار اليه بقوله والسالبة
تنعكس كلية بالاستقامة اذ الكانت مما ينعكس كما هو مقرر في الكتب المنطقية
وهذه السالبة الكلية في هذا المثال مما يجوز ان ينعكس ثم قال استطرادا والموجبة
الكلية تنعكس عكسا مستويا موجبة جزئية الا في مساواة طرفيه فانها تنعكس كلية
فكل انسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق ينعكس الى كل
ناطق انسان والاستثناء من زوايد المصنف فان المنطقيين على ان الموجبة الكلية تنعكس
مطلقا جزئية ولعمري انها الزيادة حسنة وان الاعتذار عنهم بانهم انما يبحثون عن عكوس
القضايا على وجه كلي من غير نظر الى المواد الجزئية فلذا حكموا بان عكس الموجبة الكلية
جزئية لانها لازمة لها في جميع صورها بخلاف الكلية لتخلفها عنها في بعضها غير مقبول
عند ذوي الانصاف من ارباب العقول الضرب الثاني ما اشار اليه بقوله وقلبه اي
الضرب الاول اي كليتان سالبة صغرى وموجبة كبرى فينتج سالبة كلية ايضا مثاله
لا شيء من الحال برخصة وكل سفر رخصة فلا شيء من الحال بسفر ورده الى الضرب الثالث
من الشكل الاول ايضا بعكس الصغرى عكسا مستويا وهو لا شيء من الرخصة
بحال وجعلها كبرى والكبرى صغرى فيصير كل سفر رخصة ولا شيء من الرخصة
بحال فينتج لا شيء من السفر بحال ثم عكس للنتيجة عكسا مستويا وهو عين المطلوب
المذكور الضرب الثالث ما اشار اليه بقوله وما للاول الا ان الاولى جزئية هنا وكلية
هناك فهو حينئذ موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى فينتج سالبة جزئية
مثاله والصغرى والكبرى معدولتا المحمول بعض الوضوء غير منوي ولا عبادة
غير منوي فبعض الوضوء ليس بعبادة ورده الى الضرب الرابع من الشكل الاول

كالاول اى كرد الضرب الاول من هذا الشكل الى الضرب الرابع من الشكل الاول
وهو بعكس الكبرى عكسا مستويا وقد عرفت انها تنعكس كنفسها بعد ان تكون
مما ينعكس وهي هنا كذلك فينعكس حينئذ سالبة كلية بعد ولم الموضوع هذا
هكذا او لاعز منوى بعباده ويضم الى الصغرى المذكورة فينتج النتيجة المذكورة
الضرب الرابع ما اشار اليه بقوله وكالثاني الا ان اولاه اى اولى هذا جزئية
واولى الثانية كلية كما تقدم فهو حينئذ جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة
كبرى فينتج سالبة جزئية ايضا مثاله بعض الغايب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه
معلوم فبعض الغايب لا يصح بيعه ويرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول
بعكس الثانية بعكس النقيض وهو عند قدما المنطقيين جعل نقيض الجزء
الثاني اولا وعين الجزء الاول ثانيا مع التخالف بقا الكيف والصدق بحالهما
وعند متاخريهم جعل نقيض الجزء الثاني اولا وعين الجزء الاول ثانيا مع التخالف
في الكيف فعلى الاول يكون صورة عكسها ولا شي مما ليس بمعلوم يصح بيعه وايا ما
كان اذا ضم الى الصغرى المذكورة فانتج النتيجة المذكورة وبالخلف بسكون
اللام اى ويرد هذا الشكل الى الشكل الاول بقياس الخلف في كل ضروبه ثم فسر
المراد به هنا بابداله منه قوله جعل نقيض المطلوب وهو اى نقيض المطلوب
الموجبة الكلية هنا اى في هذا الضرب الرابع من هذا الشكل صغرى الشكل
الاول وتضم الكبرى من ضروب هذا الشكل الثاني اليها اى هذه الصغرى
المذكورة يستلزم هذا الصنيع بالاخرة كذب نقيض المطلوب فالمطلوب حق
وانما كان نقيض المطلوب في هذا الضرب موجبة كلية لان المطلوب فيه سالبة
جزئية وهو بعض الغايب لا يصح بيعه نقيضها موجبة كلية وهي كل غايب
يصح بيعه فان اجعلت صغرى للضرب الاول من الشكل الاول وضم اليها
الكبرى من هذا الضرب ينتج كل غايب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم
ينتج كل غايب معلوم فينا فض صغرى الضرب المذكور اذ هي بعض الغايب
ليس بمعلوم فاذن الصادق هي او هذا اللازم لكن هي صادقة بالعرض فيكون
الكاذب هذا اللازم وكذب اللازم يستلزم كذب المقدمتين او كذب احديهما
لانهما الوصدقتا كان اللازم صادقا والغرض ان الكبرى صادقة وهي ما يصح بيعه
معلوم فيلزم كون الكاذب الصغرى التي هي كل غايب يصح بيعه فيصدق
نقيضها وهو بعض الغايب لا يصح بيعه وهو المطلوب ثم لما كان الجزم بصدق
المطلوب لا يلزم الا بتمام هذا الترتيب قال المصنف يستلزم بالاخرة كذب
نقيض المطلوب وعلى هذا القياس الضروب الثلاثة الماضية الا ان نقيض
المطلوب في الضرب الثالث موجبة كلية لان المطلوب فيه سالبة جزئية وضم
الكبرى اليه يجعله من الضرب الثالث من الشكل الاول بخلاف الاول والثاني
فان نقيض المطلوب فيهما موجبة جزئية لان المطلوب فيهما سالبة كلية وضم

الكبرى اليه في الثاني يجعله من الضرب الثاني من الشكل الاول وفي الاول
يجعله من الضرب الرابع منه ثم انما سمي هذا الطريق خلفا لانه ينتج الباطل
على تقدير حقية المطلوب لا لانه باطل في نفسه وهذا بنا على ان الخلف
هنا الباطل كما ذكره الجمهور وقيل لان المتمسك به لما كان مثبتا لمطلوبه
بابطال نقيضه فكانه ياتي مطلوبه لا على الاستقامة بل من خلفه
وهذا بنا على ان الخلف هنا ضد القدام كما ذهب اليه بعضهم ثم انما رتب
ضروب هذا الشكل هذا الترتيب لان الضربين الاولين ينتجان الكلي
وقدم الاول على الثاني والثالث على الرابع لاشتمالهما على صغرى
الشكل الاول بخلاف الثاني والرابع الشكل الثالث هو متحد فيهما
اى ما يكون الوسط موضوعا في صغراه وكبراه شرطه اى استلزام
هذا الشكل للمطلوب امران احدهما بحسب الكيفية وهو ايجاب صغراه
حقيقة او حكما كما تقدم في الشكل الاول وثانيهما بحسب الكمية وهو ما صرح
به بقوله وكلية احديهما اى مقدمتيه الصغرى والكبرى ولمية اشتراط
هذين الامرين مقررة في الكتب المنطقية فحينئذ ضروبه المنتجة من
الضروب الممكنة الانعقاد فيه ستة لا غير الضرب الاول كليتان موجبتان
فينتج جزئية موجبة مثاله كل بر مكيل وكل بر ربوي فبعض المكيل ربوي
فان قلت لم لم ينتج جزئيا مع انه من موجبتين كليتين فالجواب
لان رده بعكس الاولى اى لانه لا بد ان يرد الى الشكل الاول كغيره ورده اليه
انما هو بعكس الاولى عكسا مستويا لانها هي المخالفة للاول واذا عكست
صار جزئية كما تقدم فلا جرم ان كان رد هذا الضرب الى الضرب الثاني منه
وكانت نتيجته جزئية ومن ثمة قالوا من خواص هذا الشكل انه لا ينتج
الا جزئيا لان هذا الضرب اخص ضروبه وهو لا ينتج كليا ومتى لم ينتج الاخص
شيئا لم ينتجه الاعم نعم لم ير المصنف لزوم هذا فيه من سائر المواد بل قال
فلو كانت الاولى من هذا الضرب متساوية الجزئين انتج هذا الضرب
لازما كليا بنا على ما تقدم من اختياره كون الموجبة الكلية المتساوية الطرفين
ينعكس لنفسها وقد عرفت ان الشاهد وحينئذ يكون رده الى الضرب الاول
من الشكل الاول مثاله كل انسان ناطق وكل انسان ضاحك ينتج كل ناطق
ضاحك الضرب الثاني ما اشار اليه بقوله ومثله اى هذا الضرب الاول
في الكيف وكلية الثانية الا ان الاولى جزئية الضرب الثاني فهو حينئذ
موجبتان جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج مثله اى مثل الاول موجبة جزئية
مثاله بعض المكيل بر وكل مكيل ربوي فبعض البر ربوي ويرد الى الضرب
الثاني من الشكل الاول بعكس الصغرى وهو ظاهر الضرب الثالث ما
اشار اليه بقوله وعكس الضرب الثاني فهو حينئذ موجبتان كلية

صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية كالاول اى كما ينتجها الضرب الاول
والثانى ايضا مثاله كل بر مكيل وبعض البر ربوى فبعض المكيل ربوى ورده
الى الضرب الثانى من الشكل الاول بجعل عكس الكبرى وهو بعض الربوى
بر صغرى للضرب المذكور لعدم صلاحيتها ان يكون كبراه لجزئيتها وعين
الصغرى كبراه ليصير بعض الربوى بر وكل بر مكيل فينتج بعض الربوى
مكيل وعكس النتيجة اللازمة لم ومعلوم ان عكسها حينئذ عين المطلوب
ثم مما زاده المصنف باخره هنا وقرأناه عليه ما نصه فلو الصغرى
متساوية عكست وعكس النتيجة وكتب عليه ما صورته لان عدم عكس
الصغرى هنا ليس لا لانها تنعكس جزئية فيصير من جزئيتين وذلك لا يصح
والمصنف يرى مع تساوى طرفى القضية تنعكس الكلية كلية فلذا قال
فلو الصغرى الخ وحينئذ لا حاجة الى عكس النتيجة انتهى ولم يظهر للعبد
الضعيف غفر الله تعالى له استقامة هذا فان مثال هذا والصغرى
متساوية الطرفين كل انسان ناطق وبعض الانسان كاتب واللازم عنه
بعض الناطق كاتب فاذا عكست الصغرى فلا بد ان تكون هى الكبرى
فى الضرب الثانى من الشكل الاول لان الكبرى من هذا الضرب من هذا
الشكل لا تصلح ان تكون كبرى فى الشكل الاول مطلقا وحينئذ اما ان تبقى
عين الكبرى صغرى فيصير بعض الانسان كاتب وكل ناطق انسان وهذا
انما هو من ضروب الشكل الرابع المنتجة على ما اختاره المصنف كما سيأتى
ومن ضروبه العقيمة على قول المنطقيين واما عكسها فيصير بعض الكاتب
انسان وكل ناطق انسان وهذا كما ترى من ضروب الشكل الثانى العقيمة
فالظاهر ان هذه الزيادة وقعت عن ذهول عن هذا المقام فسبحان من
لا يذهل ولا يغفل الضرب الرابع ما افصح به بقوله وكليتان الثانية سالبة
والاولى موجبة مثاله كل بر مكيل وكل بر لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المكيل
لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا ينتج هذا الضرب كالاول فى المساواة والاعمية يعنى
كما ينتج الضرب الاول منهما فاذا كان هناك جزءا الاولى متساويين انتج كليا كما هناك
مثاله كل فرس صهال ولا شئ من الفرس بانسان فانه ينتج لا شئ من الصهال بانسان
واذا كان هناك محمول الاولى اعم من موضوعها انتج جزئيا ومثاله المثال المذكور فان
المكيل اعم من البر ثم هذا الضرب يرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى كما هناك ايضا
لانها المخالفة للاولى من الشكل الاول الا ان هذا الضرب يرد فى المساواة الى الضرب
الثالث من الشكل الاول وفى الاعمية الى الضرب الرابع منه وذاك يرد فى المساواة
الى الضرب الاول وفى الاعمية الى الضرب الثانى الضرب الخامس ما اشار اليه بقوله
وفى الرابع الا ان اولاه جزئية بخلافها فى الضرب الرابع فهو حينئذ جزئية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سلبا جزئيا مثاله بعض الموزون ربوى

ولا شئ من الموزون يباع بجنسه متفاضلا فبعض الربوى لا يباع بجنسه متفاضلا
ويرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الصغرى لانها المخالفة للاولى
فيه مثله اى مثل ما رد الرابع المذكور اليه فى الاعمية فيقال فى المثال المذكور
بعض الربوى موزون والباقى بعينه من الكبرى والنتيجة الضرب السادس
ما اشار اليه بقوله وقلبه اى الضرب الخامس كمية لا كيفية فهو كلية موجبة
صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج سلبا جزئيا مثله اى الخامس ايضا مثاله
كل بر مكيل وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المكيل لا يباع الجائز
اى بجنسه متفاضلا ولما كان رد هذا الضرب الى الضرب الثانى من الشكل الاول
بعكس الكبرى وجعلها صغرى وضم الصغرى اليها كبرى فينتج ما ينعكس الى المطلوب
وكان مما يخالف انها لا تنعكس ثم على تقدير ان ينعكس انما تنعكس سالبة والسالبة
لا تصلح صغرى فى الشكل الاول قرر المصنف رده بالطريق المذكور على وجه
يصح ان يقع عكس الكبرى المذكورة صغرى فى الشكل الاول مع اشارة الى دفع
هذا المحال فقال ورده باعتبار الكبرى موجبة سالبة المحمول اى سلب محمولها
عن موضوعها بجعل السلب جزء المحمول ثم اثبات ذلك السلب للموضوع وملاحظة
السلب والايجاب فيها سميت موجبة سالبة المحمول وهى اى الموجبة السالبة
المحمول لازمة للسالبة كما ان السالبة لازمة لها ايضا اذ لا فرق فى المعنى
بين سلب الشئ عن الشئ واثبات سلبه ومن ثمة لا تحتاج هذه الموجبة
الى وجود الموضوع كالسالبة بخلاف المعدولة ولهذا لم يجعلها فى حكم المعدولة
وكما تنعكس الموجبة المحصلة وان كانت جزئية تنعكس هذه السالبة وجعل
عكسها مستويا صغرى للضرب الثانى من الشكل الاول وقد قدمنا ان هذه
مما صدق كون الصغرى فى حكم الايجاب واذا عرف هذا فعكس الكبرى فى
هذا المثال بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا بر فيجعل صغرى لكل بر مكيل
فينتج ما ينعكس مستويا الى المطلوب فانه ينتج بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا
مكيل وهو ينعكس مستويا الى بعض المكيل لا يباع بجنسه متفاضلا وهو
المطلوب ويبين الضرب وما قبله من الضروب الخمسة والاخصى ويبين
ضروبه بالخلف ايضا اى بقياسه وهو ان ناخذ نقيض المطلوب كما اخذناه فى
الشكل الثانى الا انك تجعل نقيض المطلوب كبرى لصغرى الشكل الاول
هنا لان الصغرى دائما موجبة ونقيض النتيجة دائما كلية وفى الشكل الثانى
تجعله صغرى لكبرى كما تقدم بيانه فنقول فى هذا الضرب لو لم يصدق بعض
المكيل لا يباع بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مكيل يباع بجنسه
متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مكيل يباع بجنسه متفاضلا ويجعل كبرى
للصغرى المذكورة وهى كل بر مكيل فينتج من الضرب الاول من الشكل الاول
كل بر يباع بجنسه متفاضلا وهذا ينافى ما كان كبرى فى هذا الشكل

وهو بعض البر لاسباع عكسه متفاضلا فلا يجتمعان صدقا لكن الكبرى صادقة
بالفرض فيتعين كذب هذا او كذبه يستلزم كذب مجموع المقدمتين او
احدهما لانهما لو صدقتا لصدق هو ايضا والفرض ان الصغرى منه صادقة
فلزم كون الكاذبة هي الكبرى الان التي هي نقيض المطلوب واذا كذب
نقيض المطلوب كان المطلوب صدقا وهو المدعي والباقي ظاهر تخريجه
لمن تصوره وبالله التوفيق ثم اعلم ان ترتيب هذا الشكل على هذا الوجه
صنيع الامام ابن الحاجب ومشى عليه الشارحون لمختصره وغيرهم وفي الشمسية
جعل ما هو الضرب الثاني هنا الضرب الثالث وما هو الضرب الثالث
هنا الضرب الخامس وما هو الضرب الرابع هنا الضرب الثاني وما هو
الضرب الخامس هنا الرابع واما الاول والسادس فكما هنا ومشى على هذا
شارحوها معللين بان الاول اخص الضروب المنتجة للايجاب والثاني
اخص الضروب المنتجة للسلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع
على الاخرين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول والامر في ذلك وان كان
قريبا ولا خلل في المقصود على كل حال الا انه لعل الاولى ما في الشمسية
الشكل الرابع خالف الشكل الاول فيهما اى الصغرى والكبرى بان كان
الحد الوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى واذا كان كذلك فرده
الى الشكل الاول بعكسهما اى المقدمتين عكسا مستويا فيجعل في كل
منهما الموضوع محمولا والمحمول موضوعا ويبقيان على حالهما من الترتيب
او قلبهما اى او بتقديم الكبرى على الصغرى من غير تبديل الموضوع محمولا
والمحمول موضوعا فاذا كانت صغراه اى هذا الشكل موجبة كلية انتج
مع السالبة الكلية التي هي كبراه سالبة جزئية برده الى الضرب الرابع
من الشكل الاول بعكس المقدمتين فقط اى لا مع القلب ايضا لعدم
السلب في صغرى الشكل الاول وهو لازم للقلب وانتج مع الموجبتين
الكلية والجزئية كبرتين موجبة جزئية برده الى الضرب الثاني من
الشكل الاول بقلبهما اى المقدمتين ثم عكس النتيجة لا بعكسهما
لبطلان الجزئيتين فانه لا قياس عنهما وهو لازم من عكسهما فسقطت
السالبة الجزئية في هذا الشكل لعدم صلاحيتها ان يكون فيه صغرى
او كبرى لانتفاء الطريقين اللذين انما يرتد هذا الشكل الى الشكل
الاول باحدهما وهما العكس والقلب معها اى السالبة الجزئية اما
انتفاء العكس فلان هذه السالبة الجزئية لا تنعكس واما انتفاء القلب
فلانها حينئذ ان كانت كبرى صارت صغرى الاول سالبة وان كانت
كبرى صارت كبرى الاول جزئية وكلاهما يمنع من الانتاج فيه كما عرف
ثم لما كان مختار المصنف ان الموجبة الكلية اذا استاوى طرفاها

ينعكس

ينعكس كنفسها فرع عليه ولو تساويا اى الطرفان في الكبرى الموجبة الكلية صح
رد هذا الضرب الى الضرب الاول من الشكل الاول بعكسهما لانتفاء المانع وكانت
النتيجة حينئذ موجبة كلية واذا كانت الصغرى في هذا الشكل موجبة جزئية
فيجب كون الاخرى السالبة الكلية والا لكانت اما موجبة لسقوط السالبة
الجزئية وحينئذ فان كانت كلية لزم منه جعل الجزئية الموجبة كبرى للشكل الاول
اى الطريقين سلكت اما طريق العكس فلان عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية
واما طريق القلب فلان الفرض ان الصغرى موجبة جزئية فتحل محل الكبرى
والجزئية الموجبة لا تصلح كبرى الاول وان كانت جزئية فالجزئيتان لا تنتجان
بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ثم هذا كله اذا كانت الموجبة الكلية غير متساوية طرفاها
فاما اذا تساويا فنقول وعلى التساوي يجوز الكلية الموجبة ان يكون كبرى
للموجبة الجزئية هنا لان المانع من ذلك انما كان لزوم صيرورة كبرى الشكل
الاول جزئية وهذا المانع قد انعدم حينئذ لانعكاسها كلية اذا كانت كذلك
كما تقدم غير مرة ويتعين حينئذ ان يكون الرد بطريق العكس او كانت الصغرى
في هذا الشكل السالبة الكلية فيجب حينئذ ان يكون الكبرى كلية موجبة
لامتناع خلاف ذلك اما الموجبة الجزئية فلانه لو قلبت حينئذ المقدمتان
لم يكن بد من عكس النتيجة وهي جزئية سالبة لا ينعكس ولو عكستهما صارت
الكبرى جزئية في الشكل الاول واما السالبة الكلية فلانه حينئذ يصير القياس
من سالبتين وهما لا ينتجان اصلا وقد عرفت مع هذا ايضا سقوط السالبة
الجزئية فتلخص ان شرط انتاج هذا الشكل لا يكون صغراه سالبة جزئية مع
شيء من المحصورات الاربع ولا سالبة كلية مع مثلها ولا مع موجبة جزئية
ولا موجبة جزئية مع مثلها ولا مع الموجبة الكلية ولا ان يكون كبراه سالبة
جزئية مع احدى الثلاث الباقية فحينئذ ضروبه المنتجة من الضروب
الممكنة الانعقاد فيه خمسة لا غير الضرب الاول كليتان موجبتان ينتج موجبة
جزئية مثاله كلما يلزم عبادة مفتقر الى النية وكل تيمم يلزم عبادة لازمة
كل تيمم مفتقر الى النية بقلب المقدمتين فيقال كل تيمم يلزم عبادة وكلما
يلزم عبادة مفتقر الى النية فينتج اللازم المذكور ثم يعكس عكسا مستويا
الى المطلوب جزئيا بعض المفتقر تيمم فان قلت ما السبب في كون المطلوب
في هذا جزئيا وكل من لزوم الكلية الكائنة في اللازم المذكور للملزوم المذكور
ومعناها صحيح قيل انما كان المطلوب في هذا جزئيا لفرض كون الصغرى مطلقا
اى في اى شكل من الاشكال الاربعة قدر ما اشتمل على موضوع المطلوب
والكبرى محموله اى وكون الكبرى مطلقا ما اشتمل على محمول المطلوب كما تقدم
فاذا زعمت ان الاستدلال على المطلوب الذي هو افتقار التيمم الى النية
بالرابع اى بالشكل الرابع كان المفتقر موضوعه اى المطلوب والتيمم محموله

اى المطلوب والحاصل عند الرد الى الشكل الاول عكسه وهو ان يكون التيمم موضوع
المطلوب والمفتقر محموله فيحتاج الى عكسه فينعكس جزئيا لما عرف من ان الموجبة
الكلية تنعكس موجبة جزئية فهذا سلب كون اللازم فى هذا الضرب جزئيا
ثم نقول على وتيرة ما تقدم ولو تساويا اى الطرفان فى الموجبة الكلية
التى هى لازم هذا الضرب كان عكسه كليا ولا يتاتى السوال المذكور الضرب
الثانى مثله اى الضرب الاول الا ان الثانية جزئية فهو موجبتان كلية صغرى
وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية مثاله كل عبادة بنية وبعض الوضوء عبادة
ينتج بعض ما هو بنية الوضوء والرد واللازم كالاول اى ورد هذا الضرب الى
الشكل الاول واللازم له كالضرب الاول من هذا الشكل الا ان الضرب الاول منه
يرد الى الضرب الاول من الشكل الاول وهذا الضرب يرد الى الضرب الثالث منه
فتنقلب المقدمتان الى بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فينتج بعض الوضوء
بنية ثم نعكس هذا اللازم الى بعض ما هو بنية الوضوء وهو المطلوب الضرب
الثالث كليتان الاولى سالبة والثانية موجبة مثاله كل عبادة لا تستغنى
عن النية وكل مندوب عبادة ينتج سالبة كلية لا مستغنى عن النية بمندوب
بالقلب والعكس اى بقلب المقدمتين ليرتد الى الضرب الثانى من الشكل
الاول ثم عكس النتيجة الى المطلوب فيقال كل مندوب عبادة وكل عبادة لا
تستغنى عن النية وينعكس الى لا مستغنى عن النية بمندوب الضرب الرابع
كليتان الثانية سالبة والاولى موجبة ينتج جزئية سالبة مثاله كل مباح
مستغنى عن النية وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغنى عن النية ليس
بوضوء بعكس المقدمتين فتعكس الاولى الى موجبة جزئية وهو بعض المستغنى
عن النية مباح والثانية الى وكل مباح ليس بمباح ثم يضمها الى الاولى فيكون
الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج النتيجة المذكورة بعينها وهذا باطلاقه
ماش على قولهم واما على ما تقدم غير مرة من ان الموجبة الكلية اذا تساوى
طرفاها ينعكس كنفسها فنقول ولو كان فى الموجبة تساو بين طرفيها
كانت النتيجة سالبة كلية لكلية كلتا المقدمتين عينا وعكسا الضرب
الخامس جزئية موجبة وسالبة كلية كالرابع اى هو كالضرب الرابع من
هذا الشكل لازما ورد الى الشكل الاول فينتج جزئية سالبة من الضرب
الرابع من الشكل الاول بعكس المقدمتين مثاله بعض المباح مستغنى عن
النية ولا شئ من الوضوء بمباح فبعض المستغنى عن النية ليس بوضوء فيعكس الاولى
الى بعض المستغنى عن النية مباح والثانية الى ولا شئ من المباح بوضوء
فينتج اللازم المذكور بعينه وبين الكل اى الضروب الخمسة من هذا
الشكل بالخلف وهو ان يضم نقيض النتيجة الى احدى المقدمتين لينتج
ما ينعكس الى نقيض الاخرى غير ان المراد باحدى المقدمتين المضموم

اليهما

اليهما نقيض النتيجة فى الضربين الاولين المنتجين للايجاب هى الصغرى ويكون
النقيض هو الكبرى كما فى الخلف المستعمل فى الشكل الثالث وفى الضروب
الثلاثة الاخر المنتجة للسلب هى الكبرى ويكون نقيض النتيجة هو الصغرى
كما فى الخلف المستعمل فى الشكل الثانى فنقول فى مثال الضرب الاول لو لم يصدق
بعض المفتقر الى النية بتيمم لصدق نقيضه وهو لا شئ من المفتقر الى النية
بتيمم ونضم كبرى الى صغراه وهى كل ما يلزم عباده مفتقر الى النية فينتج من
الضرب الثالث من الشكل الاول لا شئ مما يلزم عباده بتيمم وينعكس الى
لا شئ من التيمم يلزم عباده وهذا ينافى كبرى هذا الضرب المردود فانها
كل تيمم يلزم عباده فالصادق احدهما لكن كبرى هذا الضرب صادقة
بالفرض فيكون الكاذب هذا اللازم وكذبه بكذب مقدمتيه اللتين
هما الملزوم او بكذب احداهما فالغرض ان هذه الصغرى صادقة فيلزم
كون الكاذبة هى الكبرى التى هى نقيض المطلوب فالمطلوب حق ونقول
فى مثال الضرب الثالث لو لم يصدق لا مستغنى عن النية بمندوب لصدق نقيضه
وهو بعض المستغنى عن النية عبادة وتنعكس الى بعض العبادة مستغنى عن
النية وهذا ينافى صغرى هذا الضرب وهى كل عبادة لا تستغنى عن النية
فالصادق احدهما لكن الصغرى صادقة بالفرض فيكون الكاذب هذا اللازم
وكذبه بكذب كلتا المقدمتين او احداهما والغرض ان كبراه صادقة فيلزم
كون الكاذبة هى هذه الصغرى التى هى نقيض المطلوب فالمطلوب حق وعلى
هذين الايضاحين اخذ بالباقى ثم ترتيب هذه الضروب ليس باعتبار انتاجها
لبعدها عن الطبع بل باعتبار انفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين
والايجاب الكلى اشرف الاربع ثم الثانى لمشاركته الاول فى ايجاب مقدمتيه
ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بالقلب ثم بالرابع لكونه اخص من الخامس
ثم حصر الضروب المنتجة من هذا الشكل فى هذه راى المتقدمين وكثير من
المتاخرين وزاد بعضهم ثلاثة اخرى بل وزاد نجم الدين النخجوانى فى كل من
الشكل الاول والثانى اربعة اخرى وفى الثالث ستة اخرى وفى الرابع سبعة
اخرى والتحقيق خلافه كما يعرف فى موضعه تذنيب قالوا وانما وضعت
الاشكال فى هذه المراتب لان الاول على النظم الطبيعى وهو الانتقال من
من موضوع المطلوب الى الحد الوسط ثم منه الى محموله حتى يلزم منه الانتقال
من موضوعه الى محموله وهذا لا يشاركه الاول فيه غيره فوضع فى المرتبة
الاولى ثم ثنى بالثانى لانه اقرب ما بقى من الاشكال اليه لمشاركته له فى صغراه
التى هى اشرف لاشتمالها على موضوع المطلوب الذى هو اشرف من المحمول
لان المحمول انما يطلب ايجابا وسلبا له ثم اردف بالثالث لان له به قربا
لمشاركته له فى احس المقدمتين ثم ختم بالرابع اذ لا قرب له به اصلا

لمخالفته اياه فى المقدمتين وبعده عن الطبع جدا الطريق الرابع الاستقرا
تتبع الجزئيات اى استقصا جميع جزئيات كلى او اكثرها ليعرف حكم من احكام هى
بحيث تتصف به هل الواقع انها متصفة به على سبيل العموم ام لا واذا كان
كذلك فيستدل على ثبوت الحكم الكلى الشامل لكل فرد من افراد المحكوم عليه
بثبوته اى ذلك الحكم فيها اى الجزئيات المذكورة فالاستدلال به استدلال بحال
الجزئى على حال الكلى وقد يقال على الغرض من هذا التتبع وعليه تعريفه
باثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته وهو قسمان تام ان استغرقت الجزئيات
بالتتبع يفيد القطع كالعدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد
يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ويسمى ايضا قياسا مقسما وناقص خلافه
اى ان لم يستغرق جزئياته بالتتبع وانما تتبع اكثرها لا يفيد القطع بل يفيد
الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرا من جزئيات ذلك الكلى على ما استقرى
منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس
وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند
المضغ يحرك فكه الاعلى وافاد فى المصنف املا فان قيل الاستغراق
التام انما يفيد معرفة احكام الجزئيات ولا يلزم من ذلك القطع بان
حكم الكلى هذا لجواز ان يكون بعض افراده المقدرة الموجود لو وجدت
لكان حكمها غير هذا فالجواب ان حاجتنا فى الشرعيات انما هى الحكم على
الامور الخارجية واستقرا الشرع تام فيحصل به المقصود قطعا بخلاف
ما استقرا اللغة فانه غير تام انتهى ثم لما كانت طرق الاستدلال المعقولة
منحصرة فى خمسة الاربعة الماضية والخامس ما يسمى بالتمثيل وكان هذا
من اجزا هذا العلم لم يقل الطريق الخامس التمثيل بل قال فاما التمثيل
وهو القياس الفقهى الاتى فمن مقاصد الفن الاصولى تنبيها على انه لا
يجوز ان يعد هنا من المقدمات بالنسبة الى هذا العلم لما فانه حينئذ جزئية
وان صلح ان يكون منها بالنسبة الى غيره ما عدا المنطق اذ لا ضير فى ذلك الامر
الرابع من الامور التى هى عبارة عن مقدمة هذا الكتاب استمداده اى
ما منه مدد هذا العلم وهو امران احدهما احكام كلية لغوية استنبطوها
اى استخرجها اهل هذا العلم من اللغة العربية باستقرائهم اياها افرادا
وتركيبا لاقسام من العربية جعلوها اى علما هذا العلم الاحكام المستنبطة
المذكورة مادة له اى جزا لهذا العلم وان كانت هذه الاحكام فى نفس الامر
ليست مدونة قبله اى تدوين لهذا العلم وانما تذكر فى غضون استدلالهم
فى الفروع وغيرها وذلك كالعموم والخصوص والتباين والترادف والحقيقة
والمجاز والظهور والنصوصية والاشارة والعبارة فكانت هذه الاحكام
حينئذ بعضا منه واشار بقوله هذا الى دفع توهم ان هذا العلم ابعاض

علوم كما سيشير اليه ايضا ثانيا ويصرح بنفيه ثالثا ثم استمداده من هذه الاحكام
من جهة كل من تصورها وتصديقها ومن ثمة ترى كثيرا منها معنونا ذكره
فى هذا العلم بمسئلة فان قيل بعض مقاصد هذا العلم يتوقف معرفته
على معرفة بعض هذه الاحكام فلا تكون جزا منه ضرورة كون المتوقف عليه
خارجا عن المتوقف فلا يكون تلك الاحكام من المقاصد الاصلية فالجواب
كما قال وتوقف اثبات بعض مطالبه اى مسائل هذا العلم عليها اى هذه
الاحكام تصورا وتصديقا كالتصديق مثلا بان العموم يلحقه الخصوص لا
ينافى الاصالة اى ان يكون ما توقف عليه ذلك المطلب من جملة اجزا هذا
العلم لجواز كون مسئلة من العلم مبدا المسئلة اخرى منه بالمعنى الاخص فى
المبدا به كما ذكرنا من المثال ولا نسلم ان كل ما توقف على شئ يكون ذلك الشئ
خارجا عنه فان المركب يتوقف على كل جزء من اجزائه ولا شئ من اجزائه بخارج
عنه ثم لو سلمنا كون ما توقف عليه فيما نحن بصدده خارجا عن المتوقف
فهو لا يقتضى ان يكون خارجا عن جملة هذا العلم وهذه اى وانما قلنا هذا
العلم تستمد هذه الاحكام لان الادلة الكلية السمعية من الكتاب
والسنة التى هى موضوع هذا العلم منها اى اللغة العربية فالاستدلال
بها يتوقف على معرفة اقسام اللفظ العربى صيغة ومعنى وحمل حكم
العام مثلا والمطلق اى وحمل حكمه على ما يكون من الادلة من الكتاب والسنة
عاما ومطلقا ليس يفيد كونه اى العام المحمول عليه عام الادلة المذكورة
ولا يفيد كون المطلق المحمول عليه مطلق الادلة المذكورة اى ليس الحمل
باعتبار هذا التقييد الخاص بل ينطبق عليها اى بل باعتبار كل منهما فى
نفسه فينطبق على عام الكلام السمعى ومطلقه من الكتاب والسنة لان
كلا من هذين مما صدقات ذينك حينئذ فاندفع ان يقال الاحكام الكائنة
لاقسام من العربية انما هى مذكورة فى هذا العلم من حيث كونها احكام
الادلة من الكتاب والسنة لا مطلقا فلا يكون هذا العلم مستمدا من الاحكام
على الوجه الذى ذكرتم ووجه الاندفاع ظاهر ثم نبه على ان الاحكام قد لا يكون
مجمعا عليها حنفية توهم كونها اجمع مجمعا عليها حنفية توهم كونها اجمع مجمعا
عليها فقال وقد جرى فيها خلاف بين المستنبطين كما ستقف عليه
ثانى الامرين ما اشار اليه بقوله واجزا مستقلة تصورات الاحكام
الشرعية الخمسة التى هى الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة
والوصف بالاستقلال اشارة الى دفع توهم كون هذا العلم ابعاض علوم وهو
المراد بقولنا سالفا انه سيشير اليه ثانيا وانما فسر الاجزا بتصورات الاحكام
لان التصديق باثباتها ونفيها من حيث استفادتها من ادلتها من مسائل
هذا العلم لا من مقدماته كالفقه اى كما ان الفقه يستمد من هذه الاجزا

المستقلة ايضا يجمعهما اى هذا العلم والفقه من حيث كون تصورات هذه الاحكام
ممدة لكل منهما الاحتياج الكائن لكل منهما الى تصور محمولات المسائل اى
مسائلهما لان مقصود الاصولى من الاصول اثبات الاحكام ونفيها من حيث
انها مدلولة الادلة السمعية ومستفادة منها والفقيه من الفقه اثباتها ونفيها
من حيث تعلقها بافعال المكلفين التى لا تقصد لاعتقاد وهى تقع جزا من محمولات
مسائلهما كالامر للوجوب والوتر واجب فان معنى الاول انه دال على الوجوب
ومفيد له ومعنى الثانية انه متعلق الوجوب وموصوف به فوقع الوجوب
جزا من المحمول فيهما لا نفس المحمول والحكم بالشى نفيا واثباتا فرع تصوره
لسايراجزايه وهذا بالنسبة الى الفقه استطراد وكذا قوله على ان الظاهر
استمداد الفقه اياها اى تصورات الاحكام المذكورة منه اى علم الاصول
لسبقه اى اصول الفقه فى الاعتبار لكونه فرعا عليه وان لم يدون علم
الاصول مستقلا قبل تدوين الفقه فان اول من دون الفقه ورتب كتبه وابوابه
الامام ابو حنيفة رحمه الله ومن هنا قال الامام الشافعى رحمه الله من اراد
الفقه فهو عيال على ابى حنيفة كما نقله الفيروزبادى الشافعى فى طبقات
الفقها وغيره وقال المطرزى فى الايضاح ذكر الامام السرخسى فى كتابه
ان ابن سريج وكان مقدما فى اصحاب الشافعى بلغه ان رجلا يقع فى ابى
حنيفة فدعاه فقال يا هذا اتقع فى رجل مسلم له الناس ثلاثة ارباع العلم
وهو لا يسلم لهم الربع فقال وكيف ذلك فقال الفقه سوال وجواب وهو
الذى تفرد بوضع السوال فسلم له نصف العلم ثم اجاب عن الكل وخصومه لا يقولون
انه اخطا فى الكل فاذا جعلت ما وافقوه فيه مقابلا بما خالفوه فيه سلم له ثلاثة
ارباع العلم له وبقى بينه وبين جميع الناس ربع العلم فتاب الرجل عن وقيعته فى ابى
حنيفة رحمه الله ويقال ان اول من دون فى اصول الفقه على سبيل الاستقلال الامام
الشافعى صنف فيه كتاب الرسالة بالتماس ابن المهدى ويزيد هذا العلم على الفقه
هنا اى بتصورات الاحكام المذكورة موضوعات لمسايله فى مثل المندوب مامور
به اولا والواجب اما مقيد بالوقت اولا فان الموضوعات فى هذه المسايل اسما
مشتقة من الاحكام وليس مثله بواقع فى الفقه فيكون حينئذ احتياج هذا العلم
الى تصورات هذه الاحكام اكثر من احتياج الفقه اليها لان استمداده منها اوفر من
استمداد الفقه ثم لو قال مثل الاباحة حكم شرعى والاباحة ليست جنسا للوجوب
لكان اولى وعد اى كون هذا العلم يزيد بهذه الاحكام موضوعات لمسايله عدت
هذه الاحكام من الموضوع اى موضوع هذا العلم لان ذلك يقتضى كون نفس الاحكام
موضوعا لهذا العلم لان موضوعات مسايل العلم تكون بحيث يصدق عليها موضوع
العلم وقد اسلفنا بيان هذا ومن ذهب اليه وما عليه وان البحث عنها وعن المكلف
الكلى واحواله من باب التتميم واللواحق فراجعه ثم بقى هنا شى وهو ان الامدى

وابن

وابن الحاجب ومن تابعهما ذكروا ان استمداد هذا العلم من ثلاثة هذين والثالث
علم الكلام ولعل المصنف لم يذكره لان مرادهم بما منه الاستمداد ما يكون الا دلة موقوفة
عليه من حيث ثبوت حجيتها للاحكام او من حيث ان اثبات الاحكام او نفيها متوقف
على تصورها او التصديق بها كما هو ظاهر من الوقوف على تعليلهم لعده الاول
وعلم الكلام بالنسبة الى الادلة من قبيل الاول كما قرروه فى كتبهم ومراد المصنف بما منه
الاستمداد ما يكون مادة وجزا لهذا العلم وليس علم الكلام كذلك ومن ثمة ينبه
فيما مضى على انه ليس فى الاصول من الكلام الا مسئلة الحاكم وما يتبعها او ما يتعلق
بها وهى ليست من الاصول وقد اوضحناه فيما سلف ثم انه وان كان لا مشاحة
فى الاصطلاح صنيع المصنف نظرا الى المعنى اللغوى اولى لان المدد للشى لغة ما
يزيد به الشى ويكثر ومنه المدد للجيش وهذا غير ظاهر فى الكلام وما قيل كل العلم
علوم باطل اى وقول تاج الدين السبكى ان علم الاصول ليس علما براسه بل هو ابعاض
علوم جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل ليس بحق وما يظن من علم
الحديث اى وما يظن من البحث عن احوال راجعة الى متن الحديث او طريقه كالقول
بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب او بالعكس او لعمل الصحابى لا لروايته
او بالعكس وعدالة الراوى وجرحه وهو مذكور فى علم الاصول كما فى علم الحديث
انه من علم الحديث فيظن ان علم الاصول بالنسبة الى هذا مستمد من علم الحديث
حتى يكون الاصولى فيه عيالا على المحدث ليس كذلك كما اشار اليه بقوله ليس استمدادا
اى ليس البحث عن هذه الامور فى هذا العلم استمداداله من علم الحديث بل السبب
فى موارد بحثهما عنها انه اى الحديث موضوعهما فليس يوجب مثله فقد عرفت جواز تداخلهما
باعتبار عموم موضوع احدهما بالنسبة الى الاخر وخصوص موضوع الاخر بالنسبة اليه
ولا شك ان ذلك قد يوجب التقاء مباحثهما فى بعض المطالب من غير ان يكون احدهما
عيالا على الاخر فى ذلك وموضوعا هذين العلمين كذلك كما اشار اليه بقوله والسمعى
اى والدليل الكلى السمعى مطلقا من حيث موصل العلم باحواله الى قدرة اثبات الاحكام
لافعال المكلفين يندرج فيه السمعى النبوى من حيث كيفية الثبوت وهو ظاهر لكون
هذا جزئيا من جزئيات ذاك وقد عرفت ان ذاك موضوع اصول الفقه وهذا موضوع
علم الحديث فاذن علم الحديث باب من الاصول وكون الاصولى يبحث عن الدليل المذكور
من حيث الايصال المشار اليه لا يقتضى نفى البحث عنه من حيث كيفية الثبوت وكيف
يقتضيه والبحث من حيث الايصال المذكور لا يكون الا بعد معرفة كيفية الثبوت
من صحة وحسن وغيرهما ومن ثمة تختلف صفات اثبات الاحكام للمكلفين باختلاف كيفية
ثبوت الادلة قوة وضعفا فلا تنافى بين قيدى الموضوعين فظهر ان ذكر تفاصيل مباحث
السنة المذكورة فى الاصول لا يوجب استمداده اياها من علم الحديث بل هى من مباحثه
بالاصالة ايضا ومباحث الاجماع والقياس والنسخ ظاهر اى ومباحث هذه وما
يتبعها ظاهر كونها مباحثه المختصة به ولا يعلم علم من العلوم المدونة كفيل بها سواه

واما الكلام فقد عرفت انه ليس في الاصول منه الا مسيلة الحاكم وما يتعلق بها وانها من
المقدمات او من المبادي بالاصطلاح الاصولي واما الفقه فليس في الاصول منه
الا ما هو ايضاح لقواعده في صور جزئية او استطراد فان المصنف رحمه الله تعالى
والجدل المذكور فيه اعني كيفية الايراد على الاقيسة الفقهية ذوات العلل الجعلية
منه حادث بحدوثه فان افراد هذا الجدل كالغرايب بالنسبة الى الفقه والجدل
القديم حمل قليله في بيان ما على المانع والمعلل من حفظ وضعيهما وكذا مباحث
اقسام اللفظ الاتي تفصيلها منه لظهور توقف الايصال المذكور على معرفتها
وغاية ما يلزم كون المبادي اللغوية جزا من الاصول واللازم حق فظهر
ان هذا العلم علم مستقل براسه غير مستمد من علم مدون قبله شيا يكون
منه جزا وهو المطلوب وهنا اخر الكلام في المقدمة المقالة الاولى في المبادي
اللغوية المبادي جمع مبدا وهو في الاصل مكان البداة في الشي او زمانه ثم سمي به ما يحل
فيه توسعا مشهورا كما هنا فان المراد ما يبدا به قبل ما سواه من مسايل هذا العلم
لتوقفه عليه كما هو المصطلح المنطقي لان المباحث المقصودة ذاتا للمصنف في هذه
الترجمة من اجزا هذا العلم ومن ثمة تراه ينبه على ما ذكر فيها مما ليس كذلك انه ليس منها
وقد عرف من هذا وجه تقديم هذه المقالة على المقالتين الاتيتين كما عرف مما تقدم
قريبا وجه تسميتها لغوية ثم حاصل ما في هذه المقالة بيان معنى اللغة والاشارة
الى سبب وضعها وبيان الواضع وهل المناسبة بين اللفظ ومعناه لازمة والمعنى
الذي وضع اللفظ له ذهني او خارجي او اعم منهما وطريق معرفة الوضع وهل يجري
القياس في اللغة وانقسام اللفظ الى اقسام متعددات متباينات ومتداخلات
باعتبارات مختلفات كما ستقف عليها بحذافيرها مفصلات ان شا الله تعالى مفيض
الجود والخيرات المقام الاول في بيان معنى اللغة اللغات الالفاظ الموضوعة
للمعاني وحدها الشهرة ان وضعها انما هو لمعانيها كما هو المتبادر واللفظ صوت
معتمد على مخرج حرف فصاعدا والمراد بالوضع تعيين اللفظ بازا المعنى فيعم
ما يكون بنفسه او بقرينة فيتناول الحقايق والمجازات والمعنى ما يقصد باللفظ
ثم الالفاظ شاملة للمستعملات والمهملات المفردات والمركبات والموضوعة مخرجة
للمهملات وانما عبر بالجمع لانه وقع تفسيرا للجمع ثم تضاف كل لغة الى اهلها او
يجري عليها صفة منسوبة اليهم فيقال لغة العرب ولغة عربية تمييزا لها عما سواها
المقام الثاني في بيان سبب وضع لغات الاناسي لما خلق الله تعالى الانسان غير
مستقل بمصالحه في معاشه من ماكول ومشروب وملبس ومسكن وما يلحق بها من
الامور الحاجية وفي معاده من استفادة المعرفة والاحكام التكليفية الشرعية
عن ربه سبحانه الموجبة لخيري الدارين مفتقرا الى معاضدة غيره من بني نوعه
على ذلك وكانت المعاضدة لا تتاتى له الا بتعريف ما في الضمير والواقع اما باللفظ
او بالكتابة او بالاشارة كحركة اليد والراس او بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل

الشي

الشي ليكون علامة عليه وكان في المثال عسر في كثير من الاشيا مع عدم عمومه
اذ ليس كل شي يتاتى له مثال وقد يبقى المثال ايضا بعد انقضا الحاجة فيقف
عليه من لا يريد وقوفه عليه والاشارة لا تفي بجميع الاشيا ايضا وكيف وهي
لا تقع في المحسوسات او ما اجري مجراها والكتابة فيها من الحرج ما لا يخفى وكانت
الالفاظ ايسر على العباد فانها كيفيات تحدث من اخراج النفس الضروري الحصول
للانسان الممتد للطبيعة بلا مشقة ولا تكلف مع انها مقدرة بقدر الحاجة توجد
مع وجودها وتنقضي مع انقضايها واعم فايدة فانها صالحة للتعبير بها عن كل
مراد حاضر او غايب معدوم او موجود معقول او محسوس قديم او حادث كانت
الشان كما قال المصنف ومن لطفه الظاهر تعالى وقدرته الباهرة اي ومن
اضافة الاحسان ترفق على عباده في الباطن والظاهر كما هو واضح عند اولي
الابصار والبصاير واثار صفته الازلية المؤثرة في المقدورات عند تعلقها
بها الغالبة لعقول العقلا من الاوايل والاواخر بشمولها كل الممكنات على
ساير الوجوه من النعوت والصفات الاقدار عليها اي اعطاوه تعالى اياهم
القدرة على هذه الالفاظ السهلة الحصول عليهم متى شاوا والهداية للدلالة
بها اي وهدايتهم لان يعلموا غيرهم بها ما في ضمايرهم من الاغراض والمقاصد
متى ارادوا ثم كما قال المصنف الاقدار ترجع الى القدرة والهداية الى اللطف
فهو لف ونشر مشوش خففت المونة بهذا الطريق من التعريف لتيسره
وسهولته وعمت الفايدة لشموله واحاطته ووضع الضمير موضع الظاهر
في قوله ومن لطفه للعلم به وزيادة وضوحه ولانه بلغ من عظم الشان الى ان
صار متعقل الاذهان المقام الثالث في بيان الواضع وفيه مذاهب احدها وهو
مختار الامام فخر الدين والامدي وابن الحاجب وتنسبه السبكي الى الجمهور انه الله
تعالى وانه وقف العباد عليها بوحيه الى بعض الانبيا او بخلقه الالفاظ الموضوعة
في جسم ثم اسماعه اياها لواحد او جماعة اسماع قاصد للدلالة على المعاني او
بخلقه تعالى العلم الضروري لهم بها ومن ثمة يعرف هذا بالمذهب التوقيفي
ولما كان في هذا الاطلاق بعض تفصيل اشار المصنف اليه بقوله والواضع
للاجناس اسماعا واعلاما للاعيان والمعاني مقترنة بزمان وغير مقترنة به
اولا الله سبحانه هذا قول الاشعري وقال للاجناس لانه لا شك في ان واضع
اسما الله تعالى الملقاة من السمع والاعلام من اسما الملايكة وبعض الاعلام
من اسما الانبيا هو الله تعالى وقال اولا لانه سيشير الى انه يجوز ان يتوارد على
بعضها وضعان لله اولا وللعباد ثانيا كما سنوضحه قريبا ولا شك في اوضاع
اخر للخلق عليه تفصيلية حادثة باحداثهم اياها ومواضعتهم عليها لما يالفون
على اختلاف انواعه وكيف لا والوجدان شاهد بذلك بل كما قال الشيخ ابو بكر
الرازي ان هذه الاسما لا تتعلق باللغة ولا بمواضعات اهلها واصطلاحهم

لان لكل احد ان يبتدى فيسمى نفسه وفرسه وغلامه بما شاء منها غير محظور عن
ذلك و قيد بالشخصية لانتفا القطع بهذا الحكم للعلمية الجنسية وغيرها اى
وغير هذه من اسما الاجناس واعلامها جايز ان يتوارد عليه فى الجملة وضعان
سابق للحق ولاحق للخلق بان يضع البارى تعالى اسما بها المعنى ثم يضع الخلق
لاخر حتى يكون ذلك الاسم من قبيل الاضداد ان كان المعنيان متضادين او
يضعوا لذلك المعنى بعينه اسما اخر ايضا فيقع الترادف بين ذينك الاسمين
اذ لا مانع من هذا التجويز فيتحرر ان محل النزاع اسما الاجناس واعلامه فى
اول الامر وانما ذهب من ذهب الى هذا لقوله وعلم ادم الاسما كلها فان تعليمه
تعالى ادم عليه السلام جميعها على سبيل الاحاطة بها ظاهر فى القايها عليه مبينا
له معانيها اما بخلق علم ضرورى بها فيه او القا فى روعه وايا ما كان فهو غير مفتقر
الى سابقة اصطلاح ليتسلسل بل يفتقر الى سابقة وضع والاصل ينفى ان
يكون ذلك الوضع ممن كان قبل ادم وممن عسى ان يكون معه فى الزمان من
المخلوقات فيكون من الله تعالى وهو المطلوب ثانيها ما اشار اليه بقوله اصحاب
ابى هاشم المعتزلى المشهور ويعبر عنهم بالبهشمية الواضع البشر ادم وغيره
بان انبعثت داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازا معانيها ثم عرف الباقون بتعريف
الواضع او بتكرار تلك الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة اليها او غيرها
كما فى تعليم الاطفال ويسمى هذا بالمذهب الاصطلاحى وانما ذهب من ذهب اليه
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اى بلغة قومه الذى هو
منهم وبعث فيهم واطلاق اللسان على اللغة مجاز سايغ من تسمية الشئ باسم سببه
العادى وهو مراد هنا بالاجماع ووجه الاستدلال بهذا النص انه افاد هذا النص
نسبتها اى اللغة اليهم سابقة على الارسال اليهم وهى اى ونسبتها اليهم كذلك
بالوضع اى بتعيين ظاهر ان يكون بوضعهم لها لانها النسبة الكاملة والاصل
فى الاطلاق الحمل على الكامل وهو اى وهذا الوجه تام على المطلوب اى على اثبات
ان الواضع البشر واما تقريره اى الاستدلال بهذا النص دورا اى من جهة
انه يلزم الدور الممنوع على تقدير ان يكون الواضع الله كما ذكره ابن الحاجب وقرره
القاضى عضد الدين لذا دل هذا النص على سبق اللغات الارسال الى الناس
فانه ظاهر فى افادة ان يكون اولا للقوم لسان اى لغة اصطلاحية لهم فيبعث
الرسول بتلك اللغة اليهم ولو كان اى حصول اللغات لهم بالتوقيف من الله تعالى
ولا يتصور التوقيف الا بالارسال للرسل اليهم سبق الارسال اللغات فيدور
لتقدم كل من الارسال واللغات على الاخر وحيث كان الدور باطلا كان ملزومه
وهو كون الواضع هو الله كذلك لان ملزوم الباطل باطل فغلط لظهور ان كون
التوقيف ليس الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا انه يوجب
سبق الارسال اللغات بل هذا النص يفيد سبقها اى اللغات على الارسال

ولا

ولا يلزم من سبقها عليه سبق التوقيف عليه ايضا لجواز وجودها بدونه فلا
دور وحينئذ فالجواب من قبل التوقيفية عن هذا الاستدلال للاصطلاحية
بان ادم علمها بلفظ المبنى للمفعول وبنى له للعلم بالفاعل وهو الله اى علم
الله ادم الاسما وعلمها ادم غيره فلا دور اذ تعليمه بالوحى يستدعى تقدم
الوحى على اللغات لا تقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحى باللغات وغيرها
ولا ارسال له الى قوم لعدمهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل
اليهم ويمنع حصر طريق التوقيف على الارسال اى والجواب من قبل
التوقيفية عن استدلال الاصطلاحية بالنص المذكور على هذا الوجه بهذا
ايضا لجوازه اى التوقيف من الله بالالهام بان القى الله تعالى فى روع
العاقل من غير كسب منه ان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازا هذه
المعانى ثم دفعه اى هذا الجواب بخلاف المعتاد اى بان عادة الله تعالى
لم تجر بذلك بل المعتاد فى التعليم التفهيم بالخطاب ونحوه فاذا لم يقطع بعدمه
فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية فلا يترك الظاهر لمجرده ثم قوله
ضايع خبر قوله فالجواب وما عطف عليه ووجه ضياعه ظاهر فان ما بنى
هذا كله عليه من دعوى الدور لم يتم بل الجواب من قبل التوقيفية عما
تقدم من الاستدلال بالنص المذكور للاصطلاحية على الوجه التام مطلوبهم
انها اى الاضافة فى قوله تعالى بلسان قومه للاختصاص اى لاختصاصهم
بها فى التعبير عن مقاصدهم دايما او غالبا من بين ساير اللغات ولا يستلزم
اختصاصهم بها وضعهم اى ان يكونوا هم الواضعين لها بل يثبت مع تعليم
ادم بنيه اياها وتوارث الاقوام واختص كل بلغة اى بل يجوز ان يكونوا
مختصين بها بعد وضعه تعالى اياها وتوقيفهم عليها بان يكون الله تعالى
وضعها وعلمها لادم ثم ادم علمها لبنيه ثم ما زال الخلف منهم يتوارثونها من
السلف الى ان تميز كل منهم بارث لغة واختص بها دون من سواه ولا ريب ان
مثل هذا مما يسوغ الاضافة ولا سيما والكلام الفصيح طافح باضافة الشئ
الى غيره بادنى ملابسة فما الظن بمثل هذا وهذا الجايز معارض لذلك الجايز
ثم يترجح هذا بموافقته لظاهر وعلم ادم الاسما ومخالفة ذاك لهذا الظاهر
اذ الاصل عدم المخالفة والجمع بين المتعارضين واجب ما امكن وقد امكن
بهذا الوجه فيتعين واما تجويز كون علم اى كون المراد بعلم ادم الاسما كلها
الهمه الوضع بان بعث داعيته له والقى فى روعه كيفيته حتى فعل وسمى
ذلك تعليما مجازا كما فى قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم واطلق الاسماء
واراد وضعها لكونها متعلقة كما هذا تاويل من الاصطلاحية لدفع الاحتجاج
بهذه الاية للتوقيفية او ما سبق وضعه ممن تقدم اى او الهمه الاسما السابق
وضعها ممن تقدم ادم فقد ذكر غير واحد من المفسرين ان الله تعالى خلق

جانًا قبل ادم واسكنهم الارض ثم اهلكهم بذنوبهم والظاهر انه كان لهم لغة كما هذا
تاويل اخر من الاصطلاحية لدفع الاحتجاج بهذه الاية للتوقيفية فخلاف
الظاهر من الاية مخالفة قوية ونحن ندعي الظهور والاحتما لات البعيدة
لا تدفعه اما الاول فلان المتبادر من تعليم الله تعالى ادم الاسما تعريف
الله اياه الالفاظ الموضوعة لمعانيها وتفهيمه بالخطاب لا بالالهام واما
الثاني فلان الاصل عدم وضع سابق على ان القوم المشار اليهم لم يثبت وجودهم
على الوجه المذكور ولو ثبت لم يلزم ان هذه اللغات كانت لهم ولا يصار الى خلاف
الظاهر الا بدليل كالاجماع في وعلمناه ولم يوجد هنا ثم لما لزم من هذا ظن
كون اللغات توقيفية واشتهر ان لا ظن في الاصول نبه المصنف على انه
لا ضير فيه لانها ليست من مقاصده فقال والمسئلة ظنية من المقدمات
والمبادي فيها تغليب اى واطلاق المبادي على ما تضمنته هذه المقالة
تغليب لما هو منها اكثرية على ما ليس منها القلته وهذه المسئلة من هذا
القبيل فالمبادية فيها من هذا الباب من التغليب ومن هنا قال ابو الربيع
الطوفي وهذه المسئلة من رياضيات الفن لا من ضروريانه انتهى على ان
مباحث الالفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر كما ذكره المحقق الشريف بل قد
يكتفى بالظن في الاصول كما في كيفية اعادة المعدوم ونحوها من الامور المتعلقة
بالاعتقاد ولم يوجد فيها القطع فاندفع ما ذكره الفاضل الكرماني عن استاذه
القاضي عضد الدين في درسه من ان المسئلة علمية فلا فائدة في بيان
ظاهرية قول الاشعري كما ذكره ابن الحاجب اذ الظنون لا تفيد الا في العمليات
وقوله كالتي تليها اى كما ان الامور السابقة على هذه من تعريف اللغة وبيان
سبب وضعها في المقدمات لهذا العلم والمبادية فيها من باب التغليب المذكور
ايضا ففاعل تليها ضمير مستتر يرجع الى هذه المسئلة ومفعوله الذى هو
العايد يرجع الى الموصوف المقدر بين الجار والمجرور اى كالامور التي تليها هذه
المسئلة او كما ان الامور الاتية بعد هذه المسئلة من باب هل المناسبة
بين اللفظ والمعنى معتبرة وبيان الموضوع له وطرق معرفة اللغات
من المقدمات لهذا العلم والمبادية فيها من باب التغليب المذكور وايضا ففاعل
تليها ضمير مستتر يرجع الى الامور الذى هو الموصوف المقدر ومفعوله
الذى هو العايد يرجع لهذه المسئلة اى كالامور التي تلي هذه المسئلة لان تلك
السوابق وهذه اللواحق ليست مما يتوقف عليه مسايل هذا العلم وانما يفيد
نوع بصيرة فيه فاذا هذا من النوع المسمى بالتوجيه عند اهل البديع ثم هذا
مما يشهد بما ذكرناه صدر هذه المقالة من ان اطلاق المصنف المبادي على
ما اشتملت عليه من الاحكام اللغوية انما هو بالاصطلاح المنطقي وكون المراد
بالاسما المسميات بعرضهم اى وما قيل ايضا من قبل الاصطلاحية دفعًا

لاحتجاج التوقيفية بالاية الشريفة ليس المراد بالاسما الالفاظ الموضوعة
لمعانيها بل المراد بها حقايق الاشيا وخواصها بان علمه ان حقيقة الخيل
كذا وهي تصلح للكر والفر وان حقيقة البقر كذا وهي تصلح للحرث وهلم
جرا بدليل قوله تعالى ثم عرضهم لان العرض للسوال عن اسما المعروضات
فلا يكون المعروض نفس الالفاظ على ان عرضها من غير تلفظ بها غير معقول
وبتلفظ بها يا باه الامر بالانبا بها على سبيل التبكيت ولان الضمير الذى
هو هم للاسما اذ لم يتقدم غيره وهي انما تصلح لذلك اذا اريد بها الحقايق
لانكا نه حينئذ تغليبا لذوي العلم على غيرهم مندفع بالتعبير بانبئوني
باسما هولا لانه تعالى امرهم بالانبا على سبيل التبكيت والاظهار لعجزهم
عن القيام به واضاف فيه الاسما الى هولا وهي المسميات ومعلوم انه ليس
المراد بها الا الالفاظ الدالة عليها فكذا الاسما التي هي متعلق التعليم والا لما
صح الالزام بطلبه الانبا بالاسما ثم انبائه تعالى بها لان صحته انما تكون
لو سال الملايكة عما علم ادم لا عن شي اخر والضمير في عرضهم للمسميات المدلول
عليه ضمنا اذ التقدير اما اسما المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة
المضاف عليه لان الاسم لا بد له من مسمى وعوض عنه اللام كقوله تعالى
واشتعل الراس شيبا كما هو مذهب الكوفيين وبعض البصريين وكثير من
المتاخرين واما الاسما للمسميات فحذف الجار والمجرور لدلالة الاسما عليه
كما هو مقتضى مذهب الباقين وايا ما كان فلا اشكال اذ لا منافاة بين
كون المراد بالاسما الالفاظ وبين عود الضمير الى المسميات التي هي ما اضيفت
الاسما اليها او كانت متعلقة بها هذا ولا يبعد عن العبد الضعيف عفا الله
تعالى له ان يقال في هذه الاية استخدام اعني يكون المراد بالاسما في وعلم ادم
الاسماء الالفاظ ويكون الضمير في عرضهم راجعا الى الاسما مرادا بها المسميات
كقول الشاعر • اذا نزل السما بارض قوم • رعيناه وان كانوا غضابا •
وهذا مع كونه من المحسنات البديعية ايسر واسهل وبدعلم المسميات اى
ويندفع ايضا ببعد ان يقال وعلم ادم المسميات لان المفعول الثاني للتعليم
انما يكون من قبيل الاعراض والصفات لا من قبيل الاشخاص والذوات الانوع
مقبول من التاويلات كما يشهد به استقراء الاستعمالات فلا يترك الظاهر
القريب السالم من تكلف تاويل لاحتمال خفي من غير دليل ثالثها وهو مذهب
القاضي ابي بكر الباقلاني ونقله في الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل
عن جمهورهم واختاره الامام الرازي واتباعه التوقف ولما كان ظاهر هذا عدم
القول بمعين من الاقوال الممكنة فيها وقالوا في وجهه لان كلا من المذاهب
فيها ممكن لذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وشي من الادلة لا يفيد
القطع فوجب الوقف اشار المصنف اليه مع الاعتراض عليه بقوله وتوقف

القاضي عن القطع بشيء من المذاهب لعدم دليل القطع بذلك لا بنفي الظن
باحدهما وهو ما الدليل يفيد ظنه بل يجامع الظن باحدهما عدم القطع بشيء منهما
فلا يلزم الوقف الا بالنسبة الى القطع فقط والمتبادر الى الذهن والاحسن ولكن
المبادى من قوله اى القاضي كل من المذاهب فيما يمكن عندهما اى الظن باحدهما
لا تشمل هذا الاطلاق بينفى المساواة في الاحتمال من غير رجحان لاحتمال على
اخر وهو اى عدم الظن باحدها ممتنع لوجود ما يفيد ظن احدها اجماعا على غيره
كما لعله دليل الاشعرى بالنسبة الى قوله على ان عبارة البديع والقاضي كل من
هذه ممكن والوقوع ظنى فهذا ظاهر في ان هذا القطع وهذا اصريح منه بظن
احدها وحينئذ فلا باس بحمل الامكان على ما ذكروا وعلى ليس منها شيء ممتنع
لذاته ثم النظر الى الواقع يفيد ظن وقوع احدها سالما عن المعارض الموجب
للوقف والله تعالى اعلم بما هو عنده فهو قايل به كذلك متوقف على القطع به
وبغيره لكن على هذا ان يقال اذا كان الامر على هذا فلا ينبغي ان يكون واقفا عن
القطع بل يكون قاطعا بعدم القطع باحدها ولا بها فيه ظن احدها لما ذكرنا
ويمكن الجواب بانه لعله كذلك على انه انما يلزم ذلك ان لو وجد من نفسه القطع
بذلك عن ملاحظة ما في الواقع موجبا له في نظره والظاهر انه لم يجده لمانع
قام عنده وان لم يكن ذلك بمانع في الواقع فاخبر عما عنده في ذلك ثم كانه يرى
ان الظن لا يغني في هذه شيئا فاطلق الوقف ولم يقيده بقوله عن القطع بناء
على ظن تبادر ذلك منه فليتامل رابعها وهو مذهب الاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني ان القدرة الذى يحتاج اليه الواضع في تعريف الناس اصطلاحه
ليوافقوه عليه توقيفي من الله تعالى وما عداه ممكن ثبوته بكل من التوقيف
والاصطلاح او هو ثابت بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه في هذا كما نذكره
قريبا ويعرف هذا بالمذهب التوزيعي وقد اشار المصنف اليه في ضمن رده
بقوله والمفاكلها في قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها بنفي اقتضا والحكم على
كونها وضعه سبحانه المقدر المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح والاحسن
بنفي اقتضا ما وضعه الله على القدر المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح اذ
يوجب لفظ كلها ام العموم للمحتاج اليه وغيره فانه من الفاظ العموم ولعل
المصنف انما اقتصر على هذا مع الاسما تفيده ايضا لانه نص فيه ثم غايته ما
فيه انه خصص منه ما تقدم ذكره لقيام دليل التخصيص عليه فبقي فيما
وراه على العموم ولا بدع في ذلك فانتفى بهذا توقف الاستاذ في غيره
اى غير المحتاج في بيان الاصطلاح بالنسبة الى ما هو الواقع بعينه فيه
من التوقيف والاصطلاح كما هو منقول عنه اى الاستاذ لعدم موجب
التوقف في ذلك ومن الناقلين عنه هذا الامدى وابن الحاجب ونقل
الامام الرازى والبيضاوى ونقل الامام الرازى والبيضاوى عنه ان

الثاني

الثاني اصطلاحي وعلى هذا يقال بدل هذا فانتفى قوله بالاصطلاح في
غيره ولعل المصنف اقتصر على الاول لكونه اثبت عنده ثم لما كان وجه قوله
دعوى لزوم الدور على تقدير انتفا التوقف في المحتاج اليه كما ذكره ابن الحاجب
بان يقال لانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في بيان الاصطلاح بالتوقيف
لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف
بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح على معرفته وهو الدور
هذا تقرير القاضي عضد الدين واما العلامة ومن تبعه فبنوا لزوم الدور
على انه لا بد في الاخرة من العود الى الاصطلاح الاول ضرورة تناهي الاصطلاحات
او دعوى التسلسل كما ذكره الامدى بان يقال لو لم يكن القدر المحتاج
اليه في تعريف الاصطلاح بالتوقيف لتوقف معرفة الاصطلاح على سبق
معرفة ذلك القدر باصطلاح اخر سابق وهو على اخر وهلم جرا والدور
والتسلسل على هذا باطلان فملزومهما باطل جمع المصنف بينهما مصرحا بانتفائهما
فقال ولزوم الدور او التسلسل لو لم يكن توقيف البعض منتف
لانا نمنع توقف القدر المحتاج اليه على الاصطلاح قولكم المفروض انه
يعرف بالاصطلاح ممنوع بل انه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب ان
يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقراين كالاطفال ومن هنا يظهر انه
يمكن منع توقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر بل الترديد بدفع
القرينة كاف في الكل ثم لما لزم من سوق المصنف الجنوح الى المذهب
التوقيفي وكان على الاستدلال له بالاية المتقدمة ان يقال انها
انما تثبت بعض المدعى لاختصاص الاسما بنوع خاص من انواع الكلمة
الثلاثة اشار الى دفعه عودا على بدء فقال وتدخل الافعال والحروف
في الاسما من قوله تعالى وعلم ادم الاسما لانها اسما لان الاسم لغة
ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ ومخصصه
اللفظ الدال بالوضع وهذا شامل لانواعها الثلاثة واما تخصيصه
بالنوع المقابل للفعل والحرف فاصطلاح حدث من اهل العربية بعد
وضع اللغات فلا يحمل القران عليه على انه لو سلم ان الاسم لغة يختص
بالنوع المذكور فالتكلم بالاسما لافادة المعاني المركبة اذ هي الغرض من
الوضع والتعليم يتعذر بدونهما على انه لو سلم عدم التعذر فحيث يثبت
ان الواضع للاسما هو الله فكذا الافعال والحروف اذ لا قايل بان الاسما
توقيفية دون ما عداها والقايل بالتوزيع لم يذهب اليه واذا امكن على
مذهبه ان يقال به تذنيب ثم قيل لا فايدة لهذا الاختلاف وقيل بل له
فايدة فقال المازرى هى ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا
لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح

على معرفة الكلام وقيل غير ذلك والله سبحانه اعلم المقام الرابع في انه هل يحكم
باعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه الموضوع له فقال المصنف ابنا بما
هو من فصل الخطاب علاقة وكيدة بين الخروج من الكلام الى اخر الامر
هذا او معنى هذا او هذا كما ذكر واما اعتبار المناسبة بين اللفظ
ومعناه بمعنى انه لا يمنع وضع لفظ لمعنى الا بعد ان يكون بينهما مناسبة فيجب
الحكم به اى باعتبارها بينهما في وضعه تعالى اى فيما علم انه واضع ذلك
اللفظ لذلك المعنى هو الله سبحانه فان خفى ذلك علينا بالنسبة الى بعض
الالفاظ مع معانيها فلقصور منا او لغيره من مقتضيات حكمته وارادته
وانما قلنا هذا للقطع بحكمته وكيف لا وهو العليم الحكيم وهذا القدر
من بعض اثار مقتضياتها يجب القطع به وحده اى واعتبار المناسبة بينهما
ظاهر في غيره اى مظنون وجوده في غير ما علم من الالفاظ وضع البارى
تعالى اياها لمعانيها لان الظاهر حكمة الواضع ورعاية التناسب بين
مقتضياتها فالظاهر وجوده وقوله والواحد قد يناسب بالذات
الضدين جواب عن دخل مقدر وهو ان اللفظ الواحد قد يكون للشئ
وضده كالجون الابيض والاسود وعنا سبته لاحدهما لا يكون مناسبا
للاخر وايضاح الجواب ان اللفظ الواحد يجوز ان يناسب بالذات معنيين
متضادين من وجهين كلا من وجه فيصدق ان بين كل من المعنيين
اللذين وضع اللفظ لكل منهما وبين اللفظ مناسبة ذاتية وكشف الغطا
عن هذا ان المناسبة اتحاد الشيئين في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة
بكر واتحاد متضادين في المضاف ليس بممتنع ولا مستبعد فلا يستدل على
نفى لزومها اى المناسبة بين اللفظ ومعناه كما ذهب اليه من يذكره بوضع
اللفظ الواحد لهما اى الضدين كما تواردوه لانه قد ظهر ان هذا لا ينافيها
ثم لما كان الذى عليه الجمهور تساوى نسبة الالفاظ الى معانيها وان المخصص
لبعضها ببعض المعانى دون بعض هو ارادة الواضع المختار سواء كان هو الله تعالى
او غيره وقد نقل غير واحد من الثقات ان اهل التكسير وبعض المعتزلة
منهم عباد بن سليمان الصيمرى ذهبوا الى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية
موجبة لدلالته عليه فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله به كما فى القافة
ويعرفه غيره منه وقد ذكر القرافى انه حكى ان بعضهم كان يدعى انه يعلم المسميات
من الاسماء فقيل له ما مسمى اذغاغ وهو من لغة البربر فقال اجد فيه يبسا شديدا
واراه اسم الحجر وهو كذلك ورد الجمهور هذا القول بوجوه منها انه لو كان كذلك
لامتنع نقل اللفظ عن معناه الذاتى الى معنى اخر بحيث لا يفهم منه الذاتى اصلا
واللازم باطل فالملزوم مثله ثم ذكر السكاكى وغيره ان اهل التصريف والاشتقاق
على ان للحروف فى انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس وغيرهما مستدعية

في حق عالمها اذا اخذ في تعيين شئ يركب منها المعنى انه لا يهمل التناسب بينه وبين
المعنى الذى عينه له قضاء لحق الحكم ومن ثمة ترى الفصم بالفا الذى هو حرف
رخو لكسر الشئ من غير ان يبين وبالقاف الذى هو حرف شديد لكسر الشئ
حتى يبين وان لهيات تركيبات الحروف ايضا خواص يلزم فيها ما يلزم فى الحروف
ومن ثمة كان الفعلان والفعلى بالتحريك لما فى مسماه كثرة حركة كالنزوان
والحيدى وقد تقرر انه ينبغى حمل كلام العاقل على الصحة ما امكن ولا سيما من كان
من عداد العلما لاجرم ان اول السكاكى قول عباد بعد ان جوز ان يكون هذا مراده
بنوع من الرمز اليه ووافقه المصنف فى الجملة عليه لكن من غير التزام ضابط
فى المناسبة من جهة خاصة ليشمل ما ذكر وغيره لما على الجمهور فيه من التعقب
كما نذكر قريبا فقال وعليه اى وجوب الحكم باعتبار المناسبة قطعا او ظنا بين اللفظ
ومعناه كما فصلناه مراد القائل بلزوم المناسبة فى الدلالة اى دلالة الالفاظ
على معانيها فانه ممكن ولم يوجد ما يمنع ارادته بل وجد ما يعينها وهو حمل كلام العاقل
على الصحة ما امكن والا فهو ضرورى البطلان اى وان لم يكن هذا مراد عباد من
قوله فقوله ضرورى البطلان عند اولى العلم والاتقان كما يشهد به ما ذكروه من الحجج
والبرهان ثم ينبغى التنبيه هنا لامرين احدهما ان صرف قول عباد ومن وافقه
عن ظاهره الى ان يكون المراد به ما عليه التصريفيون انما يتم اذا كان عباد
ومن وافقه قائلين بانه لا بد مع ذلك من الوضع كما ذكر الاسنوى انه مقتضى
كلام الامدى فى النقل عنهم اما اذا كانوا مصرحين بانه يفيد المعنى بذاته
لمناسبة ذاتية بينهما من غير احتياج الى وضع كما قررناه انفا ونقله فى المحصول
عن عباد وقال الاصفهانى انه الصحيح عنه فلا يتم وهو ظاهر ثانيهما انه يطرق
ما عليه التصريفيون ما ذكره المحقق الشريف من انه لا يخفى ان اعتبار التناسب
بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات يتاتى فى بعض الكلمات
واما اعتباره فى جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر انه متعذر فما الظن باعتباره
فى جميع كلمات اللغات المقام الخامس فى بيان ان المعنى الموضوع له اللفظ
هل هو الذهنى او الخارجى او الاعم منهما وقد تعرض المصنف لهذا بقوله والموضوع
له اللفظ قيل الذهنى دائما كائنا يعنى سواء كان له وجود فى الذهن بالادراك
وفى الخارج بالتحقق كالانسان او فى الذهن لا فى الخارج كبحر زيبق وسواء كان
اللفظ مفردا او مركبا وهذا اختيار الامام الرازى ووجهه اما فى المفرد فلاختلاف
اللفظ لاختلاف الذهنى دون الخارجى فانا اذا راينا جسما من بعيد وظنناه
حجرا سميناه به فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن ظنناه طايرا سميناه به
فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به وهذا ايه على ان الوضع
للذهنى واما فى المركب فلان قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قايم
وهو امر ذهنى ان طابق كان صدقا والا كان كذبا لا على قيام زيد فى الخارج

والاكان صدقا وامتنع كذبه وليس كذلك واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن انه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما هو كذا وعن الثاني بانا لا نسلم انه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته للخارجي قطعية وهو ممنوع لجواز ان تكون ظنية كما في الغيم الرطب للمطر فيتخلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كذبا ثم يلزم هذا القول ان لا يكون دلالة اللفظ على الموجودات في الخارج مطابقة ولا تضمنا وان لا يكون استعماله فيها حقيقة وقيل المعنى الموضوع له اللفظ هو الخارجي وممن عزى اليه هذا ابو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع والظاهر ان هذا فيما لمعناه وجود ذهني وخارجي لا ذهني فقط ثم قد تضمن رد وجه ما قبله وجهه وقيل المعنى الموضوع له اللفظ هو الاعم من الذهني والخارجي ونص الاصفهاني على ان الحق في المفرد فالانسان مثلا موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون موجودا في الذهن او في الخارج والوجود عينا او ذهنا خارج عن مفهومه زايد على الماهية كما ان كونه واحدا او كثيرا زايد عليه وما تقدم من اطلاق الحجر والطاير والانسان على الجسم الواحد المرئي من بعيد ثم قريب انما هو باعتبار اعتقاد انه في نفس الامر كذلك لا باعتبار انه موجود في الذهن او في الخارج قال واما المركب الخبري فانما يفيد حكم المتكلم بان النسبة بين الطرفين ايجابية او سلبية واقعة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يحتمل التصديق والتكذيب واما الانشائية فموضوعة لانشاء مدلولها واثباته وليس لها خارج حتى يفيد اظهاره واما ساير المركبات فحكمه حكم المفردات ونحن نقول اللفظ موضوع في الاشخاص للخارجي اي في الاعلام الشخصية للمعنى الخارجي وهو المسمى المتشخص في الخارج كما يبعد ان يذهب احد الى خلافه وقوله ووجوب استحضارها والصورة للوضع لا يفيده جواب عن دخل مقدر هو ان الوضع للشيء فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صورته في الذهن عند ارادة الوضع فما وضع اللفظ له هو الصورة الذهنية لا العينية وتوضيح الجواب ان هذا الاستحضار ليس مقصود الذات بل للتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي وظاهره ان هذا لا ينافي كون الوضع له وكيف ينافيه وهو طريق اليه ونفيناه اي ونفينا نحن في اوايل بحث المطلق من هذا الكتاب الوضع للماهيات الكلية لما سنذكر سوى علم الجنس على راي وهو راي الفارقين بينه وبين اسم الجنس في المعنى بان علم الجنس كاسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن واسم الجنس كاسد موضوع للفرد الشايع في افراده وسيقول المصنف ثمة ان الفرق بينهما هكذا هو الاوجه واعلم ان هذا موهم بان ثم من يقول بان علم الجنس لم يوضع للحقيقة المتحدة في الذهن ولم اقف عليه بل الظاهر ان لا خلاف في ان علم الجنس

موضوع للماهية وانما الخلاف في اسم الجنس كما سيشير اليه في المطلق وعلى هذا ينبغي حذف هو على راي او زيادة اسم الجنس قبله بل نقول اللفظ في غير الاعلام الشخصية والجنسية موضوع لفرد غير معين فيما افراده خارجية او ذهنيا هذا والذي يظهر ان ما كان واضعه الله تعالى ومسماه مدرك في الذهن محقق في الخارج فهو موضوع لمسماه الخارجي كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملايكة الاية فان الغرض من هذا انما يكون لما له وجود في نفس الامر وقد تقرر ان مسميات الاسماء التي وضعها الله تعالى لها وعلمها ادم هي المعروضات وما الظاهر ان الله تعالى وضعه لمعنى يدرك في الذهن غير موجود في الخارج فهو موضوع لذلك في الذهن وما كان واضعه غيره تعالى فمنه ما هو موضوع للتشخص الخارجي كالعلم الشخصي ومنه ما هو موضوع للماهية الكلية الذهنية كالعلم الجنسي ومنها ما هو موضوع لفرد غير معين اي شايع في جنسه وهو اسم الجنس النكرة كما ذكره المصنف والله سبحانه اعلم المقام السادس في بيان طرق معرفة اللغات اعني معرفة كون اللفظ الفلاني موضوعا للمعنى الفلاني وقد اشار اليه بقوله وطريق معرفتها تنحصر في امور ثلاثة احدها التواتر كالسماء والارض والحر والبرد لمعانيها المعروفة واكثر الفاظ القران لمعانيها منه اي مما ثبت لها بالتواتر كما ذكره في المحصول وغيره وكذا اكثر الفاظ الاحاديث النبوية كما ذكره الاصفهاني وغيره والتشكيك فيه اي هذا النوع بان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن لفظ الله وقد وقع الخلاف فيه اسرياني هو ام عربي وعلى انه عربي اموضوع هو ابتداء من غير اشتقاق او مشتق وعلى الاول الذات من حيث هو او لبعض المعاني او للمفهوم الكلي او الجزئي وعلى الثاني هل هو من اله او من وله او من غيرهما فما الظن بغيره من الالفاظ وبان الرواة اخذوا ذلك من تتبع كلام البلغا والغلط عليهم جايز وبانهم معدودون كالخليل والاصمعي لم يبلغوا عدد التواتر ولا يحصل القطع بقولهم سفسطة في مقطوع به اي مكابرة لما علم قطعا باخبار من يمتنع العقل تواطوهم على الكذب انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق قايله الجواب لانه كانكار البديهيات والاحاد اي وثانيها اخبار الاحاد كالقرء اي كاخبارهم بان القرء بضم القاف وتشديد الرا للبرد والنكاكو اسم للاجتماع والافرنقاع اسم للافتراق الى غير ذلك مما لا يكون كثير الدوران في الكلام وهذا لا يضره ايضا التشكيك بشيء مما تقدم لانه يكفي فيه الظن وهو غير قادح فيه واستنباط العقل من النقل اي وثالثها ان يستنبط العقل من مقدمتين نقليتين حكما لغويا كنقل ان الجمع المحلى باداة التعريف للجنس يدخله الاستثنا المتصل لاي فرد او افراد تراد وانه اي الاستثنا المتصل المذكور اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد تراد فيحكم العقل بعمومه اي الجمع المذكور بضميمة حكمه بانه لو لم يكن عاما متناولا لجميع الافراد لم يجز فيه ذلك والملخص ان العقل يدرك من التاييد ان كل ما يدخله الاستثنا فهو عام

فيضم هذه النقلية الى الاول فينتج ان الجمع المحلى باللام عام ومن هنا قال الفاضل العبرى لو بدلت الثانية بمنع وجعلت الثانية دليلا عليها لكان اظهر فى المطلوب ثم الامدى وابن الحاجب لم يفردا هذا بالذكر لانه كما اشار اليه القاضى عضد الدين واوضحه المحشى لا يخرج عن الاولين اذ لا يراد بالنقل ما يكون مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك اذ صدق المخبر لا بد منه فى حصول العلم بالنقل وانه عقلى لا يعرف بالنقل لاستلزامه الدور او التسلسل وقد اتفقوا على ان الاستعانة بالعقل لا يشترط ان يكون مقدمة من القياس بل يراد ان يكون للنقل فيه مدخل وهذا كذلك وكان المصنف انما افرده كالبيضاوى لامتيازه عنهما بان ما يثبت به لا يثبت ابتدا بمنطوق العبارة بل يثبت لازما لها بخلافهما ثم كان حيث كان فى الحقيقة مندرجا فيهما فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فتنبه لذلك اما العقل الصرف بكسر الصاد اى الخالص فبمعزل بفتح الميم وكسر الزاى اى بمكان بعيد عن ان يستقل بمعرفة اللغات لانها امور وضعية ممكنة والعقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد فى وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس اليه ذاته فلا بد من انضمام امر اخر اليه ليجزم باحد طرفيه ولا يتصور فيما نحن بصدده الا النقل على اسلوب ما تقدم فكان الطريق فيه ذلك ثم نبه على ما هو المراد بنقلها بقوله وليس المراد من نقلها نقل فعل الواضع كذا لكذا اى اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى بل المراد من نقلها تواتر فهم كذا اى المعنى الفلانى من كذا اى اللفظ الفلانى فان ذلك علامة واضحة على ان العلاقة بينهما وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لبعد تواتر ذلك مع انتفا الوضع فان زاد الطريق النقلى المعرف لها على هذا المقدار بنحو اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى فذاك اى فبها ونعمت لما فيه من زيادة الوضوح بالنص الصريح عليه والا فلا ضير المقام السابع فى ان القياس هل يجرى فى اللغة بمعنى انه يكون طريقا مثبتا لها وقد اشار المصنف اليه مفسرا لما هو محل الخلاف ومبينا لما هو المختار فقال واختلف فى القياس اى اذا سمى مسمى باسم فيه اى فى ذلك المسمى معنى يحتمل اعتباره فى التسمية اى يظن كون ذلك المعنى سببا لتسمية ذلك المسمى بذلك الاسم للدوران اى لاجل دوران التسمية بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسمية وانها لازمة له فاينما وجد توجد ويوجد اى والحال انه يوجد ذلك المعنى فى غيره اى غير ذلك المسمى ايضا فهل يتعدى الاسم اليه اى الى ذلك الغير فيطلق ذلك الاسم عليه اى على ذلك الغير حقيقة كالمسمى نقلا اى كما اطلق الاسم على ذلك المسمى الذى ثبت اطلاقه عليه نقلا لا تعديه او لا يتعدى الاسم اليه بل يخص حقيقة ذلك المسمى وانما يطلق على غيره ان اطلق مجازا كالخمر فانها اسم للنى من ما العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقة على النبيذ من الاشربة المسكرة كما يطلق على النى من ما العنب المذكور الحاقا له به فى الاسم المذكور للخامرة اى للمعنى الذى هو التخمير للعقل

وهو

وهو تغطيته المشترك بينهما الذى دارت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما فان التخمير للعقل ما لم يوجد فى ما العنب لا يسمى خمرا بل يسمى عصيرا او خلا واذا وجد فيه يسمى بها او يخص هذا الاسم الذى هو الخمر بالخامر من ما العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ لانتفا تلك الذات والسارق اى ومثل السارق فانه اسم للاخذ مال الحى خفية من حرز لا شبهة له فيه فهل يطلق حقيقة على النباش وهو من ياخذ كفن الميت خفية من القبر بعد دفنه كما يطلق على الاخذ المذكور الحاقا له به فى الاسم المذكور للاخذ خفية اى لهذا المعنى المشترك بينهما الذى دارت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما فان الاخذ لمال الحى مجاهرة لا يسمى سارقا بل يسمى مكابرا او غاصبا واذا وجد المعنى المذكور يسمى سارقا او لا يطلق حقيقة على النباش لانتفا تلك الذات والزانى اى ومثل الزانى فانه اسم للمولج الذكر فى قبل ادمية حية محرمة عليه بلا شبهة فهل يطلق على اللايط الحاقا له به فى الاسم المذكور للايلاج المحرم الذى هو المعنى المشترك بينهما الذى دارت التسمية للمسمى معه وجودا وعدما او لا يطلق حقيقة على اللايط لانتفاء تلك الذات فالمشهوران فى هذه المسئلة قولين احدهما ان القياس يجرى فى ذلك وهو مختار ابن سريج وابن ابى هريرة وابى اسحاق الشيرازى والامام الرازى ونقل ابن جنى انه قول اكثر علما العربية ثانيهما المنع وهو قول اكثر الشافعية منهم امام الحرمين والغزالى والامدى وعامة الحنفية واليه اشار بقوله والمختار نفيه اى كون القياس طريقا مثبتا للغة قالوا اى المثبتون الحجة الدوران اى دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما كما بينا فدل على اعتباره لان الدوران يفيد ظن العلية قلنا فى جوابهم ان افادته اى الدوران ذلك ممنوعة فان فى كونه طريقا صحيحا لاثبات المطلوب خلافا يانى فى مسالك العلة والحقيقة على منعه فهذا المنع على طريقتهم ومن اقتفا هنا وبعد التسليم لصحته طريقا مثبتا للمطلوب كما هو طريقة غيرهم وتنزلا منهم ان اردتم بقولكم دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما انه دار معه مطلقا اى فى كل محل بان ثبت عن العرب ان الاسم لما فيه ذلك المعنى كائنا ما كان فهو غير المفروض محلا للنزاع لان المفروض محلا له ان الاسم اذا كان موضوعا لمسمى ثم رأينا فيه معنى يناسب ان يكون سبب تسميته بذلك الاسم ووجدنا ذلك المعنى فى مسمى غيره فهل تعدى ذلك الاسم الى الغير ايضا حكما على اللغة ام لا وهذا الذى ذكرتم ليس كذلك لان ما يوجد فيه ذلك المعنى من المسميات حينئذ اى حين يكون ثابتا عنهم كون الاسم موضوعا لما فيه ذلك المعنى يكون من افراد المسمى بذلك الاسم افاد الاستقرا لكلامهم او النقل عنهم ان الاسم لمشترك معنوى ينطبق عليها وهو ما فيه ذلك المعنى كما فى تسمية زيد فى ضرب زيد فاعلا لكون تتبع كلام العرب افاد ان كل ما اسند الفعل او شبهه اليه

وقدم عليه على جمة فيامه به يسمى فاعلا وتسميته صار بالنقلهم ان اسم الفاعل اسم
لذات قام لها الفعل وهذا الانزاع فى صحة اطلاقه على ما وجد فيه ذلك المعنى
ولم يسمع اطلاق على ذلك الفرد بعينه لان هذا وضع وتوقيف منهم على ذلك
الا ان بعض افراده مسكوت عن تسميته فيقاس على غيره منها فى ذلك ثم انه لا
يسمع دعوى قياس بعض افراد مسمى فى حكم تناولها بطريق العموم على بعض ذلك
لا يسوغ سماع دعوى قياس تسمية بعض افراد مسمى باسم موضوع للمعنى الشايع
فيها على بعض فى التسمية بذلك الاسم بجامع ان ليس احدهما باولى من الاخر فى ذلك
فى الفصل مع انتفا شرط القياس وهو ان يكون المقيس غير منصوص عليه فان
كلا من هذين الامرين فى هذين الفصلين ثابت بعين اللفظ ا وفى الاصل فقط
اى او اردتم بقولكم دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما فى المقيس عليه كالخمر التى من ما
العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد لا فى غيره من المحال سلمنا كون الامر فيه
كذلك كما قدمناه ثم منعنا كونه اى الدوران فى الاصل طريقا مثبتا لتسمية
الشئ باسم لمسمى فيه معنى يناسب تسميته به وقد وجد ذلك المعنى فى ذلك
الشئ هنا اى فى هذه المسئلة لجواز ان يكون الاسم موضوعا للمجموع من ذلك المعنى
وتلك الذات فيكون الخمر موضوعا للمجموع الى من ما العنب المخامر للعقل فيكون المعنى
حينئذ جزء العلة المركبة منه ومن عين المحل لا علة مستقلة فلا يلزم وجود
المعنى فقط وجود الاسم ثم لما كان من ادلة المثبتين القياس ثبت شرعا
فيثبت لغة لان المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك فى معنى
يظن اعتباره بالدوران اشار اليه والى دفعه بقوله وكونه اى القياس كذلك
اى طريقا صحيحا فى الشرعيات العمليات للحكم الشرعى اى لتعديته فيها
من محل الى محل لا يستلزمه اى كونه طريقا صحيحا فى الاسم اى فى تعديته
الاسم لمسمى لغة الى اخر لم يعلم تسميته به لغة ايضا لانه اى قياس ما لم ينص
عليه من الشرعيات العمليات على نص عليه منها لاثبات الحكم المنصوص
فيما لم ينص عليه لمشاركته اياه فى المعنى المصحح لتعديته اليه كما يعرف فى محله
ان شا الله تعالى امر شرعى تعبدية اى تعبدنا الشارع به فى ذلك بشروط
لا انه امر عقلى يستوى فيه الممكنات من الشرعيات واللغويات وغيرهما
فلا يكون دليلا الا فى الشرعيات العمليات خاصة وايضا انما كان القياس حجة
فيها بالاجماع اذ خلاف الظاهرية غير قادح ولا اجماع هنا وبهذا ظهر ان ليس
المعنى الموجب للقياس فى الشرعى واللغوى واحدا ثم ان قيل مجرد تجويز
كون الاسم موضوعا للمجموع من الوصف والذات لا يقتضى ترجح كونه كذلك
حتى يمنع صحة كون الوصف علة بمفرده فيمنع من اطلاق الاسم على ما فيه ذلك
فيقال تجويز كون خصوصية المسمى معتبرة فى تسمية المسمى بذلك الاسم
ثابت بل ظاهر اى مظنون بثبوت منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة

والاجدل

والاجدل والاخيل وما لا يحصى من اسما مسميات فيها معنى يناسب تسميتها بها
فيما يوجد فيه ذلك المعنى من غيرها حتى انهم لا يطلقون الادهم الذى هو اسم الفرس
الاسود على غيره مما هو اسود ولا الابلق الذى هو اسم للفرس المخطط بالبياض
والسواد على غيره مما هو مخطط بهما ولا القارورة التى هى اسم لظرف المايعات من الزجاج
على ما هو مقر لها من غيره ولا الاجدل الذى هو اسم للصقر لقوته على غيره مما له
هذا الوصف ولا الاخيل الذى هو اسم لطاير به خيلان على غيره مما به ذلك ولا السماك
الذى هو اسم لكل من كوكبين مخصوصين مرتفعين على ما له السموك من غيرهما
الى غير ذلك مما يتعذر على البشر احصاؤه فان هذا المنع مما يفيد ظاهرا ان ذوات
المسميات التى بها هذه المعانى جزء من علة تسميتها بهذه الاسما والا لم يكن لمنعهم
وجه فى الظاهر فظهر من هذا ان المناط لتسمية المسمى باسمه الخاص كونه باعتبار
ما فيه من المعنى فى مثله اى هذا النوع هو المجموع من الذات والوصف المخصوص
فاثباتها اى اللغة حينئذ به اى بالقياس اثبات بالاحتمال المرجوح وفى بعض النسخ
يحتمل بصيغة المصدر الميمى ولا شك ان فى اثبات اللغة بالاحتمال المرجوح غير
جايز اتفاقا لانه حكم بالوضع بمجرد الاحتمال ثم يقع القياس ضايعا وكان الاولى
ذكر هذه الجملة عقب قوله منعنا كونه طريقا هنا لانها جواب عن ايراد معقد
على سند مقرر لهذا المنع كما رايت فتامله ثم قيل هذا الاختلاف فى نفس الالفاظ
واطلاقها على مسميات لا فى احكامها فانها تثبت بالقياس بلا خلاف وقيل
فى الحقيقة لا المجاز والظاهر كما قال الاصفهانى انه فى الالفاظ واحكامها والحقيقة
والمجاز ثم ثمرة الخلاف تظهر فى الحدود وفى الجنايات المذكورة فالقايل بالقياس
يجوز التسمية ويثبت حد الخمر والسرقة والزنا فى شارب النبيذ والنباش
واللايط بالنصوص الواردة فيها وتناولها لما يلحق بها ومن لا يقول بالقياس
لا يجوز التسمية ولا يثبت الحدود المذكورة فيها لعدم تناول النصوص اياها
ذكره الشيخ سراج الدين الهندى فى شرح البديع وعند العبد الضعيف فى
الشق الثانى نظر فان الشافعية النافين للقياس فيها مصرحون بثبوت
الحدود فى هذه الجنايات المذكورة ووجهوه بما لا يخلو من نظر كما يعرف فى موضعه
المقام الثامن فى اقسام اللفظ وهى ضربان ما تخرجه القسمة الاولى له
وما يخرجه غيرها ولما كان تقديم الضرب الاول اولى اشار اليه مبينا للحيثية
المقتضية له فقال واللفظ ان وضع لغيره اى لغير نفسه بان وضع لمعنى
فمستعمل وان فرض انه لم يستعمل قط فى ذلك المعنى فيكون حقيقة او فى معنى
غيره فيكون مجازا والا اى وان لم يوضع لغيره بل وضع لنفسه فمهمل وان
فرض انه استعمل استعمالا ما كديز ثلاثة برفع كليهما على الابتدا والخبرية
فان ديز لفظ مهمل لعدم وضعه لمعنى وقد استعمل محكوما عليه بانه ثلاثة
احرف فى هذا الاستعمال وبالمهمل اى وباستعمال المهمل فى نفسه ظهر وضع

كل لفظ لنفسه وضعا علميا كما مر جوابه كبعضها لغيره اى كما ظهر وضع بعض الالفاظ
لغير نفسه مع ذلك بالاستعمال الفاشى له فى غير نفسه فاعاد الضمير الى بعضها
المفهوم مما تقدم بمعونة السياق وانث الضمير الراجع اليه بناء على اكتسابه التانيث
من المضاف اليه ولا يقال ولم لا يجوز ان يكون استعمال اللفظ فى نفسه مجازا وفى غيره
حقيقة فلا يلزم ان يكون كل لفظ وضع لنفسه كما وضع بعضها لغيره لان المجاز
يستلزم وضعا للمغاير اى لانا نقول المجاز غير ممكن لانه يستلزم وضعا للشئ
المغاير له لما تقرر من ان المجاز يقتضى سابقة الوضع لغير المتجوز فيه لانه
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وهو اى الوضع للمغاير منتف فى المهمل
اذ الفرض انه لم يوضع لغير نفسه ولعدم العلاقة بين ما اللفظ باعتباره
حقيقة وما اللفظ باعتباره مجاز فى المستعمل واما فى المهمل فبطريق اولى
لانه لم يوضع لغيره اصلا فالاول خاص بالمهمل والثانى بالنسبة الى المستعمل
ولا تحقق للمجاز بدون تحقق علاقة مصححة بينه وبين الحقيقة قال المص
رحمه الله فيما استعماله فى نفسه لا يجوز مجازا سواء كان موضوعا لغيره
او لا لعدم العلاقة المعتبرة فانما يجوز كل منهما حقيقة انتهى قال العبد
الضعيف عفا الله تعالى له وعليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون استعمال اللفظ
الموضوع لغيره فى نفسه مجازا لوجود سابقة الوضع للمغاير والعلاقة
المصححة لذلك وهو الاشتراك الصورى بينهما او المجاورة فانه لما كان
اللفظ موضوعا لمعناه مستعملا فيه مرتسما معه فى الخيال لحصل بينهما مجاورة
صالحة لان يجعل علاقة كما صرح به الاصفهانى فليتامل فان قيل فعلى هذا
يصير اللفظ الموضوع لغيره مشتركا لفظيا لوضعه لغيره ولنفسه فيجب
التوقف فيما هو المراد به قبل الحكم عليه مثلا اذا لم يوجد قرينة تعين احدهما
كما هو شان المشترك اللفظى فى الاستعمال لكن يتبادر المغاير عند ذكره حتى يحكم
بانه المراد منه قبل ان يظهر انه كذلك بالحكم عليه او ليس كذلك بالحكم على نفسه
كما اشار اليه بقوله ويجب كون الدلالة على مغاير قبل المسند المفيد ذكره
لاحدهما ينفى ذلك فالجواب اولا بمنع صيرورة اللفظ مشتركا اصطلاحا
بمجرد هذا وثانيا سلمنا انه مشترك وما ذكرتم من التبادر لا ينفيه لانه لم
ينشا من عدم وضعه لنفسه بل مما قال لعدم الشهرة وشهرة مقابله اى
عدم شهرة الوضع فى الوضع لنفسه وشهرة الوضع فى مقابل الوضع لنفسه
وهو الوضع لغيره بل قد انكر الوضع لنفسه كما سياتى وجاز ان يشتهر اللفظ
الذى له وضعان فى احد مفهوميه فيتبادر عند اطلاقه ولما كان وضع اللفظ
لنفسه ليس الا تجويز استعماله ليحكم عليه نفسه بما يسوغ الحكم به عليه
حتى كان هذا الوضع فى المعنى هو قول الواضع جوزت ان تذكر هذه الالفاظ
ليحكم على ذواتها بما يصح عليها مهملة كانت او مستعملة فوضعها لنفسها

هو هذا التجويز فقط بخلاف وضعها لغيرها فان المقصود به افادة الاحكام
الكائنة لها فى مواقع الاستعمال كما سياتى بيانه فلهذا لم يوضع للفظ
كما ينبا ما كان الالقاب الاصطلاحية اى المنسوبة الى اصطلاح الاصوليين
باعتباره اى هذا الوضع لانتفا مقتضياتها الاصطلاحية حينئذ فلم
يكن كل موضوع للمغاير مشتركا مع انه لابد له من وضعين لنفسه ولغيره
ولم يسم باعتباره اى هذا الوضع علما ولا اسم جنس ولا دالا بالمطابقة
ولا بالتضمن ولا بالالتزام لكن يطرق عموم هذا المنع بالنسبة الى الموضوع
لغيره اذا استعمل لنفسه فانه وقع التصريح بمجازيته كما ذكره الاصفهانى
وتقدمت الاشارة اليه واطلق بعضهم عليه العلم كما سمعته على الاثر من هذا
ثم اعلم انه لما تصدى المحقق التفتازانى فى حاشية الكشاف لتحقيق معانى
الافعال على وجه افاد التصريح بانقسام الوضع الى غيره ولنفسه ثم
تعقبه المحقق الشريف فى حاشيته على الكشاف ايضا بان دلالة الالفاظ
على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها فى الالفاظ المهملة
بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضى كونها اسما لان الكلمات باسرها
متساوية الاقدام فى جواز الاخبار عن لفظها بل هو جار فى المهملات كقولك
جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى كونها موضوعة بازاء انفسها وضعا
قصديا او غير قصدى مكابرة فى قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير
قصدى لا يساعده نقل ولا عقل وما وقع فى عبارة بعضهم من ان ضرب
ومن واخواتها اسما لالفاظها الدالة على معانيها واعلام لها فكلام تقريبى
قالوا ذلك لقيامها مقام الاسما الاعلام فى تحصيل المرام والتحقيق انه اذا
اريد اجرا الحكم على لفظ مخصوص فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى
واضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغنا بالتلفظ وحضوره بذلك
فى ذهن السامع عما يدل عليه ويحضره فيه فالالفاظ كلها مشاركة فى صحة
الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم
عليه لفظا او كان ولم يتلفظ به فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه
انتهى وكان كشف الغطا عن المراد بوضعه لنفسه كما افاده المصنف واضحه
دافعا للخلاف فى المعنى اشار اولا الى التعقب المذكور مع زيادة فى توجيهه
ثم ثانيا الى الخروج عن عهدته فقال والاعراض بانه اى وضع اللفظ
لنفسه مكابرة للعقل بل ولا وضع للفظ لنفسه لاستلزامه اى
الوضع التعدد ضرورة استلزامه موضوعا وموضوعا له ولا تعدد على
تقدير وضع اللفظ لنفسه بل كيف يتصور ان يكون اللفظ نفسه مدلوله
والدال لابد ان يكون غير المدلول ولانه اى الوضع للحاجة الى افادة
المعانى القائمة بالنفس وغيرها وهى اى الحاجة المذكورة انما تحصل

في المغاير اى اللفظ الموضوع لغيره لا لنفسه مبنى على ظاهر اللفظ اى على ما يظهر
من اطلاق لفظ الوضع اصطلاحا كما يعطيه فحوة كلام المعترض وما قلنا من ان
المراد بوضعه لنفسه انما هو الاذن في الاخبار عن ذاته مخلص منه اى هذا الاعتراض
اذ هذا المراد لا ينفيه عقل ولا نقل ولا المعترض ايضا كما رايت واجيب عن اسند عليه
التعدد بان تغاير الاعتبار كاف في كون الشئ دالا ومدلولا ويجاب عن انحصار
الحاجة في المغايرة بالمنع ثم فصارى المعترض انه يمنع تسمية هذا المراد بالوضع نظرا
الى ما هو المتبادر منه عند اطلاقه ومثله مشاحة لفظية يدفعها انه لا مناقشة
في مثله من الامور الاصطلاحية والله سبحانه اعلم فهذا ما يتعلق بالقسمة الاولى للفظ
ولنشرع من هنا في بيان الاقسام اللاحقة للفظ المستعمل من حيثيات مختلفة فنقول
والمستعمل من حيث الافراد والتركيب مفرد ومركب لما تعلم من تعريفهما ثم تعريفهما
لغة هو المقصود بالذات وانت اذا تاملته رايت على اعتباره تقديم المفرد اولى فلا
جرم ان قال المفرد ماله دلالة على معنى لا استقلال له بوضع اى الاستبداد ماله
دلالة على معنى وهو اللفظ بوضعه لذلك المعنى ولا جزء منه اى وماله هذه
الدلالة كائن له اى للجزء المذكور دلالة مثلها اى الدلالة المذكورة بان يدل
بالاستقلال على معنى بوضع ذلك الجزء لذلك المعنى والمركب ماله ذلك ولجزئه
اى ماله دلالة بالاستقلال على معنى بالوضع له ولجزئه ايضا دلالة بالاستقلال
على معنى بالوضع له ثم لا يشترط في دلالة الجزء على المعنى ان تكون ثابتة له على
الدوام بل يكون ثبوتها له في اصل الوضع ولم يشترط كونه على جزء المسمى اى ولم
يشترط في المفرد بدل ولا جزء منه له مثلها قولنا ولا جزء منه يدل على جزء المسمى ولا في
المركب بدل ولجزئه مثلها قولنا ولجزئه دلالة وضعية على جزء المسمى كما اشترطه المنطقيون
لاختلاف الاصطلاحين فدخل نحو عبد الله حال كونه علما في المركب لكونه دالا على معناه
العلمي بوضع مستقل ودلالة كل من جزئيه اللذين هما عبد والاسم الشريف على معنى
بوضع مستقل وان لم تكن هذه الدلالة مرادة لهما في هذه الحالة وكما دخل في المركب المركب
الاضافي علما دخل فيه ساير المركبات من المزجي والصوتي والعددي والاسنادي اعلاما
ولعله انما قال نحو عبد الله اشارة الى هذه وقال علما لانه لم يكن علما كان مركبا اتفاقا
وخرج اى ولم يدخل في المركب بضرب واخواته بل هي داخلة في المفرد قال المصنف
رحمه الله تعالى قوله واخواته يشمل المبدو بالهمزة والنون والياء والمذاهب فيه
ثلاثة المذكور ههنا وهو الحق ان الكل مفرد ومقابله كون الكل مركبا ونسب الى الحكما
والتفصيل قول ابن سينا ان المبدو بالياء مفرد وغيره مركب وجه الحكما انه يدل جزؤه
وهو حرف المضارعة على موضع معين في غير ذي الياء وغير معين في ذي الياء
وجوابه ما سيذكر من منع دلالة الجزء اعني حرف المضارعة بانفراده على شئ بل
المجموع دال على المجموع وليس لحرف المضارعة وضع على حدته ولا وجه للتفصيل
انتهى يعني موجبا له ثم انما لم يدخل المضارع مطلقا لانه اى المضارع موضوع لجزء

اذا هو

وفعل

وفعل الحال او الاستقبال او لهما على سبيل الاشتراك اللفظي على اختلاف الاقوال
فيه بل موضوع خاص يعني لفعل المتكلم وحده ان كان بالهمزة وله مع غيره ان كان
بالنون ولفعل المخاطب ان كان بالتاء ولفعل الغايبات ان كان بالياء وضعا تخمينيا
فليس شئ منها كلمتين بوضعين فهي مفردات بخلاف ضربت بتثليث التاء
فانه مركب لدلالته على اسناد الفعل الى المتكلم او المخاطب او المخاطبة بوضع
مستقل ودلالة جزئيه الذي هو الفعل على حدث مقترن بزمان قبل زمان
الاخبار بوضع مستقل ودلالة جزئه الذي هو التاء على متكلم او مخاطب مسند اليه
بوضع على حدة كما اشار اليه بقوله لاستقلال تائه بالدلالة على الاسناد وان لم تكن مستقلة
في اللفظ بخلاف تاء تضرب سواء كانت للمخاطب او للغايبة فانها ليست بدالة على
مسند اليه بوضع على حدة بل ولا على غيره من المعاني على سبيل الاستقلال
فيكون مفردا لانه ليس لجزئه دلالة على معنى بوضع مستقل وسياتي الرد على جعله
مركبا وقيد المنطقيون في كلا تعريفي المفرد والمركب دلالة الجزء بجزء المعنى وقصدها
فالمفرد عندهم ما ليس للفظه جزء دال على جزء معناه المقصود والمشهور حصره على
اربعة اقسام ما لا جزء للفظه كهمزة الاستفهام وما للفظه جزء ولكن لا دلالة له
على معنى اصلا كزيد وما للفظه جزء دال على معنى لكن المعنى ليس جزء المعنى المقصود
من اللفظ حال الاطلاق الخاص له كعبد الله علما فان كلا من عبد وان دل على
العبودية ومن الاسم الشريف وان دل على الالوهية ليس جزء المعنى المقصود من
جملة اللفظ في هذه الحالة وهو الذات الشخصية وما للفظه جزء دال على جزء
المعنى المقصود الا ان دلالته غير مقصودة كالحيوان الناطق علما على شخص انساني
فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص والماهية الانسانية مجموع
مفهومي الحيوان والناطق فالحيوان مثلا دال على جزء المعنى المقصود لانه دال
على مفهومه ومفهومه جزء الماهية الانسانية وهي جزء المعنى الذي هو الشخص
الانساني فيكون مفهومه ايضا الشخص الانساني لان جزء الجزء جزء لكن دلالة
الحيوان على مفهومه ليست بمقصودة حال العلمية لان المراد من اللفظ علما المعنى
العلمي وانما خص هذين القسمين بالذكر حيث قال فعبد الله مفرد والحيوان
الناطق لانسان اى اسما الفرد من افراده مفرد ايضا حال كون كل منهما علما كما
ذكرنا وصرح به سالفا في عبد الله فيعلم به تقييدهما به ايضا هنا والا كانا
مركبين عند الكل لان هذين مما عسى ان يتوهم كونهما مركبين وفيهما ايضا تظهر
ثمرة اختلاف الاصطلاحين بخلاف الاولين والمركب عندهم ما دل جزؤه على جزء
معناه المقصود وصدقه على ما عدا ما يصدق عليه المفرد وهو ظاهر
والزامهم اى المنطقيين تركيب نحو يخرج وضارب وسكران كما ذكر ابن الحاجب
غير لازم لهم لان المقتضي لهذا الالزام ما ظن ان هذه الكلمات تدل على معنى
وكلا من جوهرها ومن الهيئة الحاصلة من الحركات والسكنات وتقديم بعض

الحروف على بعض يدل على جزء ذلك المعنى او كلا من الحروف الاصلية منها ومن الحروف
الزوايد فيها يدل على جزء ذلك المعنى فان كان المقتضى لهذا هو الاول كما اشار اليه
بقوله فعلى اعتبار الجزء الهيئة اى فاما عدم لزوم هذا الالزام لهم بنا على اعتبار
الملزوم الجزء المنسوب اليه الدلالة على جزء المعنى لتصريحهم بالمسموع باستقلال
اى لذكرهم بان مرادهم بالاجزاء الالفاظ المرتبة فى السمع المستقلة بذلك اى التى
بحيث يسمع بعضها قبل وبعضها بعد وان توقفوا فى هذه الارادة من الحد
ولان الكلام فى تركيب اللفظ اى فى تركيب لفظ مع لفظ ظاهر لان الهيئة
مع المادة ليست بالفاظ مرتبة فى السمع مستقلة بذلك ولا يتصور الترتيب بينها
وبين المادة بل هما مسموعان معا وهى صفة عارضة للفظ وان كان المقتضى له
الثانى كما اشار اليه بقوله وعلى اعتباره اى واما عدم لزوم هذا الالزام لهم بنا على
اعتبار الملزم الجزء المنسوب اليه الدلالة على جزء المعنى الميم فى مخرج ونحوه اى
ونحو الميم كالالف فى ضارب فلمنع دلالته اى الجزء بهذا التفسير على جزء المعنى المراد
بل الدال على مجموع المعنى المراد فى هذه الالفاظ هو المجموع من الحروف الاصول
والزوايد من غير وضع الجزء بازاء الجزء الا ان لقايل ان يقول يلزمهم القول بتركيب
مخرج ونحوه اذا كان الموجب لقولهم تركيب اضرب ونحوه ما فيه الزوايد مع باقى
الحروف كما هو احد الوجهين لهم فى تركيب الفعل المضارع لان الميم فى مخرج والالف
فى ضارب من حيث الدلالة على المعنى الزايد على المصدر ليسا باقل من كل من
حروف المضارعة فى دلالتها على معان من المتكلم وغيره عندهم وقد قالوا تركيب
امثلة المضارع فكذا هذه اذ لا فارق موثر بين القبيلين على هذا التقدير
كما يمكن ان يقلب هذا بان يقال يلزمهم القول بافراد امثلة المضارع حيث قالوا ان
مخرجا وضاربا ونحوهما مفردات لان الدال على المعنى المراد فى هذه مجموعها ولا جزء
منها يدل على جزء ذلك المعنى فكذا من امثلة المضارع المذكورة وجعل تضرب
بالتاء المثناة من فوق للمخاطب او الغايبة مركبا ان كان الاسناد اى ان كان هذا
الجعل لعلة اسناد معناه الى تاء مخلاف اهل اللغة لاجماعهم على ان لا اسناد
الى حرف من حروف المضارعة وكيف لا وكون الشى مسندا اليه من خواص الاسما
وحروف المضارعة حروف مبان فضلا عن ان تكون حروف معان فضلا عن ان
تكون اسما او للمستكن اى وان كان الجعل المذكور لعلة تركيبه مع المستتر فيه من انت
للمخاطب وهى للغايبة فما ذكرنا اى فجوابه ما تقدم قريبا من ان المضارع انما هو
موضوع لفعل الحال او الاستقبال لموضوع خاص من متكلم او مخاطب او غايب لا لا له
مع اسناده الى الضمير المستتر فيه وليس الكلام الا فيه مع قطع النظر عن اسناده
الى شى وهذا هو المراد بقوله ولذا لم يركب اضرب ونضرب فى زيد يضرب ويضرب
وان كان فى كل منهما ضمير مستكن هو انا وهو نحن وانما قيد يضرب بكونه فى
زيد يضرب لانتفا كون يضرب فى يضرب زيد مركبا بطريق اولى لخلوه من

الضمير

الضمير المستكن لاسناده الى الاسم الظاهر وجواب مركبه اى الفعل المضارع للغايب
فى هذه الصورة منهم اى المنطقيين ما ذكرنا فلم يكن حاجة الى زيادة ثم انما قال
منهم لان ابن سينا منهم لم يقل بتركيبه بل نص الفاضل الابهرى على انه لم يذهب احد
من المنطقيين الى ان يضرب للغايب مركب وان اعترض به بعضهم الزاما لكن
فى كلام القاضى عضد الدين اشارة انه لا فرق فى هذا المعنى بين المضارع
الغايب وغيره على ما توهمه ابن سينا كما ذكره المحقق التفتازانى وجزم به
ومعلوم ان من حفظ حجة على من لم يحفظ لا بالعكس لكن بقى ان يقال انما يلزم
انتفا كون يضرب واخواته مركبة عندهم لانتفا التعليلين المذكورين ان لو كانا
او احدهما مسا ويا للمدعى ولا علة له غيرهما وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون
المضارع عندهم مركبا لكون حروف المضارعة فيه اجزاء مسموعة مرتبة دالة على
المعانى المذكورة كما صرح به وذكرناه انفا وكونها عندكم معشر اهل اللغة
ليست اجزاء لانها لم توضع وضعا مستقلا لهذه المعانى بل الصيغ التى فى اوايلها
كل منها وضع بمجموعها وضع بازاء مجموع المعنى من غير وضع الجزء بازاء الجزء عندكم
وما وقع فى بعض عبارات اهل العربية من ان اليا للغايب والتا للمخاطب والهمزة
للمتكلم وحده والنون له مع غيره محمول على التسامح والتساهل عندكم كما ذكره
الاصفهانى فى شرح الكافية لا يضرنا فى اثبات انها اجزاؤها دالة على جزء المعنى
المقصود منها على اصطلاحنا فانا لا نشترط فى تحقق الجزء سوى كونه مسموعا
قريبا دالا على جزء المعنى المقصود للوضع فيه مدخل وقد وجد هذا فى هذه الاحرف
ودار معها وجودا وعدما على ان الاستراباذى الشهير بالرضى ذهب فى شرح
الكافية الى ان المضارع مركب من كلمتين حروف المضارعة وما بعدها صارتا فى
شدة الامتزاج ككلمة واحدة ومن ثمة سكن اول اجزائه فاعرب اعرابها قلت
ويستفاد من هذا دفع ما قيل الزوايد فى المضارع وان دلت على معنى لكن هذا القدر
لا يقتضى التركيب وان ما يقتضيه ان لو كان الباقى منه يدل على الباقى من المعنى
وليس كذلك فانه لا يمكن الابتدا به فاقل ما فى الباب انه لا يكون لفظا دالا على
انه قد يجاب بمنعه فان المركب يكفى فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقى من
اللفظ على الباقى من المعنى فمما لا يقتضيه حد المركب قلت وبهذا ايضا يندفع
ما قيل تعريف المفرد يقتضى ان يكون ان قام زيد مفردا لان جزءه وهو القاف
من قام وكذا الزاى من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى ان يقيد بالجزء القريب
فتنبه له ثم هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه باصطلاح غير اهله نعم يلزمهم على
هذا القول بتركيب مخرج وضارب ونحوهما ما لم يبدوا ما نعا منه والشان فى ذلك
والظاهر بعده والله سبحانه اعلم وينقسم كل من المفرد والمركب الى ما نقف عليه
ولا علينا ان نبدا ببيان اقسام المركب لقلتها بالنسبة الى اقسام المفرد فالمركب
ان افاد نسبة تامة وهى تعلق لاحد جزئيه بالاخر يفيد المخاطب معنى

يصح السكوت عليه بمجرد ذاته اى مع قطع النظر عن لاحق به تحصل لهذه الافادة
او مانع منها فجملة اى فهو جملة اسمية ان بدى باسم كزيد قايم وان زيدا عالم وفعلية
ان بدى بفعل نحو قام محمد ويا عبد الله وان اكرمتني اكرمتك ويقال لهذه شرطية
وامامك او في الدار من زيد امامك او في الدار وفاقا للبصريين ومن وافقهم في
تقديرهم مثله بنحو حصل او استقر ويقال لهذه ظرفية وخلافا للكوفيين
في تقديرهم اياه بنحو حاصل او مستقر فجعلوه من قبيل المفرد واعرب ابن السراج
يجعله قسما براسه لا من المفرد ولا من الجملة او ناقصة اى وان افاد نسبة
ناقصة وهي تعلق لاحد جزئيه بالاخر غير مفيد ما يصح السكوت عليه بمجرد
ذاته فالتقييدى اى فهو المركب التقييدى لتقييد كل من جزئيه بالاخر والناقص
لنقصان نسبته عن نسبة الاول فيشمل ساير المركبات خاتى الاسنادى ومفرد
ايضا اى وهو مفرد ايضا في اصطلاح النحويين لان المفرد عندهم مقول بالاشتراك
اللفظى على هذا كما هو مرادهم في تقسيم خبر المبتدا الى مفرد وجملة وعلى ما اشار
اليه استطرادا بقوله وكذا في مقابلة المثنى والمجموع كما هو ظاهر تقسيم الاسم
اليه واليهما وفي مقابلة المثنى والمجموع جمع سلامة لغير المونث كما هو مرادهم
به في باب الاعراب بالحركات الثلاث والمضاف اى وعلى ما هو في مقابلة
المضاف الى غيره والمشبه به كما هو مرادهم به في قولهم المنادى المفرد المعرفة
يبنى على ما يرفع به فان قيل يشكل هذا باسم الفاعل في حد ذاته كقايم فانه يفيد
نسبة ناقصة مع انه ليس بمركب تقييدى فالجواب ما اشار اليه بقوله ونحو قايم
من الصفات في حد ذاته لا يرد على المركب لانه مفرد لصدق تعريف المفرد عليه
وايضا ليس بمفيد نسبة ناقصة وضعا بل هو وضعا انما يدل على ذات متصفة
بالمعنى الذى اشتق هو منه فيلزم النسبة اى نسبته الى شئ اخر عقلا ضرورة ان
الوصف لا بد ان يقوم بموصوف لا مدلول اللفظ اى لا ان النسبة المشار اليها
مضمونة الافادة من لفظه مدلولا له فلا نسبة وضعية فيه من حيث هو لا تامة
ولا ناقصة ثم لو قيل ينبغى ان يكون اسم الفاعل المخبر به عن المبتدا المسند الى ضمير
يرجع اليه مع الضمير جملة كالفعل اذا كان كذلك تقيل في جوابه وحاله مرفوعه
اى اسم الفاعل خبرا في نحو زيد قايم بسند الى الضمير المستتر فيه وهو هو الراجع الى
زيد ليست تامة بمجرد ذاته اى قايم الى زيد فلا ينبغى ان يكون مع ضميره جملة
ولذا اى ولكون نسبة قايم الى الضمير المستتر فيه ليست تامة عد قايم معه
اى مع ضميره مفردا لا جملة كما هو قول المحققين على ما في شرح التسهيل لمصنفه
وعلله ابن الحاجب في امالى المسائل المتفرقة بوجهين الاول ان الجملة هي التى تستقل
بالافادة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه واسم الفاعل مع ضميره ليس كذلك بدليل
انه يختلف لفظه باختلاف العوامل وهو حكم المفردات وعبر ابن مالك عن هذا
بقوله لتسلط العوامل على اول جزئيه الثانى ان وضعه على ان يكون معتمدا

على

على من هو له لان وضعه على ان يفيد في ذات تقدم ذكرها فيستقل مع المعتمد
عليه بالافادة فاستعماله مبتدا مستقلا بفاعله خروج عن وضعه انتهى
على ان منهم من يقول بان الفعل مع مرفوعه عند التحقيق ليس بجملة حال كونه
خبرا ايضا قال والا يلزم ان يكون في نحو زيد قام ابوه خبران وهو باطل
بالضرورة لكن لما كان الفعل مع مرفوعه حال كونه مفردا جملة تامة صح
استصحبوا اطلاق الجملة عليه حال كونه خبرا للمبتدا تسمية للشئ باسم ما كان
عليه والمشتق لما لم يكن مع مرفوعه جملة تامة ضرورة احتياجه الى ضميمة
اخرى لم يجعلوه جملة دون اسم الفاعل مع مرفوعه هذا كله على اصطلاح مع ع
النحويين وعلى المنطقيين اى واما على اصطلاحهم في اعتباره اى اعتبارهم
الضمير الرابطة الغير الزمانية في القضايا الحملية ليرتبط بها المحمول
بالموضوع وهي عبارة عن وقوع النسبة او لا وقوعها سمى بها لدلالته
على النسبة الرابطة بينهما تسمية للدال باسم المدلول فكون اسم الفاعل
في كون زيد قايم ليس بجملة اظهر لانتفا الاسناد اليه اصلا كما نبه عليه بقوله
فاسناده اى اسم الفاعل على اصطلاحهم ليس الا الى زيد لا الى هو الرابطة
لانها غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لانها نسبة يرتبطان بها
معقولة من حيث انها حاصلة بينهما الة لتعريف حالهما فلا يكون معنى
مستقلا يصلح ان يكون محكوما عليه او به فقايدتها كما قال وهو اى الضمير
في المثال المذكور هو الذى يفيد ان معناه اى اسم الفاعل محمول له اى لزيد
والا استقل كل بمفهومه اى والا لو كان الضمير في مثل هذه القضية غير
مفيد هذا استقل كل من الموضوع والمحمول بمفهومه عن الاخر فلم يرتبط كل
منهما بالاخر فينتفى كونهما قضية بل يكونان من قبيل تعداد الالفاظ التى حقها
ان ينعق بها والغرض خلافه وغاية ما يلزم من هذا طرده اى اعتبار الضمير
في الجامد من الاخبار كما في المشتق منها لعين هذا المعنى وقد يلزم طرد اعتبار
الضمير في الجامد ايضا كالكوفيين فانهم على ان خبر المبتدا مشتقا كان او غير
مشتق فيه ضمير ويتاولون غير المشتق بالمشتق ليتحمل الضمير فيتاولون زيد
اسد بشجاع واخوك بمواخيك وغيرهما بما يناسبه من المشتقات بل عن الكساى
ان الجامد يتحمل الضمير وان لم يؤول بمشتق وقد يعزى الى الكوفيين والرمانى
ايضا وهو غير المشهور عنهم ثم في شرح التسهيل لمصنفه وهذا وان كان مشهورا
انتسابه الى الكساى دون تقييد فعندى استبعاد اطلاقه اذ هو مجرد عن
الدليل والاشبه ان يكون حكم بذلك في جامد عرف لمسماه معنى ملازم لا
انفكاك عنه كالاقدام والقوة للاسد والحرارة والحمرة للنار انتهى فيتحصل
ان يتحمل الجامد الضمير بطريق التاويل فالمشتق وهو المشهور عن الكوفيين
والنفا على مدلوله ولمح المعنى الملازم للمسمى وهو الذى ينبغى ان يحمل عليه

قول الكسائي وقال الاسترابادي واما الجامد فان كان مؤولا بالمشتق نحو هذا
القاع عرفج كله اى غليظ تحمل الضمير وان لم يكن مؤولا به لم يتحمله خلافا
للكسائي وكانه نظر الى ان معنى زيد اخوك متصف بالاخوة وهذا زيد
متصف بالزيدية او محكوم عليه بكذا وذلك لان الخبر عرض فيه معنى
الاسناد بعد ان لم يكن فلا بد من رابط وهو الذى يقدره اهل المنطق
بين المبتدا والخبر فالجامد كله على هذا متحمل للضمير عند الكسائي لكنه
لما لم يشابه الفعل لم يرفع الظاهر كالمشتق ولذا لم يجر على ذلك الضمير
تابع لخفائه فلا ضير في التزام ملتزم لهذا الذى عليه الكوفيون بل لما
عليه الكسائي وان كان التزام طرحه عند المنطقيين على غير مختبهم اى على
خلاف الكوفيين فان المنطقيين لا يلتزمون تحمل المشتق له فضلا عن الجامد
بل ان كان ملفوظا بها ويسمون القضية حينئذ ثلاثية وان كان غير ملفوظ
لشعور الذهن به قالوا هو محذوف للعلم به وسموا القضية حينئذ ثنائية
نعم الشان في صلاحية الضمير المستكن دليلا على الربط اذ عليه ان يقال
الربط امر خفي فينبغي ان يكون دليله ظاهرا والضمير المستتر ليس كذلك
والى هذا مع افادة ما عدل اليه اشار بقوله وخفائه والدال ظاهر اى
والحال ان الدال ينبغي ان يكون ظاهر الدلالة على المدلول قيل الرابط للخبر
بالمبتدا حركة الاعراب كما ذكره المحقق التفتازاني في شرح الشمسية فانها
ضمة ظاهرة في اخر الاسم المفرد المعرب ويلحق بها في هذا ما يقوم مقامها
من واو والف لان الظاهر ان الواضع كما وضع الالفاظ لافادة المقاصد
الباطنة وغيرها وضع الاعراب لافادة المعاني الطارية على بعضها بالتركيب
توفية بكمال المقصود مع الاختصار لكن كما قال ولا يفيد كون الدليل على الربط
حركة الاعراب في سائر القضايا اذ يخفى ايضا هذه الحركة في المبني والمعتل
مقصورا كان او منقوصا بل وفي المعرب بها اذا وقف عليه بالسكون والاظهر
انه اى الرابط بينهما فعل النفس وهو الحكم النفسي بالخبر على المبتدا ثبوتا
او نفيا ودليله اى دليل النفس هذا لانه امر مبطن لا يوقف عليه الا
بتوقيف من الرابط النظم الخاص اى التركيب الخاص الموضوع نوعه لافادة
ذلك الربط لعمومه واما الحركة فعند ظهورها لغير مانع منه تاكد الدلالة
لتعدده حينئذ والا اى وان لم يظهر لمانع انفرد النظم الخاص بالدلالة على ما
بينهما من الربط وبه كفاية واعلم ان المقصود من وضع المفردات ليس الا افادة
المعاني التركيبية لانها الكافية ببيان المرادات الدنيوية والاخروية التى
هي المقصودة بالذات من وضع الالفاظ لا المعاني الافرادية لها للزوم الدور
على هذا التقدير لتوقف فهمها حينئذ على افادة الالفاظ لها وهي متوقفة
على العلم بوضع الالفاظ لها وهو متوقف على فهم المعاني المفردة فان قيل

فمثل

فمثل هذا يجي في افادتها النسب والمعاني التركيبية ايضا لان فهمها يتوقف على
العلم بوضع الالفاظ لها وهو يتوقف على فهمها اجيب بمنع توقف افادتها
المعاني التركيبية على العلم بكون الالفاظ موضوعة لتلك المعاني المركبة بل
العلم بالنسب والتركيبات الجزئية يتوقف على العلم بالوضع وهو يتوقف على
العلم بالنسب والتركيبات الكلية فلا يلزم الدور هذا وذهب غير واحد منهم
الاصفهاني الى ان الحق ان وضع الالفاظ المفردة لمعانيها المفردة ليفيد ان
المتكلم ارادها منها عند استعماله لها ووضع الالفاظ المركبة لمعانيها المركبة
ليفيد ان المتكلم ارادها منها عند استعماله لها الا ان المقصود من استعمال
المتكلم الالفاظ المفردة لمعانيها المفردة التوصل به الى افادة النسب والتركيبات
لانها المتكفلة بجدوى المخاطبات وهو حسن لا محذور فيه والمركب خبر
ان دل على مطابقة خارج اى والمركب الذى هو جملة خبر ان فهم منه نسبة
بين طرفيه مطابقة للنسبة التى بينهما في نفس الامر بان يكونا ثبوتيتين
او سلبيتين واما عدمها اى مطابقة النفسية للخارجية بان كانت احداهما
ثبوتية والاخرى سلبية فليس مدلولا ولا يحتمل اللفظ اياه عند العقل
انه مدلوله اى اللفظ غير واقع بان يكون المتكلم كاذبا وهذا ما ذكره
بعض المحققين بان الخبر من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب
فليس بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول
لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه من حيث هو لا يمتنع عقلا ان لا يكون
مدلوله ثابتا في الخارج لان احتمال عدم الثبوت مدلول له لان دلالة
الالفاظ على معانيها وضعية لا عقلية تقتضي استلزام الدليل للمدلول
استلزاما عقليا يستحيل التخلف كما في دلالة الاثر على المؤثر والا اى
وان لم يدل المركب الذى هو الجملة على مطابقة خارج بان كان لا خارج لنسبته
فانشا ولا حكم فيه لانه من قبيل التصور وفسر الحكم بقوله اى ادراكا انها
اى النسبة واقعة او لا دفعا لتوهم ان يراد به هنا النسبة فانه مما يقال بالاشتراك
اللفظي عليها وعليه فيتفرع ان يقال فليس كل جملة قضية لصدق الجملة
على الخبر والانشا لافادة كل منهما نسبة تامة بمجرد ذاته وعدم صدق
القضية على الانشا لانه لا يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب
لعدم الخارج لنسبته وكل قضية جملة والكلام يراد فيها اى الجملة عند قوم
من النحويين منهم الزمخشري كما هو ظاهر المفصل واعم منها مطلقا
عند الاصوليين كالنحويين اى كما عندهم لنقل الامدى في الاحكام عن اكثر
الاصوليين والامام الرازي في المحصول عن جميعهم ان الكلمة المركبة من
حرفين فصاعدا كلام قال صاحب البديع فهو اذن ما انتظم من الحروف
المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد فما انتظم اى تالف

والتاليف وان كان حقيقة في الاجسام لكنه يطلق على المتالف من الحروف
تشبيها بها كالجنس والباقي كالفصل تخرج به الحروف والمراد حرفان فصاعدا
للتالف من حرف واحد وحركة وبالمسموعة المكتوبة والمعقولة وبالمتواضع
عليها المهمل وبالصادرة عن مختار المسموعة من الجمادات وبوا د الصادرة
عن اكثر من مختار كما لو صدر بعض حروف الكلمة من واحد والبعض من اخر
فانه لا يسمى كلاما قال واختلف في اطلاق لفظ الكلام على كلمات مجتمعة
غير منتظمة المعاني كزيد بل في فقيل يسمى كلاما لان كلا من كلماته
وضع لمعنى ويسمى كلاما عندهم فالمجموع اولا وقيل لا يسمى كلاما ذكره
سراج الدين الهندي في شرحه قلت والاول هو المتجه وفي الصحاح
الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير فهذه النقول تفيد اطلاق
الكلام على الكلمة الواحدة عند الفريقين والظاهر ان الجملة لا يقال
عليها عندهم وانما يقال على الكلمتين فصاعدا فاذن الكلام اعم منها مطلقا
لكن يلزم من هذا الذي قاله الاصوليون ان لا يطلق الكلام عندهم على
لفظ الامر الذي على حرف واحد مثل ق وع اذا لم يكن علما وفيه بعد
اللهم الا ان يقال يطلق عليه الكلام لكن مع قصر النظر عليه بل مع ملاحظة
كلمة اخرى مقدرة فيه وهو الضمير المستتر فيه ولا بدع فكثيرا ما يعطى
للمقدر حكم الملفوظ ثم لا يبعد في تسميته اطلاق الجملة على مثل هذا ايضا
ثم يلزم من قول الفريقين ان الكلام باصطلاح اللغويين اعم منه باصطلاح
الاصوليين ولا ضير في ذلك وقول البديع واهل اللغة المركب من
كلمتين بالاسناد مراده بهم النحويون كما صرح به شارحوه نعم ان سلم قول
ابن عصفور الكلام في اصل اللغة اسم لما يتكلم به من الجمل سواء كانت
مفيدة او غير مفيدة عكر هذا بالنسبة الى ما تقدم عن اهل اللغة لان
ظاهره ان الكلام والجملة متساويان لكن لعل ما تقدم اثبت والله سبحانه
اعلم واخص منها مطلقا وهي اعم منه مطلقا عند اخرين منهم ابن مالك
ومشى عليه الاسترابادي وذكر المحقق التفتازاني انه الاصطلاح المشهود
فقالوا الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي وكان مقصودا لذاته والجملة ما تضمن
الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته اولا فالمصدر والصفات المسندة
الى فاعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليس اصليا والجملة الواقعة
خبرا او وصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك جملة وليست بكلام لان
اسنادها ليس مقصودا لذاته وقال ابن هشام والصواب انها اعم منه
اذ شرطه الافادة بخلافها ولهذا تسمعهم يقولون جملة الشرط جملة الصلة
وكل ذلك ليس مفيدا فليس كلاما انتهى وهذا كما ترى يفيد ان المقتضي
لخصوص الكلام اشتراط الافادة فيه دون الجملة لا اشتراط كون

الاسناد

الاسناد مقصودا لذاته فيه دونها وهذا موافق لظاهر قول سيبويه على ما
يفيده قول ابن مالك وقد صرح سيبويه في مواضع كثيرة من كتابه بما يدل
على ان الكلام ما يطلق حقيقة الا على الجمل المفيدة انتهى فيتلخص ان المراد
باشتراطه الافادة في الكلام اشتراطها فيما يطلق عليه حال اطلاقه عليه
وان الافادة لا تشترط في الجملة اصلا ثم على هذا لو قال القايلون بالترادف
بينهما ان كليهما لا يقال حقيقة اصطلاحية الا على ما اشتمل على الاسناد
المفيد وقولهم جملة الشرط والصلة ونحوهما لا يلزم منه عدم اشتراط
الافادة فيهما لم لا يجوز ان يكون هذا من تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه
او باعتبار الصورة ونظيره تسميتهم المضارع الداخل عليه لم المقتضية
قلبه ماضيا مضارعا باحد هذين الاعتبارين وحينئذ لا يلزم ان يكون
القول بان الجملة اعم من الكلام اصطلاحا هو الصواب لاحتاجوا الى الجواب
فليتامل وقد ان الشروع في بيان انقسامات اللفظ المفرد وان لم يكن بعض
انقسامه خاصا به كما عسى ان ننبه عليه في موضعه فنقول وللمفرد باعتبار
ذاته ودلالته وحقيقته بنسبته لمفرد اخر ومدلوله واستعماله واطلاقه
وتقييده انقسامات خمسة بعدة هذه الاعتبارات التي اولها اعتبار الذات
واخرها اعتبار الاستعمال في فصول خمسة بعددها ايضا واما الاطلاق
والتقييد فهما من جملة اوصاف بعض اقسام انقسامه باعتبار الرابع
كما سترى فالوجه اسقاطهما هنا الفصل الاول في انقسام اللفظ المفرد
باعتبار ذاته من حيث انه مشتق من غيره اولا وجميع ما تضمنه هذا الفصل
مما اختص به غير الحنفية واما هم فاكتفوا بالاشارة الى ما يهمهم منه فيما
يكونون بصدده ثم حيث كان المشتق لا يعلم من حيث هو مشتق الا بعد معرفة
الاشتقاق فلا علينا ان نصدر هذا الفصل ببيانه ثم ناتي على ما عليه فنقول
الاشتقاق اصطلاحا يقال على امور احدها على ما حرره العبد الضعيف عفر
الله تعالى له وفاقا للبصريين موافقة غير مصدر له في الحروف الاصول مرتبة
وفي المعنى مع زيادة فيه على المصدر كضرب وضارب فالمصدر مشتق منه والاخر مشتق
فاذا اعتبر من حيث انه صادر من الواضع احتيج الى العلم به لا الى عمله بحسب العلم
فيقال هو ان يوجد بين مصدر وغيره موافقة في الحروف الاصول مرتبة
في المعنى مع زيادة فيه على المصدر فيعرف ارتداد غير المصدر الى المصدر
واخذه منه واذا اعتبر من حيث الاحتياج الى عمله عرف باعتبار العمل فيقال
اخذ لفظ من مصدر بحروفه الاصول مرتبة ومعناه مع زيادة فيه عليه ثانيها
موافقة لفظين في الحروف الاصول غير مرتبة مع موافقة او مناسبة في
المعنى كالجبذ والجذب وناك ونكى ثالثها مناسبة لفظين في الحروف الاصول
والمعنى كالثلب والثلم والنعيق والنهيق ويسمى هذه صغيرا وكبيرا واكبر

وقد تسمى اصغر وصغيرا واكبر وقد تسمى اصغر واوسط واكبر ولا مشاحة
والاول اشهر ثم لما كان المراد بالاشتقاق عند الاطلاق هو الاول وهو
حظ الاصول كما سينبه المصنف عليه قسم اللفظ المفرد باعتباره فقال
هو مشتق ما وافق مصدرا بحروفه الاصول ومعناه مع زيادة فما
وافق مصدرا شامل للمطلوب وغيره وبحروفه الاصول ومعناه اى معنى
المصدر وهو الحدث الخاص مخرج لما وافق مصدرا بحروفه الاصول لا بمعناه
كضرب بمعنى بين بالنسبة الى الضرب بمعنى السير فى الارض او بمعناه
لا بحروفه كنصر بمعنى اعان بالنسبة الى الاعانة والمراد موافقته فى جميعها
مع ترتيبها بان يشتمل المشتق على مثل جميعها كذلك كما فى الاصل لفظا او
تقديرا فلا يشكل عليه نحو خف من الخوف فان الواو مقدرة وانما سقطت
بعد انقلابها الفا لعارض التقاء الساكنين وكانه لم يذكر الترتيب للعلم به
بقرينة ومعناه وقيد الحروف بالاصول وهى ما تقابل بالفا والعين
واللام لئلا يخرج عنه نحو الاستباق من السبق فانه لا وجود للزوايد فى
السبق فضلا عن الموافقة فيها ونحو دخل من الدخول ومع زيادة يعنى
فى المعنى سواء كان فى اللفظ زيادة ام لا كفرح من فرح كما ذكره المصنف هنا
حاشية ونبه على وجه الزيادة بقوله هى فايدة الاشتقاق فهى علة
غايية له فى المعنى ثم فرع عليه فالمقتل حال كونه مصدرا ميميا مع القتل
اصلان مزيد وهو المقتل وغير مزيد وهو القتل هذا اذا لم تعتبر فى
المقتل زيادة تقوية فى معناه الثابت للقتل وان اعتبرته اى بالمقتل
زيادة تقوية فى معناه الثابت للقتل المشتق منه اى فالمقتل مشتق من
القتل حينئذ لموافقته اياه فى حروفه الاصول بترتيبها ومعناه مع زيادة
المقتل فى المعنى على القتل بالتقوية فيه وفى اللفظ ايضا وهى الميم ويتعين
حينئذ ان يكون الاشتقاق الواقع من هذه المادة من القتل ثم بقى هنا
التنبيه على امور احدها لم يقل ما وافق اصلا كما قال ابن الحاجب فيصلح ان يكون تعريفا
له على راى الكوفيين ان الفعل اصل فيه وراى البصريين ان المصدر اصل فيه بل قال
مصدرا ليكون تعريفا له على راى البصريين خاصة لانه الصحيح كما عليه المحققون
وقد بين وجهه فى موضعه ثانيها المراد بالمصدر اعم من المستعمل والمقدر فيدخل الافعال
التى لم يستعمل لها مصادر كنعم وبئس وتبارك والصفات التى لا مصادر لها ولا افعال
كربعة وحزور وقف اخر كما ذكره ابن مالك فتقدر المصادر لها تقديرا والتعقب
بان الظاهر فى هذه الالفاظ الاخيرة انها ليست بمشتقة من مصادر اهملت فيحتاج
الى تقديرها وانما اجريت مجرى المشتق لوهم لا ينفى الوجود مطلقا ثالثها ثم اسماء
الفاعل والمفعول مشتقة من الافعال المشتقة من المصادر كما ذكره ابو على فى التكملة
وعبد القاهر فى شرحها والسيرافى لكونها جارية على سننها والجمهور على انها من المصادر

نفسها

نفسها كما هذا التعريف ما نص عليه وما وقع من اطلاق اشتقاقهما من الفعل فالمراد به المصدر
لان سيبويه يسمى المصدر فعلا وحدثا كما ذكره الاستراباذى او على التجوز كما ذكره ابن
هشام وغيره تنبيها على الحروف المعتبرة فى الاشتقاق فان بعض المصادر كالقبول
يشتمل على حرف لا يعتبر فيه ما ذكره المحقق الشريف وعكس هذا بعضهم فقال لنا
ان نشتقهما من الفعل لا صالته البعيدة فان الاضافة الى البعيد مع وجود القريب
مجاز والى القريب حقيقة كما فى اضافة الحكم الى العلة القريبة والبعيدة رابعها لا يشترط
فى الاشتقاق من المصدر ان يكون باعتبار المعنى الحقيقى له بل يجوز ان يكون باعتبار
المعنى المجازى له فيشتق من النطق مرادا به الدلالة ناطق ومنه قولهم الحال
ناطقة بكذا خامسها كما انه لا بد للمشتق من زيادة على المشتق منه فى معناه لا بد
من تغيير لفظه حركة ولو اعتبارا او بدالا او سكونا او زيادة او حرفا بحذف
او ابدال او زيادة او حركة وحرفا معا وقد بلغه الامام فى المحصول تسعة اقسام
وكملها البيضاوى خمسة عشر ولا باس ان نذكرها مع امثلتها الصحيحة لها
اسعافا لمقصد مبين امامها بان ليس المراد بالحركة واحدة بالشخص بل جنسها
واحدة كانت او اكثر وكذا الحرف والمركب منهما وان حركة الاعراب وهمزة الوصل
لا اعتداد بهما لان الحركة الاعرابية طارية على الصيغة بعد تمامها مستند له
عليها بحسب العامل وهمزة الوصل تسقط فى الدرج فما زيد فيه حركة لا غير
نحو علم من العلم وحرف لا غير نحو كاذب من الكذب بكسر الذال وما زيدا معا
فيه نحو ضارب من الضرب وما نقص فيه حركة لا غير نحو سفن بسكون الفا
من السفن بفتحها وحرف لا غير نحو صهل بكسر الها اسم فاعل من الصهيل وما
نقصا معا فيه نحو صب من الصبابة وما زيد ونقص منه حركة نحو حذر بكسر
الذال اسم فاعل من الحذر وما زيد ونقص منه حرف نحو صاهل من الصهيل
وما زيد فيه حرف ونقص منه حركة نحو اكرم من الكرم وما زيد فيه حركة ونقص منه
حرف نحو رجع من الرجعى وما زيد فيه حركة وحرف ونقص منه حركة نحو سفود
من الفض وما زيد فيه حركة وحرف ونقص منه حرف نحو تكلم اسم فاعل ومفعول
من التكليم وما نقص فيه حركة وحرف وزيد فيه حركة نحو عد امر من الوعد
وما نقص فيه حركة وحرف وزيد فيه حرف نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل
من الكلال وما زيد فيه حركة وحرف ونقصا منه نحو مقام من الاقامة ثم لا خفاء
فى ان من هذه الاقسام ما تحته اقسام فان الحركة تحتها ثلاثة انواع فلو اعتبر
نقصها وزيادتها منفردين ومجتمعين متنوعات حسب تنوعها لكثرت الاقسام
جدا الا انهم لم يلحظوا هذا الاعتبار فى التقسيم لما يلزمه من الانتشار مع قلة
الجدوى وجامد خلافه اى معناه خلافه فمعنى المشتق فهو ما ليس بموافق
لمصدر بحروفه الاصول ومعناه مع زيادة فيه كرجل واسد والاشتقاق الكبير
ليس من حاجة الاصولى لان حاجته الى الاشتقاق انما هى من حيث انه يعرف

به اى ان مبدا اشتقاق اللفظ المشتق المرتب عليه حكم من الاحكام علة لذلك الحكم
وهذه الحاجة مندفعة بمعرفة الاشتقاق المسمى بالاصغر او الصغير فلا حاجة الى
ذكر الكبير والاكبر ايضا فى هذا العلم والمشتق قسمان صفة ما دل على ذات مبهمة
متصفة بمعين اى ما فهم منه ذات على معينة وصفة معينة كضارب فانه
يفهم منه شئ ما له الضرب اعم من ان يكون انسانا جسما او غيره حتى لو امكن تقدير
ما هو اعم من الشئ لم يقدر موصوف شئ تخرج بقيد الابهام فى الذات اسم الزمان
والمكان كالمقتل لزمان القتل ومكانه من ان يكون صفة لان المقتل مكان او
زمان به القتل لا شئ ما فيه القتل فلا ابهام فى الذات ومن ثمة لا يصح مكان او
زمان مقتل كما يصح مكان او زمان مقتول فيه قيل يتحقق الغاية فى نحو الضارب
جسم فلم يكن جزا والا لم يفد كالانسان حيوان قال المصنف رحمه الله تعالى هذا
دليل ذكر على لزوم ابهام الذات فى المشتق الصفة وهو ان قولنا الضارب جسم
مفيد فلو كان الجسم معتبرا جزا من الضارب لم يفد لاستفادة ذلك من مجرد ضارب
كما لم يفد قولنا الانسان حيوان لاعتبار الحيوان جزا من مفهوم الذات الانسان
وقد اعترضه المصنف بقوله ولقايل منع الفرق والاسند لا لتبادر الجوهر
منه اى لقايل ان يمنع الفرق بينهما ويستدل بتبادر الجوهر من ضارب فيفهم منه
باستقلاله كما يفهم الحيوان من انسان استقلالا ثم ان لم يفد الانسان حيوان كذلك
الضارب جسم وحينئذ لم يتم الدليل على ان المعتبر فى مفهوم الصفة ابهام الذات
ثم عدل المصنف الى دليل اخرجه بقوله والاوجه صحة الحمل على كل من العين والمعنى
اى والدليل الاوجه لابهام الذات فى مفهوم الوصف ان الوصف يصح حمله حقيقة
على الجسم كزيد مليح وعلى المعنى كالعلم حسن والجهل قبيح فلو افادة الصورة
مادة خاصة بالجوهرية لم يصح حمله على المعنى او مادة خاصة بالعرضية لم يصح حمله
على العين ومعلوم ان ليس لكل وصف جزئى وضع بل الوضع كلى واحد لكل وصف
فظهر ان الصفة انما تعقد ذاتا اى موصوفا غير معين انما يتعين فى التركيب
وغير صفة خلافه اى معنى الصفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة
بمعين وقد عرفت ان منه اسما الزمان والمكان تتميم ثم المشتق قد يطرد كاسما
الفاعلين والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسما الزمان والمكان والالة
وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك والمناط فيهما ان وجود
معنى المشتق منه فى محل التسمية بالمشتق ان اعتبر من حيث انه داخل فى التسمية
وجزء من المسمى حتى كان المراد ذاتا ما باعتبار نسبة لمعنى الاصل اليها فهذا المشتق
يطرد فى كل ذات كذلك اى لمعنى الاصل معها تلك النسبة اللهم الا لمانع كما فى
الفاضل فانه لا يطلق على الله تعالى لعدم الاذن فيه مع انه سبحانه ذو الفضل
العظيم وان اعتبر من حيث انه مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر
الاسما من غير دخول المعنى فى التسمية وكونه جزا من المسمى حتى كان المراد ذاتا

مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فى تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق
لا يطرد فى جميع الذوات التى يوجد فيها ذلك لان مسماه تلك الذات المخصوصة
التى لا توجد فى غيره والى هذا اشار السكاكى من حيث قال واياك والتسوية
بين تسمية انسان له حمرة باحمر وبين وصفه باحمر فتزل فان اعتبار المعنى فى
التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسمى واعتباره فى الوصف لصحة
الطلاقه عليه فاين احدهما من الاخر ثم لهذا انفع من باب القياس لكن منه على بصيرة
مسئلة ولا يشتق لذات وصف من مصدر والمعنى الذى للمصدر قايم بغيرها
اى غير الموصوف به وقول المعتزلة معنى كونه تعالى متكلما خلقه الكلام
اللفظى فى الجسم كاللوح المحفوظ والشجرة التى سمع منها موسى والزموا على هذا
جواز اطلاق المتحرك والابيض مثلا على الله تعالى لخلقه هذه الاعراض فى
محالها لكنهم لغيرهم على امتناع اطلاق ذلك عليه تعالى قطعا ودفعهم هذا
الالزام بالفرق بين مسئلة وما الزموا به بانه يثبت المتكلم له اى اطلاقه عليه
صفة له تعالى قطعا وامتنع قيامه اى الكلام به لان الكلام عندهم انما هو
الاصوات والحروف لا المعنى النفسى وهى حادثة فلا تكون قايمة به والا لزم
ان يكون ذاته محلا للحوادث وهو سبحانه متعالى عن ذلك علوا كبيرا فلزم ان
معناه اى المتكلم فى حقه خالقه اى الكلام فى جسم ولا كذلك المتحرك والابيض ونحو
فانه لم يثبت له شئ منها وهذا الدفع مذكور للمحقق التفتازانى فى حواشيه على
شرح القاضى عضد الدين لمختصر ابن الحاجب واليه هذا الدفع نفى يعتد به
فيما نحن بصدده لانه لا تفصيل فى الحكم اللغوى اى لم يثبت من حيث هو تفصيل
بين من يمتنع القيام به اى قيام معنى الوصف به عقلا وشرعا فيجوز ان يطلق
الوصف عليه ونفواى ومعناه قايم بغيره اى غير الموصوف به وغيره اى وبين
من لا يمتنع قيام الوصف به فلا يجوز اطلاق الوصف عليه والمعنى قايم بغيره
بل لو امتنع قيام معنى الوصف بشئ لم يصح له اى امتنع صوغ الوصف له لغة
ابدا لانه يمتنع ان يجرى على الشئ وصف والمعنى قايم بغيره كما يمتنع ان يوصف باسم
من ساير الامور الممتنع اتصافه بها فحيث صح له تعالى صفة من هذا المصدر
موضوعة لمن يقوم به معنى هذا المصدر وهو المتكلم لزم قيامه اى معنى الكلام
به تعالى لا انه تعالى يوصف بها والمعنى قايم بغيره ويجاب المعتزلة بانه لا
يلجى الى هذا التمحل الممتنع فان الكلام يطلق حقيقة ويراد به المعنى القايم
بالنفس فينبغى ان يكون المراد فى حقه سبحانه على انه صفة ازلية قديمة قايمة
بذاته تعالى منافية للسكوت والافة ثم لعل المصنف انما لم ينقل خلافا
للمعتزلة كما قال غير واحد استبعادا ان ينازع هولا العقلا فى هذا الاصل
اللغوى بعد ايره واشارة الى نحو بين اخذ خلافهم فيه من خلافهم فى خصوص
هذه المسئلة الكلامية وفى كلام القرافى فى شرح تنقيح المحصول ما يعضد

كليهما ومن ثمة قال فلو ادعوا اى المعتزلة اطلاق المتكلم عليه تعالى والمعنى غير قايم به
مجازا باعتبار انه خالقه فيكون من تسمية المتعلق باسم المتعلق لامتناع صحة اطلاقه
عليه حقيقة كما تقدم ارتفع الخلاف فى الاصل المذكور لموافقتهم حينئذ العامة
على انه لا يشتق لذات وصف بطريق الحقيقة والمعنى قايم بغيره باطلاق ضارب
حقيقة على مسمى وهو اى الضرب قايم بغيره اى غير ذلك المسمى فان هذا صريح
منهم فى مخالفتهم الاصل المذكور واجيب هذا الاستدلال بانه اى الضرب التاثير
وهو اى التاثير قايم به اى بالضارب لا التاثر القايم بالمضروب وهو اثر الضرب
واورد لو كان التاثير غير الاثر لكان اثرا ايضا لصدوره عن الفاعل فيفتقر
الى تاثير اخر فيعود الكلام اليه ويتسلسل ودفع بان التاثير وان كان غير الاثر فهو
امر اعتبارى لكونه نسبة فلا يستدعى تاثيرا اخر فلا يتسلسل وعلى تقدير التسلسل
فهو فى الاعتبارات العقلية وهو فيها ليس بمحال لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار فان
قيل التاثير ليس بامر اعتبارى لتحققه فرض فارض اولا اذ لو لم يتحقق لما وجد الاثر
وليس غير التاثير كما مر وحينئذ يلزم المطلوب اجيب بان التاثير فى غير
التاثير مغاير للاثر الذى هو تاثير فيه واما التاثير فى التاثير فهو نفسه
فى الحقيقة فلا يحتاج الى تاثير مغاير له فى الحقيقة فلا يلزم التسلسل ونقل
الاصوليون استدلال المعتزلة ايضا بما اشار اليه بقوله وبانه اى الشان ثبت
الخالق له اى لله تعالى باعتبار الخلق وهو اى الخلق المخلوق كما فى قوله تعالى
هذا خلق الله والمخلوق ليس قايما به تعالى لا ان الخلق هو التاثير والا قدم
العالم ان قدم اى والا لو كان الخلق هو التاثير قدم العالم ان كان التاثير
قديما اما لان الموثر وهو الله سبحانه قديم والتاثير فرض قديما فالاثر وهو
العالم كذلك لاستحالة تخلف الاثر عن الموثر الحقيقى فيلزم من وجودهما
فى الازل وجود العالم واما لان التاثير نسبة والنسبة موقوفة على المنتسبين
وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع انها متوقفة على المخلوق لكان
المخلوق قديما بطريق اولى والا تسلسل اى والا لزم التسلسل ان لم يكن
التاثير قديما لانه حينئذ حادث محتاج الى خلق اخر اى تاثير اخر لان كل
حادث لا بد له من تاثير موثر فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل
وكلاهما محال فحينئذ يثبت المطلوب وتقريره المصنف اولا بقوله وهو اى هذا
الاستدلال منتف لجزء الدعوى اى لا لها كلها لان كما لها كما قال المصنف
رحمه الله تعالى صحة صوغ الوصف لذات وليس المعنى قايما بها بل هو قايم
بغيرها واذا كان الخلق بمعنى المخلوق وبعضه جواهر صدق جزء الدعوى
وهو ان المعنى ليس قايما بالذات ولا يصدق الجزء الاخر من الدعوى وهو
انه قايم بغيرها لان من المخلوق جواهر تقوم بنفسها لا بغيرها فلم يشتق
الوصف لذات والمعنى قايم بغيرها بل والمعنى قايم بنفسه وبنقض ليس

قايما

قايما بها وهو جزء الدعوى فاثبت الدليل عدم قيامه بالذات ولم يثبت قيامه بغيرها
فلم يتم المطلوب وثانيا بقوله لجيب بان معنى خلقه كونه سبحانه تعلقت قدرته
بالايجاد وهو اى تعلق قدرته بالايجاد للمخلوقات اضافة اعتبار يقوم به
اى بالخالق قال المصنف فما اشتق له الخالق الا لمعنى اعتبار قيام الخلق به وقوله
لا صفة متقررة ليلزم كونه محلا للحوادث او قدم العالم دفع لما يرد على ذلك
التقدير وهو انه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قايم
به لزم كونه محلا للحوادث او قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب
وصفا حقيقيا يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى
امور اعتبارية واورد ان قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل الحوادث
لانها حادثة وان لم تقم به ثبت مطلوبهم ونفوا الاشتقاق للذات وليس المعنى
به اى قايما بالمشتق لم ان الوجه انه لا يقوم به لان الاعتبارى ليس
له وجود حقيقى فلا تقوم به حقيقة والجواب ما اشار اليه بقوله لكن كلامهم
اى الاصوليين انه يكفى فى الاشتقاق هذا القدر من الانتساب الذى
هو تعلق القدرة بالايجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره فليكن
هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسالة ثم هذا
الجواب الناطق بان معنى خلقه كونه تعالى تعلقت قدرته بايجاده يبعد عن
كلام الحنفية اى يبعد عن كلام متاخريهم من عهد ابى منصور الماتريدى فى
صفات الافعال لله تعالى قال المصنف وهى ما افادت تكوينا كالخالق والرازق
والمحيى والمميت فانهم مصرحون بانها صفات قديمة مغايرة للقدرة والارادة
ثم انا بينا فى الرسالة المسماة بالمسايرة فى العقايد المنجية فى الاخرة
ان قول ابى حنيفة لا يفيد ما ذهبوا اليه وانه اى ما ذهبوا اليه فى هذا
المقام قول مستحدث وليس فى كلام ابى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك
سوى ما اخذوه من قوله كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق
وذكروا له اوجها من الاستدلال والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين
على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالخلق
القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وما
ذكروه من معناها لا ينفى هذا او يوجب كونها صفات اخرى لا ترجع الى القدرة
المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم من دليلهم ذلك واما نسبتهم ذلك الى
المتقدمين ففيه نظر بل فى كلام ابى حنيفة ما يفيد ان ذلك على ما فهمه الاشاعرة
من هذه الصفات على ما نقله الطحاوى فانه قال وكما كان بصفاته ازليا لا
يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداث البرية
استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق
وكما انه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيايهم كذلك استحق اسم

الخالق قبل انشائهم ذلك بانه على كل شئ قدير انتهى فقوله ذلك بانه على كل شئ قدير
تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق
واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته عليه واسم الخالق ولا مخلوق في الازل
لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا اما تقوله الاشاعرة فلاجرم ان قال هنا وقوله
اى ابي حنيفة ان شاء الله تعالى خالق قبل ان يخلق الى اخره اى ورازق قبل ان
يرزق بالضرورة يراد به اى بالخالق له قدرة الخلق التى هى صفة حقيقية
والا قدم العالم اى والا لو اريد به الخالق بالفعل لا ان له قدرة الخلق لزم
قدم العالم ووجه الملازمة ظاهر واللازم باطل فالملزوم مثله فتعين
ما ذكرنا وبالفعل تعلقها اى ويراد بصفة الخالق بالفعل الصفة الاعتبارية
وهى تعلق القدرة على وجه الايجاد بالمقدور وهو اى والتعلق المذكور عروض
الاضافة وهى النسبة الايجادية للقدرة بالنسبة الى مقدور مخصوص ويلزم
من كون التعلق عبارة عما ذكرنا حدوثه اى التعلق كما هو ظاهر ولا محذور
في ذلك بعد احاطة العلم بكونه من قبيل الاضافات والاعتبارات العقلية
لكون البارى تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا
ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك فيتم ما هو المطلوب من تمام الجواب
السالف ولو صرح به اى ولو فرض تصريح ابي حنيفة بان المراد بصفة الخلق
الخلق بالفعل لا القدرة على الخلق فقد نفاه الدليل وهو لزوم قدم العالم
والامام رحمه الله تعالى برئ من ذلك مسئلة الوصف حال الاتصاف اى
اطلاقه على من وصف به في حالة قيام معنى الوصف به حقيقة اتفاقا كضارب
لمباشر الضرب وقبله اى واطلاقه على من سيوصف به قبل قيام معناه به
مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد انقضائه اى واطلاقه
على من اتصف به ثم زال معناه عنه فيه ثلاثة اقوال مجاز مطلقا حقيقة
مطلقا ثالثها ان كان بقاؤه اى معنى الوصف بعد تمام وجوده ممكنا بان
كان حصوله دفعيا كالقيام والقعود فمجاز والا فحقيقة اى وان لم يكن بقاؤه
ممكنا بان كان حصوله تدريجيا كالمصادر السيالة التى لا اثبات لاجزائها
كالتكلم والتحرك فاطلاقه عليه حقيقة كذا اشرح به اى بمعنى هذا التقدير
وضعها اى هذه المسئلة فيما معناه هل يشترط لكونه حقيقة بقاء المعنى
ثالثها ان كان ممكنا اشترط والواضع ابن الحاجب والشارح القاضى عضد
الدين قال المصنف وهو اى هذا الشرح قاصر عن مطابقة الوضع المذكور
بل مناقض لبعض ما تضمنه اذ يفيد الطلاق الاشتراط اى اشتراط
بقاء المعنى في الاطلاق الحقيقى كما في الشروح المجازية حال قيام جزء فيما
يمكن اى مجازية اطلاق الوصف على من بقي به جزء من المعنى فيما يمكن بقاؤه
اذ بقاء جزئه ليس بقاء والشرح يفيد الحقيقة اى حقيقة اطلاق الوصف على

من

من بقي به جزء من المعنى فيما يمكن بقاؤه لا اعتبار الانقضاء ومعلوم انه لا يتحقق
الانقضاء مع بقاء جزء من المقتضى وعلى هذا مشى المصنف هنا ويجب ان يستثنى من
كلام ابن الحاجب الماضى والامر والنهى لدخولها في كلامه لانها من جملة المشتقات
مع ان اطلاق الماضى باعتبار ما مضى والامر والنهى باعتبار المستقبل حقائق بلا
نزاع ويستثنى المضارع اذا قيل انه مشترك او حقيقة في الاستقبال ولم ينبه على هذا
احد من مشهورى شارحى كلامه المجاز اى قال القائلون بان اطلاق الوصف على من
زال عنه معناه بعد قيامه به مجاز وهو مختار كثير من المتاخرين منهم البيضاوى
يصح نفيه في الحال اى الوصف المنقضى مطلقا عن التقييد بماض او حال او استقبال
عمن وجد منه ثم انقضى وهو دليله اى وصحة النفى مطلقا من علامات المجاز
كما ان عدم صحته من علامات الحقيقة وكونه اى النفى المطلق في الحال لا ينافى
الثبوت المنقضى في نفس الامر لا ينفى مقتضاه اى مقتضى نفسه من نفى كونه
اى الاطلاق حقيقة وهذا جواب عن مقدر دفع به الاستدلال المذكور وهو ان
النفى المطلق انما يفيد المطلوب اذا كان منافيا للثبوت المنقضى لكنه لا ينافيه
وملخص الجواب ان النفى المطلق وان لم ينافه في المنقضى لا ينفى مقتضى نفسه من
ثبوت المجازية نعم لو كان المراد من النفى المطلق في زيد ليس ضاربا اذا كان قد
ضرب بالامس وانقضى نفى ثبوت الضرب في الحال بان اريد ليس ضاربا في الحال
وهو اى نفى ثبوت الضرب في الحال نفى المقيد اى الضرب المقيد بالحال كما رايت لم يتمش
لاهل المجاز الاستدلال به على اهل الحقيقة لان هذه الصحة عند اهل الحقيقة في
حيز المنع وكيف لا وليس محل النزاع الا هذا فجواب لو للعلم به من السياق
والسباق لكن ليس المراد هذا من النفى المطلق بل المراد صدق زيد ليس
ضاربا من غير قصد التقييد بشئ من الازمنة لكن هذا ايضا مما يحتمل المنع
كما اشار اليه بقوله واجيب بمنع صدق النفى المطلق على اطلاقه فلا يعرى
الاستدلال عنه قالوا ثانيا لو كان الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لكان
حقيقة ايضا باعتبار ما بعده والا فتحكم اى والا فان كان حقيقة باعتبار ما قبله
مجازا باعتبار ما بعده فهو تحكم لعدم المقتضى لهذه التفرقة بيان الملازمة
ضعفه اى كون الاطلاق حقيقة بسبب الاتصاف به في الحال ان تقييد
القول بها اى باعتبار ثبوت الاتصاف في الحال فمجاز فيهما لانتفاء الثبوت فيهما
والا فحقيقة فيهما اى وان لم يتقيد القول بها باعتبار ثبوته في الحال فاطلاقه
باعتبار ما بعده حقيقة كاطلاقه باعتبار ما قبله وقيل اى اعتبار كل من
هذين الاعتبارين تحكم لما ذكرنا لكن ليس الاطلاق حقيقة باعتبار ما بعده
اتفاقا فكذا ينبغى ان لا يكون حقيقة باعتبار ما قبله الجواب يختار الشق
الثانى وهو ان القول بصحته غير مقيد باعتبار ثبوته في الحال ثم نمنع لزوم
اللازم المذكور لانه لا يلزم من عدم التقييد به اى باعتبار الثبوت في الحال

عدم التقييد بغيره في نفس الامر لجواز تقييده بالثبوت اى بثبوت معنى ذلك الوصف
قايما او منقضيا فيكون حقيقة باعتبار ما قبله لوجود ثبوت ذلك المعنى له منقضيا
كما يكون حقيقة لوجود قايما ولا يكون حقيقة باعتبار ما بعده لعدم ثبوته له قايما
او منقضيا الحقيقة اى قال القايلون بان اطلاق الوصف على من زال عنه بعد
قيامه به حقيقة وهو مختار ابن سينا والجبايين اجمع اللغة على صحة اطلاق ضارب
امس على من قام به الضرب بالامس وانقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة عورض
هذا الدليل باجماعهم اى اهل اللغة على صحة اى اطلاق ضارب غدا ولا حقيقة
بل هو مجاز بالاجماع وحاصله اى هذا الجواب الواقع بطريق المعارضة انه
خولف الاصل في الاطلاق لحقيقة في ضارب امس بمعنى انه لا يجرى هذا الاصل
فيه لدليل الاجماع على انه لا يجرى في ضارب غدا للاجماع على مجازية الثاني يعني
ضارب غدا فيستدل به على مجازية الاول اعنى ضارب امس وحينئذ فالوجه حذفه
وليس خلفا في الاخر لان معناه كما قال المصنف اى ليس في الاخر وهو الاطلاق بعد
الانقضاء دليل تخصيص الاصل المذكور ويموقولنا الاصل الحقيقة فيعمل بعمومه فيه
فيثبت انه بعده حقيقة انتهى وانما انتفى هذا لانه قد كان في النسخ مكان
وحاصله الى اخره ما نصه وقد يقال قد خص الاصل لدليل والاجماع على مجازيه
الثاني دليله انتهى وهو على هذا النقد يحسن لا بد منه فلما وقع التغيير
الى هذا وقع الذهول عن حذفه ثم هو مما يصلح دفعا لهذه المعارضة ولا سيما
وقد تقدم انه لا يلزم من كون الاطلاق باعتبار ما قبله حقيقة كونه باعتبار
ما بعده حقيقة فليتامل قالوا ثانيا لو لم يصح كون الاطلاق الوصف بعد انقضا
معناه حقيقة لم يصح المومن لغافل ونايم حقيقة لانهما غير مباشرين للايمان
حينئذ سوا فسر بالتصديق او بغيره والاجماع انه اى ان المومن لا يخرج بهما
اى بالغفلة والنوم عنه اى عن كونه مومنا اجيب بانه اى اطلاق المومن
على كل منهما مجاز بدليل عدم اطراده لامتناع كافر لمومن تقدم اى لامتناع
الاطلاق كافر على مومن تقدم كفره والا لكان اكابر الصحابة كفارا حقيقة كما انهم
مومنون حقيقة وكذا النايم اليقظان يكون حقيقة كما ان اليقظان كذلك
والحاصل ان ذلك مجاز والا لزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة وهو باطل
قيل اى قال المحقق التفتازاني ما معناه والحق انه اى الوصف من المومن
وما جرى مجراه ليس من محل النزاع وهو اى محله اسم الفاعل بمعنى الحدوث لا
بمعنى الثبوت ولا جرى مجراه كما في مثل المومن والكافر والنايم واليقظان والحلو
والحامض والحر والعبد مما لم يعتبر فيه طريان والاولى مما يعتبر في بعضه
الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البتة
كما هو عبارة هذا القايل وتعقبه المصنف رحمه الله تعالى بقوله وقد يقال
ولو سلم ان هذا الوصف من مومن ونحوه من محل النزاع فالجواب من قبل اهل

المجاز

المجاز لاهل الحقيقة الحق انه اذا اجمع على انه اى المومن اذا لم يخرج بهما اى بالنوم
والغفلة عن الايمان اذ الوحظ مجرد الوصف او عن كونه مومنا اذ الوحظ الذات
الموصوفة بالايمان باعترافكم متعلق بيخرج بل حكم اهل اللغة والشرع بانه
اى الشان ما دام المعنى كالايمان بمعنى التصديق مودعا حافظة المدرك الذى
هو المومن في هذا المثال كان ذلك المعنى قايما به اى بالمدرك ما لم يطرا حكم
ينا قضه اى ذلك المعنى بلا شرط دوام المشاهدة والملاحظة لذلك المعنى
فالاطلاق للمومن حينئذ اى حين نومه وغفلته اطلاق له حال قيام المعنى
وهو اى واطلاقه عليه حال قيام المعنى به اطلاق حقيقي اتفاقا فلم يعد
الاطلاق عليه حينئذ في محل النزاع وهو الاطلاق عليه بعد انقضا المعنى
شيا من مطلوبكم وبه اى وبهذا يبطل الجواب المتقدم بانه اى اطلاق
المومن على المومن الغافل والنايم مجاز وان ذكره ابن الحاجب وتابعه الشارحون
واورده المحقق الشريف بان الاجماع انما هو على اطلاق المومن عليهما في الجملة
واما بطريق الحقيقة فلا واجرا احكام المومنين على النايم مثلا لا يستلزم كون
الاطلاق عليه حقيقة ووجه بطلانه ظاهر وايضا انه اى كون الاطلاق المذكور
مجازا بامتناع كافر لمومن صحابى او غيره الى اخره اى تقدم كفره كما تقدم ايضا
باطل فان هذا الامتناع يقتضي ان لا يصح الاطلاق لا حقيقة ولا مجازا وليس
كذلك بل صحته اى اطلاق كافر على من امن بعد كفره لغة اتفاق انما الخلاف في
انه اى الاطلاق لغة حقيقة او مجاز والمانع من الاطلاق عليه استعمالا لا
حقيقة ومجازا امر شرعي كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة تنزل المومن
ولا سيما الصحابى بهذا الذم الذى طهره الله منه وليس الكلام باعتبار الشرع
بل باعتبار اللغة واذن لم اى واذا لم يكن خلاف لغة في صحة اطلاق كافر على
من امن بعد كفر فلاهل الحقيقة ادعا كونه اى اطلاق كافر على من امن بعد
كفر حقيقة اى اطلاقا حقيقيا لغويا مع صحة اطلاق الضد وهو مومن في
هذا المثال عليه كذلك اى اطلاقا حقيقيا لغويا ايضا ولا يمتنع هذا
الا لو قام معناهما اى الضدين في وقت الصحتين اى صحة اطلاق كافر حقيقة
وصحة اطلاق مومن على الشخص الواحد به وليس المدعى في هذا سوى كون
اللفظ بعد انقضا المعنى حقيقة واين هو اى اطلاق لفظ الضد في الحال
ليجتمع المتنافيان او يلزم قيام احد بما يعينه قال المصنف رحمه الله تعالى وحينئذ
يبطل الزام القاضي عضد الدين كونه كافرا حقيقة مومنا حقيقة في وقت واحد
حقيقة لانه انما يبطل لذلك لو كان اطلاق الكافر والمومن في وقت واحد
حقيقة لانه يستلزم ثبوت نفس الايمان والكفر في وقت واحد وليس كذلك
لان احدى الحقيقتين لا يقارنها وجود المعنى بل يثبت حال انتفايه لان
الغرض كون اللفظ حقيقة بعد انقضا المعنى فلم يلزم من كونه كافرا

حقيقة سوى صحة الاطلاقين الحقيقيين وليس ذلك يمتنع الا لو استلزم اجتماع
معناهما وهو منتف قلت وعلى ذا لا يستبعد جريان هذا في النائم واليقظان
والحلو والحامض الى غير ذلك وينبغي ما نظر في تعليل منع اطلاق الكافر على مسلم
تقدم كفره بما ذكرناه انفا بان القاعدة ان امتناع الشي متى دار اسناده بين عدم
المقتضي ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضي اولى لانه لو اسند الى وجود
المانع لكان المقتضي وجد وتخلف اثره والاصل عدمه فيكون على هذه دعوى
امتناع الكافر لعدم المقتضي وهو وجود معنى الوصف حالة الاطلاق اولى
من دعوى امتناعه لوجود المانع المذكور ولان اهل الحقيقة بصدد منع عدم
المقتضي لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد انقضا المعنى عندهم نعم لقايل
ان يقول تمام ان يكون لاهل الحقيقة الادعا المذكور اذا لم يكن اجماع على المنع
لكن ظاهر كلام الامدي وجوده حيث قال لا يجوز تسمية القايم قاعدا والقاعد
قايما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين واهل اللسان وعليه قول المحقق
التفتازاني فان قيل انما يمتنع ذلك لو اتخذ الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في
اللغة وبطلان ذلك معلوم لغة لكن شيخنا المصنف رحمه الله تعالى انما ذكره
على سبيل الفرض وانه لا مانع عقلي لهم من ذلك لو ادعوه فلا صبر عليه قالوا
ثالثا لو اشترط لكونه اي الوصف حقيقة بقا المعنى لم يكن لاكثر المشتقات
حقيقة كضارب ومخبر والوجه حذف ضارب فان المقصود ان بقا المعنى لو
كان شرطا للحقيقة لم يكن للمشتقات من المصادر السيالة حقيقة فانها كما
تقدم يمتنع وجود معانيها دفعة في زمان ولا يجتمع اجزا معانيها في ان لانها
تدريجية التحقق لا يحصل الجز الثاني منها حتى ينقضي الاول وهلم جرا فانتفى
ان يكون حقيقة في الحال لتوقفها على كونها قارة فيه وهو محال والفرض انها
ليست حقيقة فيما مضى لعدم حصول معانيها ولا فيما يستقبل لانقضايها
فلا يكون اسماحينيذ حقيقة اصلا وهذا بخلاف الضرب فانه دفعي الحصول كما سينبه
المصنف عليه ولعل ما افاد مع ذكره نظرا الذكر المحقق التفتازاني اياه مع المشي والحركة
والتكلم تمثيلا للمصادر التي يمتنع وجود معانيها في ان بل نحو قايم وقاعد اي
بل انما يمكن ان يكون الوصف حقيقة للمشتقات من المصادر الانية وهو الذي
يجتمع اجزا معانيها في ان واحد وتنتفي كعالم وقايم وناصر او توجد دفعة كضارب
بان يطلق على من قامت به حال قيامها به واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب
انه اي بقا المعنى يشترط في صحة الاطلاق حقيقة ان امكن بقاوه والا فوجود
جز اي وان لم يكن بقا المعنى فانما يشترط في صحة الاطلاق حقيقة وجود جز
من المعنى مع اطلاق اللفظ فلا يلزم ان لا يكون للمشتقات المذكورة حقيقة
اصلا لامكان تحقق هذا القدر فيها ثم لما كان هذا الجواب من قبل مطلق الاشتراط
اورد كيف يصح هذا منه واجيب بان معنى الجواب عن الدليل ابطاله وبيان

عدم افادته مطلوب المستدل فلا يضره عدم موافقته مذهب المجيب وهذا ما يقال
المانع لا مذهب له وقيل هذا تخصيص للدعوى بصورة الامكان ورجوع الى
المذهب الثالث وعليه مشى القاضي عضد الدين ثم المصنف فقال والحق ان
هذا التفصيل يجب ان يكون من مطلق الاشتراط اي اشتراط بقا المعنى
في كون الاطلاق حقيقيا عن تقييده بكونه مما يمكن بقاوه او لا يمكن وان بعد
الانقضا مجازا مذهبا ثالثا لكونه حقيقة بعد الانقضا ولهذا التفصيل فليس
هنا في التحقيق سوى مذهبين يجتمعان على الحقيقة حال الاتصاف ويفترقان
فيما بعد الانقضا بالحقيقة والمجاز ثم اوضحه بقوله فهو اي مطلق الاشتراط
وان قال يشترط بقا المعنى لكونه حقيقة ولم يقيده بشي لا يريد به بقا كله
بل يريد وجود شي منه اي من المعنى فلفظ مخبر وضارب اذا اطلق في حال
الاتصاف ببعض الاخبار بكسر الهمزة وبمباشرة الضرب في الجملة يكون
حقيقة لان مثل ذلك اي حال الاتصاف بوجود جز منه يقال فيه اي في ذلك
الحال انه اي ذلك الحال حال اتصافه بالاخبار والضرب عرفا واذا كان ذلك
الحال كذلك اي يقال فيه انه متصف بذلك الوصف وجب ان يحمل كلامه اي المطلق
عليه اي على هذا المراد خصوصا ومن المستبعد ان يقول احد لفظ ضارب في
حال الضرب مجاز لعدم قيام جميعه به حينيذ وانه اي الضارب لم يستعمل لفظ
حقيقة كما هو لازم ظاهر اطلاق الاشتراط كما بيناه وكثير مثل هذا في كلام المولعين
بفتح اللام اي المغرين باثبات الخلاف ونقل الاقوال لمن تتبع ذلك فليس هذا
باول مصروف عن ظاهره قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له ولكن لا يخفى
ان هذا ليس بمطابق للمذهب المفصل فان المفصل مصرح باشتراط وجود
بقا كل المعنى اذا كان مما يمكن بقاوه وجز منه اذا كان مما لا يمكن بقاوه في الاطلاق
الحقيقي وهذا يفيد ان الشرط وجود جز منه سوا كان ممكن البقا او لا كما تقدم
عن الشارحين المذكورين لا انا نقول لا تفصيل حينيذ على انه يمكن ان يقال لا يلزم
من اعتبار المسامحة المشار اليها في المصادر الزمانية اعتبارها في الانية ايضا
لما يلزم من تعذر الحقيقة في الاولى على تقدير عدم المسامحة فيها دون الثانية
وايضا مذهب المفصل يفيد ان اطلاق ما لا يمكن بقاوه بعد انقضايه حقيقي ومذهب
مطلق الاشتراط يفيد انه مجازي نعم اطلاق المصنف ان الشرط وجود شي منه
من غير تقييد باخره ولا غيره ليتناول الجز الاول والاخر وما بينهما بعد حمله
على ما لا يمكن بقاوه كما مشى عليه المحقق التفتازاني اولى من تقييده بالاخر جز
منه في ذلك كما قاله الامدي وتابعه عليه جماعة حتى قال الاسنوي لمن قال قام
زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا
بعدها فان هذه مضايقة ومشاحة لا توسعة ومسامحة ثم الحق ان اضاربا
ليس منه اي مما يدخل في الوجود جز معناه كما قيل لان الوجود تمام المعنى وان

انقضى كثير من الافعال اى بل الداخل فى الوجود تمام معناه لان تمام معناه هو
كونه متصفا بالتاثير فى الغير بالايلام وتمام هذا المعنى متحقق فى الضربة الواحدة
غالبا فى بعدها ولو ضربة واحدة بعد مائة ضربة تمام معناه ايضا وما انقضى قبل
الاخرة وبعد الاولى تكرار لتمام المعنى لا يقال فالوجه حينئذ اى حين لم يسلم
ما تقدم من الادلة للمجاز الحقيقة تقديما للتواطى على المجاز لانه دار اللفظ
بعد الانقضاء بين كونه مجازا او متواطيا او موضوعا للذات باعتبار ما قام
بها او وقع عليها فى الوجود اعم من قيامه حال الاطلاق وانقضائه والتواطى
مقدم على المجاز كما ان المجاز مقدم على الاشتراك اللفظى لا ان الوجه التوقف
على الجزم باحدهما بعينه كما هو بعض المتاخرين وهو الامدى ثم ابن الحاجب
بناء على تعارض ادلتهما وزعم انتفاء المرجح لانا نقول ليس كذلك لعدم لازمه
اى التواطؤ وهو اى لازمه سبق الاحد الدائر فى الثبوت القائم والمنقضى
الى الفهم لسبقه اى المعنى الى الفهم باعتبار الحال من نحو زيد قائم واذا كان
السابق الى الفهم فى نحو اطلاق زيد قائم وضارب قائم مقامه وضربه فى الحال
لزم ان يكون وضعه للحال فيترجح المجاز حينئذ والله سبحانه اعلم الفصل
الثالث فى انقسام اللفظ المفرد باعتبار دلالته فى الدلالة للمفرد وظهورها
وخفائها تقسيمات ثلاثة والتقسيم اظهار الواحد الكلى فى كثير من المواد
فيلزم منه امتناع تقسيم الشئ الى نفسه وغيره وكون المقسم اعم من كل قسم مطلقا
التقسيم الاول فى اللفظ المفرد باعتبار دلالته من حيث هى اللفظ المفرد الموضوع
لمعنى اما دال عليه بالمطابقة اى بسبب وضع اللفظ له بتمامه او التضمن
اى بسبب وضع اللفظ له ولغيره معا او الالتزام اى بسبب وضع اللفظ لملزومه
والعادة العلية للمنطقيين التقسيم فيهما اى فى الدلالة ويستبعد اى
ويكون اللفظ تبعا للدلالة فى هذا التقسيم لتعديه منها اليه وانما اوردناه
فى اللفظ المفرد فى هذا الفصل لكونه بالذات له بهذا الاعتبار كما ان ساير
اخوته من الفصول الاتية له بالذات باعتبارات اخر ايضا ثم يقع التقسيم له
اولا وبالذات فيهما ولا ضير فى ذلك قريب والدلالة كون الشئ متى فهم فهم
غيره فان كان التلازم بينهما لعلة الوضع اى بسبب وضع الشئ للغير اى جعله
بازائه بحيث اذا فهم الشئ فهم الغير فوضعية اى فدلالة الشئ على الغير
وضعية او العقل او كان التلازم بينهما بايجاب العقل الصرف ذلك فعقلية
اى فدلالة الشئ على الغير عقلية قال المصنف ومنها اى العقلية الطبيعية
وهى ما اقتضى التلفظ بلازمها الذى هو اللفظ طبع اللافظ عند عروض
المعنى له كدلالة اح بفتح الهمزة وضمها وبالحاء المهملة على اذى الصدر اذ الا دلالة
لاح على الاذى دلالة الاثر على مبدائه اى موثره كالصوت والكتابة
والدخان اى كدلالة الصوت المسموع من وراء جدار على وجود مصوت ثمة

والكناية

والكناية على كاتبها والدخان على النار فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر
على موثره فكذا هذه لان اح اثر عروض وجع صدر اللافظ فاذن لا يصلح ان يكون
قسيمه للعقلية كما فعلوه عن اخرهم والوضعية قسمان غير لفظية كالعقود
جمع عقد وهو ما يعقد بالاصابع على كيفيات خاصة اى كدلالتها على كميات
معينة من العدد والنصب جمع نصبة وهى العلامة المنصوبة لمعرفة الطريق
اى كدلالتها على ذلك فان كلا من هاتين دلالة وضعية غير لفظية ولفظية
وهى المخصوصة بالنظر فى العلوم لانضباطها وشمولها لما يقصد اليه من المعانى
وهى كون اللفظ بحيث اذا ارسل فهم المعنى العالم بوضعه له اى كون اللفظ
كلما اطلق فهم منه معناه للعالم بتعيينه بنفسه بازاء معناه والمفهوم منه اعم من
ان يكون هو جميع ما وضع اللفظ له او جزؤه او لازمه وما قيل انما قال من قال بالنسبة
الى من هو عالم بالوضع ولم يقل بوضعه له لئلا يخرج عن التعريف دلالة التضمن
والالتزام فيه نظر ولا يقال العلم بالوضع الذى هو نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف
على فهم المعنى كما يتوقف على فهم اللفظ وقد ذكر فى التعريف ان فهم المعنى لاجل
العلم بالوضع فلو صح هذا لزم توقف كل من فهم المعنى والعلم بالوضع على الاخر فى
الوجود لانا نقول فهم المعنى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق
بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى فى الحال بل
على فهمه فى الزمان السابق وايضا فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع
وليس العلم بالوضع موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فظهر تغاير
الفهمين فى الجواب الاول بحسب الزمان وفى الجواب الثانى بحسب الاطلاق والتقييد
فلا دور وهذا احتراز عن الدلالة العقلية طبيعية كانت او غير طبيعية اذ لا وضع
فيها ولا يستوى العالم والجاهل فى ذلك الفهم ان كان هناك وضع واورد ساعد اى
اللفظ الدال بالوضع حال كون المعنى مشاهدا قال المصنف فان الدلالة الوضعية
ثابتة مع انتفاء الحد اذ اطلق اللفظ ولم يفهم المعنى فبطل عكس التعريف انتهى
لان فهم المفهوم محال اذ الغرض ان المعنى مرتسم عنده بواسطة المشاهدة واجيب
بقيام الحيثية اى بمنع انتفاء الحد حال كون المعنى مشاهدا لبقاء قيام الحيثية
باللفظ حينئذ ايضا وهى اى والحيثية هى الدلالة تخلف وفيه نظر لا تخلو تسلط
المنع على كونها حقيقة الدلالة بل من الظاهر انها شرط تحققها فلا جرم ان قال
والحق الانقطاع بالسماع ثم التجدد عنه اى والجواب الحق منع انتفاء الحد فى هذه
الحالة قوله لانه اطلق اللفظ ولم يفهم المعنى قلنا ممنوع قوله لان فهم المفهوم محال
قلنا مسلم ولكن انما يلزم هذا لو لم ينقطع فهم المعنى ويذهب انتقاشه من النفس
عند سماع اللفظ الدال عليه وضعا لكنه ينقطع حالتئذ للذهول عنه بالالتفات
الى المسموع ثم يتجدد فهمه ثانيا عن سماع اللفظ فيكون ادراكا ثانيا بعد الادراك
الاول ثم غير خاف على المتامل ان هذا انما يحقق صحة دعوى قيام الحيثية فى

هذه الحالة فالجواب فى الحقيقة انما هو بدعوى قيامها وهذا بيان لذلك فليتامل ما
وللدلالة الوضعية اللفظية اضافات ثلاث اضافة الى تمام ماوضع له
اللفظ وجزيه اى واضافة الى جزء ماوضع له اللفظ ولازمه اى واضافة الى لازم
ماوضع له اللفظ اذ كانا اى ان وجد الجزء واللازم وفى هذا اشارة الى ان المطابقة
لا تستلزم التضمن والالتزام دايما والامر على ما اشار لانه قد يكون مسمى اللفظ
بسيطا كالوحدة والنقطة فيدل عليه مطابقة ولا تضمن لانتفا الجزء وهذا
يعرف ايضا ان الالتزام لا يستلزم التضمن فان المعنى البسيط اذا كان له لازم
ذهنى كان ثمة التزام بلا تضمن ويجوز ان لا يكون للمسمى لازم بين يلزم فهمه
فهمه وللعلم الضرورى بانا نعقل كثيرا من الاشياء مع الذهول عن جميع الاغيار
فانتفى زعم الامام الرازى بان المطابقة تستلزمه كما سيذكره المصنف وبهذا
يعرف ايضا ان التضمن لا يستلزم الالتزام لجواز ان لا يكون للمسمى المركب لازم
كذلك وللعلم بانا نعقل كثيرا من المعانى المركبة مع الغفلة عن الامور الخارجة عنه
نعم التضمن والالتزام مستلزمان للمطابقة لانهما لا يوجدان الا معها بالاتفاق
ولها اى وللدلالة الوضعية اللفظية مع كل اضافة من هذه الاضافات
اسم فمع الاول اى فلها مضافة الى تمام ماوضع له اللفظ من حيث هو تمامه
اسم هو دلالة المطابقة لموافقة المعنى اللفظ ومع الثانى اى ولها مضافة
الى جزء ما وضع له اللفظ من حيث هو جزؤه اسم هو دلالة التضمن لتضمن المعنى
الموضوع له اياه وكذا الالتزام اى وكذا لها مضافة الى اللازم الخارج عن المعنى
الموضوع له اللفظ من حيث لازمه اسم هو دلالة الالتزام لاستلزامه له ويستلزم
اجتماعها اى المطابقة والتضمن والالتزام انتقالين واحد من اللفظ الى المعنى
المطابقى والتضمنى معا لان فهمه اى الجزء الذى هو الدلالة التضمنية فى ضمنه
اى فى ضمن فهم الكل لان اللفظ الموضوع للمعنى المركب من حيث هو يلاحظ ملاحظة
واحدة اجمالية فليس ثمة الا فهم واحد لها فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على
كل من الاجزا مغايرة بالذات بل بينهما تغاير بالاضافة والاعتبار فان ذلك
الفهم الواحد ان اضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمى فهم الكل ودلالة
المطابقة وان اضيف الى احد الاجزا واعتبر بالنسبة اليه سمى فهم ذلك الجزء
ودلالة التضمن واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على زيد من راسه الى قدمه
دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزاه برؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية
الى زيد تسمى رؤيته وان اضفت الى جزء من اجزايه تسمى رؤية ذلك الجزء لا كما زعم شارح
المطالع قطب الدين الفاضل المشهور انه ينتقل الذهن من اللفظ الى جزء ماوضع
له ثم منه الى تمام ماوضع له وقوله وان المطابقة تابعة للتضمن فى الفهم لسبق
الجزء فى الوجود ذهنى لظهور منع الاول وسبق الجزء فى الوجود ذهنى مطلقة لا دايمة
اذ لا مانع من التفات النفس الى المجموع من حيث هو مجموع بل هو واجب فى تذكر

المعنى

المعنى عند اللفظ الذى هو معنى فهمه منه والالتفات اليه عنده لان ذلك
لعلة سماع اللفظ والعلم بوضعه له وذلك علة الانتقال للمجموع فيثبت
لذلك ثم مقتضاه فهم الجزء مرتين بالاستقلال وفى ضمن الكل لكن الوجدان
ان ينفى الاول بخلاف انه ينتقل المركب من معنيه تفصيلا حيث يلزم فيه سبق
الجزء كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى ثم اى هذا الانتقال انتقال اخر من
المطابقى او التضمنى ان كان هو الملزوم الى الالتزامى فبينه وبين اللفظ واسطة
بخلافهما ثم هذا الانتقال من احدهما اليه يلزم لزوما ذهنيا لا انفكاك له
لانه اى اللزوم بين احدهما وبينه مشروط ان يكون بالمعنى الاخص وهو كون
اللازم يحصل فى الذهن كلما حصل المسمى فيه فانتفى لزوم الالتزامى مطلقا
للزوم نفعل انه ليس غيره لان ذلك بالاعم اى فيتفرع على هذا انتفا كون المطابقة
تستلزم الالتزام دايما كما يفيده قول الامام الرازى المطابقة يلزمها الالتزام
لان لكل ماهية لازما بينا واقله انها ليست غيرها والدال على الملزوم دال على
اللازم البين بالالتزام وايضاح الانتفا ان هذا انما على اعتبار اللزوم فى اللازم
البين فى دلالة الالتزام بالمعنى الاعم للزوم وهو ما يحكم به من اللزوم بين
شيئين كلما تعقلا سواء كان حصول اللازم فى الذهن على الفور من حصول الملزوم
فيه او بعد التامل فى القراين وسواء كان اللزوم بينهما بما يثبته العقل او عرف
عام او خاص او ما جرى مجرى ذلك وسواء كان الحكم باللزوم بينهما يقينا او ظنا وهو
ممنوع فان اعتبار اللزوم فى اللازم فى دلالة الالتزام انما هو بالمعنى الاخص الذى
ذكرناه وهو منتف كما بيناه وقد ظهر ان الشرط هو اللزوم الذهنى واما الخارجى
وهو كون اللازم بحيث يلزم من تحقق المسمى فى الخارج تحققه ايضا فيه فليس بشرط
لان العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر دلالة التزامية لان عدم البصر عما من شانه
ان يكون بصيرا مع عدم اللزوم بينهما فى الخارج لما بينهما من المعاندة فيه هذا كله
على اصطلاح المنطقيين فلا دلالة للمجازات على المجازية اى فلا دلالة من
الدلالات الثلاث للالفاظ المستعملة فى معانيها المجازية عليها من حيث هى
كذلك بل ينتقل من الالفاظ المجازية اليها اى الى معانيها المجازية بالقرينة
اى بسبب استعانة القرينة الصارفة عن المعانى الحقيقية اليها فهى اى المعانى
المجازية مرادات من الالفاظ المجازية لا مدلولات لها اى الى الالفاظ المجازية
فلا تورد المجازات عليهم اى على المنطقيين كما اوردها القاضى عضد الدين لانتفا
الغرض من ايرادها حينئذ اذ يلزم منه اى عدم دلالة المجازات على معانيها المجازية
كما هو مقتضى تعريفهم الدلالة ولا ضرر عليهم فى ذلك اذ لم يستلزم نفى دلالة المجاز
على معناه المجازى نفى فهم المراد الذى هو المعنى المجازى ليمتنع ما ذهبوا اليه لحصول
فهمه بالقرينة المفيدة له ثم اذا كان الامر على هذا فليس للمجاز فى الجزء اللازم
دلالة مطابقة فيهما كما قيل قال المحقق التفتازانى ولفظه اذا استعمل اللفظ

في الجزء واللازم مع قرينة مانعة من ارادة المسمى لم تكن تضمنا والتزاما بل مطابقة
لكونها دلالة على تمام المعنى اى ما عنى باللفظ وقصد بل انما في المجاز في الجزء
واللازم استعمال للفظ في جزء ما وضع له او لازمه بوجب الانتقال معه اى
مع الاستعمال من المطابقى الذى هو الحقيقى الى كل من المعنيين المجازيين
المذكورين فقط القرينة المفيدة لذلك ودلالة التضمنية والالتزامية فيهما
اى في الجزء اللازم تبعا للمطابقية التى لم توجد فيهما قال المصنف رحمه الله تعالى
وهذا التصريح بان كل مجاز له دلالة مطابقة لافتقاره الى الوضع الاول وان لم
يفتقر الى حقيقة والدلالة تتبع الوضع لا الارادة على ما هو الحق انتهى ومن ثمة
نزل المحقق التفتازاني اليه عقب ما نقلناه عنه انفا وهذا الان بعد الوضع
لا يسقط الدلالة عن الوضعى فكذا لا تسقط عن لازمه فيتحقق الدلالة
المطابقية لتحقق علتها وهو اى تحقق علتها العلم بالوضع لذلك المعنى والمراد
غير متعلق بها اى والحال ان المراد باللفظ المجازى حينئذ غير متعلق بتلك
الدلالة الذى هو المعنى الحقيقى له وحاصل هذه الجملة كما افاده المص فيما كتبه
على البديع ان جميع المعانى المجازية لا التضمنى والالتزامى مرادات باللفظ هو
بالقرينة لا مدلولات له حتى لو استعمل اللفظ الموضوع لمعنى مركب ذى لازم ذهنى
في مجازى غيرهما بقرينة صارفة عن مدلولاته كان لهذا اللفظ ثلاث دلالات
على غير المقصود وكان المقصود غير مدلول له بل مراد به واما اذا تجوز به في التضمنى
او الالتزامى من حيث هو موضوع لما هما جزؤه ولازمه وان لم يكن مرادا هما
مدلولان تضمنى والتزامى فتقرر انه اذا تجوز به فيهما لم يدل عليهما من حيث
هو مجاز فيهما بل من حيث هما جزء لازم لموضوعه اما انه يدل عليهما مطابقة فلا
وحينئذ يكون له دلالات بعضها مراد وبعضها لا انتهى وقد ظهر من هذا ان الوجه
عدم تقييد قول القاضى عضد الدين ويرد عليهم انواع المجازات بالتى ليس فيها
المعانى المجازية لوازم ذهنية للمسميات ليخرج استعمال الكل في الجزء الملزوم
في اللازم الذهنى كما فعل المحشون فليتامل واما الاصوليون فما للوضع دخل
في الانتقال اى واما الدلالة الوضعية عندهم فما للوضع دخل في الانتقال فيها
من الشئ الى غيره ولو في الجملة فيتحقق الدلالة الوضعية عندهم في المجاز
ايضا قال المصنف لان للوضع للمعنى الحقيقى دخلا في فهم المعنى المجازى اذ لولاه
لم يتصور والالتزامية بالمعنى الاعم اى ويتحقق الدلالة الوضعية في الالتزامية
ايضا واللزوم فيها بالمعنى الاعم السالف بيانه كما هو الشرط عندهم فضلا عن كونه
بالمعنى الاخص لان للوضع دخلا فيها واما تحققها في التضمنية فبطريق اولى
ولا خلاف في تحققها في المطابقية ومن ثمة لم يذكرهما قال المصنف رحمه الله
وانما لم يقل بحجية المفاهيم المخالفة بناء على ان لا موجب للانتقال لعدم وضع
اللفظ للمخالف وعدم لزومه للموضوع تنبيه ثم هذه الدلالات تنافى اللفظ

المركب ايضا لان الاظهر كما عليه اكثر المحققين ان دلالة المركبات على معانيها
التركيبية وضعية بحسب النوع فكن منه على ذكر ثم اختلف الاصطلاح للاصوليين
في اصناف الدلالة الوضعية واسمائها وفي ثبوت بعضها ايضا فالحنفية
الدلالة الوضعية قسمان لفظية وغير لفظية وهي اى غير اللفظية الضرورية
ويسمونها اى الضرورية بيان الضرورة اى الحاصل بسببها فهو من اضافة
الحكم الى سببه كاجرة الخياطة وهذا احد اقسام البيان الخمسة الاتى ذكرها
ان شاء الله تعالى وهى اى بيان الضرورة اربعة اقسام كلها دلالة سكوت
ملحقا باللفظية في الاعتبار وحصرها فيها استقرائى قالوا وسمى هذا القسم بهذا
الاسم لان الموضوع للبيان في الاصل هو النطق وهذا يقع بما هو ضده وهو
السكوت لاجل الضرورة الاتى تفصيلها القسم الاول ما يلزم منطوقا اى
لازم مسكوت عنه لملزوم مذكور وله مثل منها قوله تعالى فان لم يكن له ولد
وورثه ابواه فلامه الثلث فان هذا ناص على انحصار ارثه فيهما واختصاص
الام بالثلث منه وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو وللاب الثلثان
طوى ذكره ايجازا للعلم به والا لم ينحصر ارثه فيهما وبقي نصيب الاب مجهولا وسياق
النص يأباه فلا جرم ان دل سكوته اى سكوت النص عن ذكره مع ما تقدم ذكره
على ان للاب الباقى لا ان مجرد السكوت او تخصيص الام بالثلث بيان لنصيبه
بدليل انه لو تبين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لم يعرف نصيب
الاب بالسكوت بوجه ودفعه مضاربة على ان لك نصف الربح اى ومنها قول
رب احد رب النقدين لغيره دفعت هذا النقد اليك مضاربة على ان لك نصف
ربحه فيقبل الغير ذلك فانه يفيد اشتراكهما في الربح لان المضاربة عقد شركة
في الربح الحاصل بعمل المضارب وبيان مقدار نصيب المضارب وهو ملزوم
منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولى نصفه طوى ذكره اختصارا للعلم
به لعدم مستحق اخر مع كونه مما ملكه فلا جرم ان كان هذا العقد صحيحا قياسا
واستحسانا وقضى فيه بانه يفيد السكوت فيه عن ذكر نصيب المالك مع ما تقدم
ذكره ان الباقى للمالك وكذا في قلبه استحسانا اى ومنها قوله لغيره دفعته
اليك مضاربة على ان لى نصف الربح فيقبل الغير ذلك فالقياس فساد هذا
العقد لعدم بيان نصيب المحتاج الى بيان نصيبه وهو المضارب لانه انما
يستحق بالشرط فلا يتعين كون الباقى له وصار كما لو قال دفعته اليك مضاربة
ولم يزد عليه والاستحسان وهو الصحيح صحة هذا العقد ويكون الربح بينهما
نصفين فان هذا القول يفيد اشتراكهما في الربح كما ذكرنا وبيان نصيب المالك
وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولك نصفه طوى ذكره
اختصارا للعلم به لان الاصل في المال المشترك بين اثنين انه اذا بين نصيب
احدهما ان يكون ذلك بيانا لكون الباقى للاخر اذا لم يصرح بخلافه كما في الاية

الشريفة فلاجرم ان دل السكوت عن بيان نصيب المضارب مع ما تقدم على ان الباقي نصيبه. وقد ظهر ان هذا ليس كقوله دفعته اليك مضاربة من غير زيادة حتى عليه القسم الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقا او في تلك الحادثة بسبب سكوته عند الحاجة الى البيان كسكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه من قول او فعل ليس معتقد كافر ولا سبق تحريمه كالمعاملات التي كان الناس يتعاملونها والماكل والمشارب التي كانوا يتعاطونها ولم يقع منه نهي عنها ولا نكير على فاعلها فانه دليل على جواز ذلك في الشرع لضرورة حاله فانه لا يجوز عليه ان يقر الناس على منكر لانه داع للخلق الى الحق وصفه الله بالقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وسياتي في السنة بيانه مستقصى ان شاء الله تعالى وسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو ولد الرجل من امراة معتمدا على ملك يمين او عقد نكاح ثم يستحق المراة امة للغير فان سكوتهم عن تقوم منافع بدون الولد بوجوب قيمتها للمستحق على المغرور مع حكمهم برد الجارية على مولاها وبوجوب العقر على المغرور للمولى ويكون ولده منها حرا بالقيمة يفيد عدم تقوم المنافع وانها بالاتلاف في غير عقد وشبهه لا يضمن بدلالة حالهم فان المستحق جا طالبا لحكم الحادثة غير عالم بجميع ماله وهم عالمون به على وجه الكمال واجب عليهم بيانه فكان السكوت دليل النفي اذ لا يظن بهم السكوت عن واجب عليهم للجاهل به والمفتي لسكوتهم عنه عدة اثار مختلفة الالفاظ اخرج بعضها محمد بن الحسن في الاصل عن عمر وعلي وبعضها ابن ابي شيبة عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم طوينا ذكرها مخافة التطويل ولم ينقل عن احد منهم مخالفة في ذلك بل قال الشيخ ابو بكر الرازي لا خلاف بين الصدر الاول وفقها الامصار ان ولد المغرور حر الاصل ولا خلاف بين السلف انه مضمون على الاب الا ان السلف اختلفوا في كيفية ضمانه والذي ذهب اليه اصحابنا ان عليه القيمة بالغة ما بلغت ومن هنا حكى في الهداية وغيرها اجماع الصحابة على ذلك ومنه اي هذا القسم سكوت البكر عند استئذان الولي او رسوله اليها في تزويجها من معين مع ذكر المهر او لا على اختلاف المشايخ او عند بلوغها ذلك على الولي على ما فيه من تفصيل في المبلغ يعرف في مباحث السنة ان شاء الله تعالى فان سكوتها في احدى هاتين الحالتين يفيد الاجازة بدلالة حالها وهي الحيا فانه يمنعها من التصريح بالاجازة لما فيه من اظهار الرغبة في الرجال والوقاحة كما اشارت اليه عايشة رضي الله عنها ففي الصحيحين عنها قلت يا رسول الله تستامر النسا قال نعم قلت ان البكر تستحيي فتسكت قال سكوتها اذنها ولا يمنع عادة من التصريح بالرد لا سيما وغالب حالهن اظهار النفرة عند فجاة السماع ومن ثمة استحسن المشايخ تجديد العقد عند الزفاف فيما اذا زوجت قبل الاستئذان وان نقل عنها عدم الرد هذا ولا يخفى ان المراد بالبكر من اذنها معتبرة في ذلك شرعا فيخرج الصغيرة والمرقوقة

والمجنونة كما ان من المعلوم ان الثيب المعتبر اذنها في صحة العقد لا يكون سكوتها اجازة بل لا بد من نطقها به كما نطق به الحديث الصحيح وفي ادعا اكبر ولد من ثلاثة بطون امته نفي لغيره وحق العبارة وسكوته عن دعوة ولدين من ثلاثة في ثلاثة بطون امته بعد دعوة الاكبر فانه نفي لهما اي ومن هذا القسم ايضا سكوت المولى عن دعوة ولدين انهما منه فيما اذا كانت امته ثلاثة اولاد في بطون ثلاثة بان كان بين كل اثنين منهم ستة اشهر فصاعدا بعد دعوته اكبرهم فان سكوته عن دعوتهما نفي لنسبهما بدلالة حال المولى وهي ان الاقرار بنسب ولد هو منه فرض كما ان نفي نسب من ليس منه عن نفسه فرض ايضا فكان سكوته عن بيانه بعدما وجب عليه لو كان منه دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك منه كالتصريح بالنفي ولا يلزم ثبوته اي نسب غير الاكبر منه ايضا بنا على انهما ولدا ام ولد بدعوة الاكبر لانه ظهر بدعوته انها كانت ام ولد من ذلك الوقت ونسب ولد ام الولد لا يتوقف على دعوة لكونها فراشا ومن هنا قال زفر يثبت نسبهما ايضا لمقارنة النفي الاعتراف بالامومة اي لانا نقول انما يثبت نسب غير الاكبر اذا لم يقارن نفيه ثبوت امومتها لكنه يقارنه بسكوته عن الاعتراف به في موضع الحاجة الى البيان ودعوته الاكبر لم يكن قبل ولادتهما بل بعدها فلا تكون ام ولد وقت ولادتهما والحاصل ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصالهما قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة ثم لا فرق في هذا الحكم بين دعوة الاكبر بلفظ الاكبر ابني او بلفظ ابني هذا فانتفى توهم ان نفي ما سواه بالمفهوم المخالف ثم ايراد ان الحنفية لا يقولون به ثم اقول لعل الوضع انما كان في دعوة الاكبر والسكوت عن غيره لانه يعلم منه فيما لو ادعى الاصغر وسكت عن غيره انه يكون نفيا للاولين بطريق اولى عند الكل وللاصغر بطريق المساواة عند علمائنا الثلاثة وانه لا يكون نفيا له على قياس قول زفر ثم انما وقع التقييد بثلاثة بطون لانها لو ولدتهم في بطن واحد بان كان بين كل اثنين منهم دون ستة اشهر فاعترافه باحدهم اعتراف بالثاني ضرورة كما هو معروف في موضعه القسم الثالث اعتباره اي ما اعتبر من سكوت الساكت دلالة كالنطق لدفع التغرير اي لضرورة دفع وقوع الناس في الغرور كدلالة سكوته اي المولى عند رؤية عبده يبيع اي له او لغيره باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا ويشتري ما لم يتعلق به الحاجة كالخبز واللحم عن النهي عن ذلك على الاذن في التجارة لانه لو لم يكن سكوته اذنا فيها افضى الى ضرر الناس لاستدلالهم به على اذنه فلا يمتنعون من معاملته فاذا لحقه دين وقال المولى محجور عليه يتاخر الى وقت عتقه وهو غير معلوم وقد لا يقع ودفع الضرر والغرر واجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار حديث حسن اخرجه ابن ماجة وغيره وقوله صلى الله عليه وسلم من غشنا

فليس مناحديث صحيح لخرجه مسلم وغيره ومن ثمة لم يصح الحجر الخاص بعد الاذن العام
نعم لايكون السكوت اجازة لبيع ذلك اذالم يكن مالكه اذن فيه سواكان للمولى
او لغيره ثم هذا مذهب علمايناالثلاثة وقال زفر والشافعي لايكون اذنا لاحتمال
انه لفرط الغيظ وقلة المبالاة بناعلى انه محجور شرعا والمحتمل لايكون حجة قلنا
ترجح جانب الرضا بدلالة العادة الفاشية برد تصرفه واظهار منعه اذالم يرض وسكوت
الشفيع اى وكدلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع على
اسقاطها لضرورة دفع الغرور عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى الدار
المبيعة فلولم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا لها لنقضه لووقع ظنا منه ان لاغرض
للشفيع فيها فلاجرم ان جعل سكوته كالتنصيص على اسقاطها هذا ما قالوه ومعلوم
ان الطلب فى الشفعة ثلاثة طلب مواثبة ان يطلبها كما علم بالبيع سوا كان عنده
احد اولا وطلب تقرير ان ينهض بعد ذلك ويشهد على البايع ان كان المبيع فى
يده او على المشترى او عند العقار على ما فيه من تفصيل وطلب خصومة وتملك
ان يرفع بعد ذلك المشترى الى القاضي ويطلب قضاه له بها واتفقوا على ان الثالث
لايبطل بمجرد السكوت بل انما فى رواية عن ابي يوسف انها تبطل بترك الخصومة
فى مجلس من مجالس القاضي حتى لوكان له فى ثلاثة ايام مجلس فلم يخاصم حتى مضى
تبطل والرواية الظاهرة عنه لاتبطل بالتاخير ابدا كما هو قول ابي حنيفة وفى
الهداية الفتوى عليه وعند محمد وزفر تبطل بالتاخير شهرا من غير عذر وعند
غير واحد من المشايخ الفتوى عليه فخرج هذا الطلب عن كون مجرد السكوت
مبطلا له واتفقوا ايضا على ان مدة الثاني مقدرة بتمكنه منه وعلى ان الاول على
الفور واختلفوا فى تفسيره فاكثر المشايخ ان يطلبها على فور علمه بالبيع من غير توقف
كما هو رواية عن محمد والعزون ان يطلبها فى مجلس علمه كما فى خيار المخيرة وهو رواية
عن محمد ايضا واختيار الكرخي وجمع من المتاخرين فعلى قول هولا يكون المراد
بالسكوت عن الطلب الثاني مع التمكن منه وعلى قول الاكثرين يصلح ان يكون
كل من الطلب الثاني والاول مرادا بكون السكوت مبطله هذا وفى التلويح
والاظهر ان هذا القسم مندرج فى القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال
المتكلم انتهى ولايعرى عن تامل بالنسبة الى سكوت الشفيع عن الطلب اذا
كان المراد به طلب التقرير ثم هنا تنبيهان يتعلقان بسكوت البكر والشفيع
بنوا على مضمونها احدهما المراد بسكوتهما السكوت الاختياري حتى لواخذ فمهما
لايكون اجازة اذا ردت وطلب فى فور زوال ذلك ثانيهما الاعرف فى كون سكوتهما
اجازة فى حقها واسقاطا للشفعة فى حقه بين ان يكونا عالمين بكونه اجازة
واسقاطا اولا ويظهر جريان كل منهما فى سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع او
يشترى على ما بينا قياسا عليهما والله سبحانه اعلم القسم الرابع الثابت ضرورة
الطول فيما تعورف اى دلالة السكوت على تعيين معدود تعورف حذفه

ضرورة طول الكلام بذكره مع وجود معطوف على عدده بعيد عرفا وهو تبيان ما
كان مبينا بنفسه كالدرهم والدينار وماكان مقدارا شرعيا كالمكيل والموزون فمن ثمة
قال كماية ودرهم اوودينارا اووقفيز من بر مثلا فالسكوت عن مميز الماية فى هذه
يدل عرفا على انه فى الاول من الدراهم وفى الثاني من الدنانير وفى الثالث من
القفزان بخلاف له على ماية وعبد وماية وثوب فان المعطوف فى هذين ليس
باحد القسمين ولا المميز مما تعورف حذفه فلايدل السكوت فيهما عرفا على ان الماية
من العبيد ولامن الثياب فيلزمه عبد وثوب وتفسير الماية اليه والشافعي وان لم يخالف فى
ان البيان قد يكون بالسكوت لضرورة طول الكلام كما فى عطف الجملة الناقصة
على الكاملة نحو زينب طالق وعمرة حتى قال يطلقان كقولنا خالف فى بنا هذه
المسايل عليه فقال فى جميعها يلزمه مابعد الماية كما هو ظاهر وتفسير الماية اليه
لانها مبهمة ولم يذكر ما يصلح مبينا لها فان العطف لايصلح بيانا لها لان مبناه
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على انه لوكان بيانا فى ماية ودرهم لكان
بيانا فى ماية وعبد وهو منتف بالاتفاق فكذا هنا بخلاف ماية وثلاثة اثواب
او وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف
اليهما لحاجة كل اليه قلنا حذف مميز المعطوف عليه متعارف فى العدد اذا
عطف عليه مفسرله ضرورة طول الكلام لكثرة الاستعمال التي هي من اسباب
التخفيف كما فى بعته بماية ودرهم وهلم جرا يراد بالجميع الدراهم فكذا فيما نحن
فيه بجامع العرف فيهما كذلك ولاكذلك العبد والثوب مما اشبههما مما هو غير
معين ولامقدار شرعي لانتفا العرف فيه كذلك لانتفا كثرة الاستعمال
المقتضية للتخفيف فانه لايثبت دينا فى الذمة مطلقا كثبوت ماذكرنا
بل انما يثبت دينا فى الذمة فى عقد خاص وهو السلم اوما فى معناه وهو البيع
بالثياب الموصوفة موجلا قلت ولهذا يضعف ماروى ابن سماعة عن
ابي يوسف فى نوادره انه اذا قال لفلان على الف وعبد فعليه عبد والف
مما بينا ولو قال وشاة او بعيرا وفرس او ثوب فعليه الالف من الغنم
والابل والخيل والثياب ولايشبه هذا العبيد لان الغنم والابل والخيل
والثياب اقسمها اذا كانت بين رجلين ولا اقسم الرقيق تنبيه فان قلت
ظهر ان الدلالة فى هذه الاقسام لم تحصل من مجرد السكوت بل منه مع ما انضم
اليه من قول او منشا هيئة فعل فما وجه نسبتها الى السكوت حتى كانت غير
لفظية قلت يمكن ان يقال لتنزيل ما افادها من مجموع القول او الفعل
مع السكوت عليه بمنزلة علة ذات اجزا ومن شان ماكان علة ذات اجزا
ان ينسب الى اخرها وجودا والسكوت مع غيره هنا كذلك الا ان عقلية هذا
غير ظاهرة فى هذا المثال واخوته من هذا القسم ثم ظاهر ان جميع اقسام هذه
الدلالة من قبيل الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم وسياتي عدها من قبيل

الدلالة اللفظية في غير هذه المواضع وحينئذ فيظهر كونها في الاول والرابع من هذه
الاقسام لفظية ايضا والا فكونها فيهما غير لفظية وفي المواضع الاتية لفظية محض
اصطلاح فليتامل واللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضا ولهم في توجيه الحصر
فيها وجوه والذى ظهر لي على ما هو المناسب لكلام المصنف فيها ان الدلالة اللفظية
اما ان تكون ثابتة بنفس اللفظ اولى والاولى اما ان تكون مقصودة منه وهي العبارة
اولا وهي الاشارة والثانية اما ان يكون على مسكوت عنه تفهم بمجرد فهم اللغة وهي
الدلالة ويتوقف صحة اللفظ او صدقه عليه وهي الاقتضا ولا وهي التمسك الفاسد
وهذه الاوصاف للدلالة حقيقة وتتعدى بواسطتها الى اللفظ فلا جرم ان قال
وباعتباره اى هذا التقسيم في الدلالة ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الى اخره اى
ودال بالاشارة ودال بالدلالة ودال بالاقتضا فعبارة النص اى اللفظ المفهوم المعنى
سوا كان بالمعنى المقابل للظاهر او بغيره مفسرا او محكما وسوا كان حقيقة او مجازا
عاما او خاصا وانما فسر به لئلا يتوهم ان المراد به ما يقابل الظاهر لانه يطلق على
كل اطلاقا شايعا ثم العبارة لغة تفسير الرويا وسمى هذا النوع من الدلالة بها
لانه يفسر ما في الضمير الذى هو مستور كما ان عبارة الرويا تفسر عاقبتها المستورة
فظهر ان اضافتها الى النص ليست من قبيل عين الشى وكله وانها ليست من اوصاف
اللفظ بل اضافتها اليه بمعنى اللام وانها من اوصاف الدلالة كما صرح به دلالته اى
اللفظ على المعنى حال كونه مقصودا اصليا من ذكره ولو لازما اى ولو كان ذلك المعنى
مدلولا التزاميا للفظ وهو اى كون المعنى مقصودا اصليا من ذكر لفظه هو المعتبر
عندهم اى الحنفية في النص المقابل للظاهر او دلالته على المعنى حال كونه مقصودا
غير اصلي من ذكره وهو اى كون المعنى مقصودا غير اصلي هو المعتبر عندهم في
الظاهر المقابل للنص كما سيذكر كل منهما في التقسيم الثاني ان شا الله تعالى فهم
اباحة النكاح والقصر على العدد اى الاربع بشرط اجتماعهن في حق الحر من اية فانكحوا
اى من مجموع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع والا فالقال
من فانكحوا من العبارة لان لفظها دال على طلب نكاح من لم يقم الدليل على حرمتها
على الناكح والمراد به الاباحة كما عرف وعلى الاقتصار على الاربع للحر على الوجه المذكور
كما عرف في موضعه ايضا وان كانت الاية ظاهرا في الاول اى في اباحة نكاح من
ذكرنا ونصا في الثاني وهو قصر اباحته على الاربع مجتمعا للحر لان الحكم الاول ليس المقصود
الاصلي منها بل الحكم الثاني وذكر الاول للثاني وستقف على توجيهه في التقسيم الثاني
وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة من اية واحل الله البيع اى وكذا فهم اباحة البيع
وحرمة الربا والتفرقة بين البيع والربا بحل البيع وحرمة الربا من قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربا من عبارة النص لان لفظ هذه الاية دال على كل من هذه الثلاثة
وان كانت في كل من اباحة البيع وحرمة الربا ظاهرا لانه ليس المقصود الاصلي منها
وذكر الاولان لها والتفرقة بين البيع والربا بالحل والحرمة لازم متاخر عنهما بخلاف

حل

حل البيع وحرمة الربا فان كلا منهما مدلول مطابقي للفظ المفيد له ولذا اى ولكون
المعنى الاعتباري يكون مدلولا التزاميا للفظ لم يقيد المعنى بالوضعي فيخرج بل
قلنا ولو لازما ليكون نصا في دخوله وقد يقال في تعريفها كما قال فخر الاسلام واتباعه
ما سيق له الكلام قال جمع منهم صاحب الكشف ووافقهم المصنف والمراد ان يساق
له مطلقا اى سوقا اصليا او غير اصلي وهو اى غير الاصلي ما يقصد التكلم به اى
باللفظ لافادة معناه تتميما لامر لم يسق الكلام له والاصلي ما سيق الكلام له مع
القصد المذكور ولذا اى ولكون المراد السوق المطلق مثلوا الدلالة العبارة في
الايتين اية فانكحوا واية واحل الله البيع موافقة لصدر الاسلام وغيره وفي هذا
تعريض بصدر الشريعة حيث جعل الدلالة على التفرقة عبارة لانها المقصودة
بالسوق وعلى الحل والحرمة اشارة لانهما ليسا مقصودين بناء منه على ان المراد
بالسوق في تعريف العبارة كون المعنى هو المقصود له فتكون العبارة والنص واحدا
عنده والعبارة اعم مطلقا من النص عند غيره ودلالته اى اللفظ على ما لم يقصد
اى باللفظ اصلا اشارة وهي لغة الدلالة على المحسوس المشاهد باليد او غيرها
وسميت هذه الدلالة بها لان السامع لاقباله على ما سيق له الكلام كانه غفل عما في
ضمنه فهو مشير اليه قالوا ونظير العبارة والاشارة من المحسوس ان ينظر انسان
الى مقبل عليه فيدركه ويدرك غيره بلحظ يمنة ويسرة فادراك المقبل كالعبارة
وغيره كالاشارة وقد يتامل اى ويحتاج في الوقوف على المعنى الاشاري الى تامل
فقد للتحقيق فانهم مطبقون على انها لا تفهم من الكلام اول ما يقرع السمع حتى قيل
الاشارة من العبارة كالكناية من الصريح والظاهر والاشارة وان استويا من
حيث ان الكلام لم يسق لهما فقد افترقا من حيث ان الظاهر يعرفه السامع اول
الوهلة من غير تامل فيه والاشارة لا تعرف الا بنوع تامل واستدلال
من غير ان يزاد على الكلام او ينقص منه ثم ان كان ذلك لغموض يزول بادنى
تامل فهي اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تامل فهي اشارة غامضة
فلا جرم ان قال صاحب الكشف وغيره فكما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر
مع ادراك المقصود به من كمال قوة الابصار كذا فهم ما ليس بمقصود بالكلام
في ضمن المقصود به من كمال قوة الذكا وصفا القريحة ولهذا يختص بفهم الاشارة
الخواص وتعد من محاسن الكلام البليغ وستحقق انها لا تكون الا التزامية
فاذن هي دلالة التزامية لمعنى اللفظ لم يقصد بسوقه ويحتاج الوقوف عليها
الى تامل كالاختصاص بالوالد نسبا من اية وعلى المولود له رزقهن الاية اى
كاختصاص الاب بكون الانتساب اليه دون الام من قوله تعالى وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لان اللام للاختصاص فيجب كون الوالد مختصا بالولد
من سواه وذلك بالانتساب ثم هو ليس المقصود من سوق الاية وانما المقصود
من سوقها ايجاب نفقة الوالدات وكسوتهن على الوالد فلا جرم ان كانت هذه

الاية مما اجتمع فيها العبارة والاشارة وثبت احكام من انفراده بنفقته وللامامة
والكفاءة وعدمها اى فظهر اثر هذا الاختصاص فى انفراد الوالد بوجوب نفقة
الولد عليه كالعبد لما كان مختصا بالمولى لا يشاركه احد فى نفقته وفى تعدية احكام
شرعية للاب مع ثمراتها اليه اذا كان ما عليه الاب من الصفات المشروطة لتلك
الاحكام حتى لو كان الاب اهلا للامامة الكبرى وكفوا للقرشية لاستجماعه شرائطها
التى منها كونه قرشيا تعدى الى الابن كونه كذلك اذا توفرت فيه بقية شرائطهما
ولو كان الاب غير اهل وكفو لهما لكونه جاهلا غير قرشى كان الابن كذلك اذا كان
الابن جاهلا وهذا مطرد مالم يخرجه الدليل اى الا ما اخرجه الدليل من الاحكام
التى هى مقتضى اختصاصه بالنسب عنها كالحرية والرق فان الابن يتبع الام
فيهما وان اتصف الاب بضد ما الام عليه منهما لما عرف فى موضعه الى غير ذلك
مما يعرف بالاستقرا وزوال ملك المهاجر عن المخلف من لفظ الفقرا اى وكزوال
ملك المهاجر من دار الحرب الى دار الاسلام عما خلفه ثمة من الاموال باستيلا الكفار
عليها واحرازهم اياها من التعبير عنه بالفقير فى قوله تعالى للفقرا المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم مع وجودها بمكة وانتقال مزيل لملكها ما عدا
استيلا الكفار عليها لان الفقير حقيقة شرعية من لا مال له او من لا شئ له لا من
بعدت يده عن المال كما ان الغنى حقيقة شرعية من هو مالك للمال لا من قربت يده
منه الا ترى ان المكاتب ليس بغنى وان كان فى يده اموال حتى لا يجب عليه الزكاة
وابن السبيل المالك للمال فى وطنه غنى وان بعدت يده عنه حتى وجبت عليه الزكاة
وهذا ليس المعنى المقصود بنظمها بل المقصود به بيان استحقاق الفقرا المهاجرين
من مكة الى المدينة سهما من الغنيمة لان قوله للفقرا المهاجرين بدل من لذى القربى
وما عطف عليه كما فى الكشاف وغيره او عطف بيان منه كما هو ظاهر فخر الاسلام
وصاحب الميزان ومشى عليه بعض المتاخرين او معطوف عليه حذف عاطفه وهو
الواو كما حكاه فى التيسير وهذا وان كان بابه الشعر فقد خرجت عليه ايات منها
وجوه يومئذ ناعمة كما ذكره ابن هشام فهذه الاية مما اجتمع فيها العبارة والاشارة
على هذا ايضا هذا على ما ذكره كثير منهم فخر الاسلام والوجه انه اى زوال ملك
المهاجر عن المخلف فى دار الحرب باستيلا الكفار عليه ثمة من لفظ الفقرا فى الاية
اقتضا اى مقتضى على صيغة اسم المفعول للفقرا كما هو مقتضى التلويح لانه لازم
لهذا الوصف متقدم مسكوت عنه اقتضاه صحة اطلاقه عليهم لان صحة اطلاق
الفقير على الانسان بعد ثبوت ملك الاموال التى يتحقق بملكها الغنى له فى
وقت متوقفة على الزوال اى زوال ملكه لها بعد ذلك فيكون زواله بعد ثبوته
سابقا على صحة اطلاق الفقر عليه ضرورة انه لا يتحقق الفقر بدونه حينئذ وقد
ظهر من هذا ايضا انتفا جعله اشارة من قبيل جزء الموضوع له بناء على ان عدم ملك
ما خلفوه فى دار الحرب جزء من معنى الفقر كما ذهب اليه صدر الشريعة فانه

غير خاف فان المعنى المدعى ثبوته اشارة انما هو زوال ملكهم عما خلفوه وليس هذا جزء
من عدم ملكهم لشئ اصلا ولادنى شئ بل هو لازم متقدم لعدم ملكهم لما خلفوه
ومادفع به هذا من ان زوال ملكهم عما خلفوا ليس الا كونهم بحيث لا يملكونها ولا
شك ان كونهم بحيث لا يملكونها جزء من كونهم لا يملكون شيئا اصلا وانا لا نسلم انه لازم
متقدم لانه ينبغى ان يكون بمنزلة العلة وليس زوال ملكهم عما خلفوا علة لكونهم
فقرا لجواز ان يكون لهم غيرها بل كونهم فقرا علة لزوال ملكهم عما كان لهم فى دار
الحرب لا يخفى ما فيه من المصادرة والتعسف الظاهر ودلالة لفظ الثمن فى
الحديث على انعقاد بيع الكلب اى وكدلالته فى قوله صلى الله عليه وسلم ان مهر
البغى وثمن الكلب وكسب الحجام وحلوان الكاهن من السحت رواه ابن حبان فى
صحيحه هذا على ما هو ظاهر التلويح وتوجيهه ان هذا يفيد المنع من تناوله
وهو يقتضى تصوره وتصوره بانعقاد بيعه وليس هو المعنى المقصود من سياقه
وانما المقصود منه المنع من تناول العوض المالى عنه بطريق المبادلة الذى هو
المعنى العبارى له وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له فى هذا نظر فان
لقائل ان يقول ان انعقاد البيع ان ثبت لهذا انما يثبت مقتضى لا اشارة
لان تحقق الثمن عنه يستلزم تقدم تحقق بيعه الذى صار به مبيعا وما يقابله
من العوض عنه ثمنا فهو لازم للثمن متقدم مسكوت عنه استدعى اعتباره صحة
اطلاقه ثم عليه ان يقال ان قيل يدل على انعقاد بيعه صحيحا فانما يتم ان لو كان
مستعملا فى معناه الحقيقى شرعا وهو المال المتقوم شرعا المعتاض به عما هو كذلك
باذن الشارع وهو محل النزاع ثم انى يتم مع قوله سحت وفى رواية لمسلم خبيث واشراكه
مع مهر البغى وحلوان الكاهن فى هذا الوصف وان قيل يدل على انعقاده فاسدا
حتى كان مفيدا للملك بالقبض مطلوب التفاسخ رفعا للمعصية كما فى غيره من
البيوع الفاسدة كما هو مقتضى تجريد النظر الى ما هو الاصل فى باب النهى
كما سيعرف ثمة ان شاء الله تعالى فهو خلاف المصرح به لاهل المذهب وكون
ادلة خارجية فى نفس الامر تفيد كون بيعه جائزا من غير فساد لا يوجب كون
لفظ الثمن فى هذا الحديث واشباهه مشيرا او مقتضيا ذلك وليس الكلام
الا بالنظر اليه من حيث هو فليتأمل واية احل لكم ليلة الصيام على الاصباح
جنبا اى وكدلالة قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية على
جواز ان يصبح المباشر فى ليل رمضان جنبا صائما لاباحة هذا النص المباشرة
له فى اخر جزء من الليل كما فى غيره وهو يستلزم طلوع الفجر عليه جنبا لعدم
تمكنه من الاغتسال قبله حينئذ ثم هو مكلف بالصوم من طلوعه فيجتمع
له وصفا الجنابة والصوم ويستلزم هذا ايضا عدم منافاتهما وهذا ليس
المعنى المقصود من سياق الاية وانما المقصود منه اباحة المباشرة والاكل
والشرب فى جميع اجزا الليل الذى هو المعنى العبارى ثم الصريح الصحيح من

السنة موكد لهذه الاشارة القرانية كما هو مذكور في موضعه وظهر من هذه الامثلة
الاشارة السالمة من التعقب انها اى الاشارة الدلالة الالتزامية للمعنى المراد
من اللفظ التي لم تقصد بسوقه ويحتاج الوقوف عليها الى تامل ومن ثمة قال وان
خفى اللزوم حيث احتاج الى تامل وجرى فيه خلاف لان الفقها لا يشترطون في
الالتزامية اللازم البين فضلا عنه بالمعنى الاخص بل الثبوت في نفس الامر احتاج
الى تامل وفكر اولا وان المعنى الاشارى لازم متاخر لمعنى اللفظ غير مسوق له يحتاج
الوقوف عليه الى تامل فحينئذ لا اشارة الا مع عبارة كما ذكره المصنف فان لم يرد
باللفظ سواه اى اللازم فكان اللفظ في ذلك المراد مجازا حينئذ لاستعماله في غير
ما وضع له لزم ان لا يكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى اللازم عبارة لانه المقصود
بالسوق لا اشارة لان المعنى الاشارى لا يكون مقصودا بالسوق اصلا وكذا في الجزء
اى وكذا استعمال اللفظ في جزء معناه الموضوع له اذا لم يرد به سواه حتى كان مجازا فيه
لا تكون دلالته عليه الا عبارة لكونه المقصود بالسوق والمعنى الاشارى لا يكون
مقصودا ابدا اصلا قال المصنف وكذا كل معنى مجازى ولو كان مدلولا للاشارة
اذا استعمل اللفظ فيه صار عبارة فيه لصيرورته مقصودا باللفظ انتهى فتنفرد
العبارة عن الاشارة وان دل اللفظ على حكم منطوق اى على كونه لمسكوت لفهم
مناطه اى ذلك الحكم بمجرد فهم اللغة فدلالة اى فتلك الدلالة تسمى الدلالة
ودلالة النص ودلالة معنى النص لفهمها منه وهذا معنى قولهم الدلالة ما ثبت
بمعنى النص لغة لا استنباطا فخرج بمعنى النص العبارة والاشارة لثبوتهما
بالنظم والمحذوف لانه كالمذكور وبلغة المقتضى لثبوته بمعناه شرعا او عقلا
وبلا استنباط القياس الا ان عندى لا حاجة اليه اما على القول بتغاير الدلالة
والقياس كما هو قول جمهور مشايخنا منهم فخر الاسلام وشمس الايمة والقاضى ابو
زيد فلخروجه بلغة اللهم على سبيل التصريح بما علم التزاما ومن ثمة لم يذكره صاحب
المنار في كشف الاسرار مع ذكره له في المنار واما على القول بانها نوع من القياس
كما هو قول اخرين وهو نص الشافعى في رسالته واختيار امام الحرمين وفخر الدين
الرازى وسموها قياسا جليا فظاهر ثم الاول هو الاوجه للقطع بتوارث ثبوت
دلالة النص قبل شرعية القياس حتى قيل يجب حمل نص الشافعى على ان مراده
ان صورته صورة قياس شرعى ويوجد منه حكم شرعى كما في ساير الاقيسة وان
كان المقيس معلوما لغة خلافا في بقية الاقيسة وقيل النزاع لفظى وهذا
فيه نظر بالنسبة الى ما عليه مشايخنا من انه لا يصح اثبات الحدود والكفارات
بالقياس ويصح بدلالة النص ثم لا فرق في تحققها بين ان كان المسكوت
اولى بحكم المنطوق منه باعتبار مناطه اولا اى او لم يكن المسكوت اولى بحكم
المنطوق منه باعتبار مناطه بل كان مساويا وبين فيه خلافا لمن اشترط
الاولوية فيها كما سياتى التعرض له مع رده كدلالة لا تقل لهما اف على

تحريم

تحريم الضرب فان المعنى العبارى له تحريم خطاب الولد للوالدين بهذه الكلمة الموضوعة
للتبرم والتضجر ثم ينتقل منه الى المقصود ثم ينتقل منه الى المقصود بالمعنى الذى
لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى ويثبت به لا الحرمة ضربهما وشتمهما بطريق
اولى من حرمة التافيف لهما نظرا الى علة تحريمه المفهومة لكل احد ممن يعرف
اللغة وهو الايذا فان الايذا فيهما فوق الايذا بالتافيف وقد ظهر ان المراد
بالمعنى في قولهم ما ثبت بمعنى النص المعنى الذى ينتقل اليه من المعنى الوضعى
من هو عارف باللغة من غير احتياج الى اجتهاد وان تحريم التلفظ باف انما هو
بواسطة الاذا لا لعين اف حتى لو كان قوم يستعملونه لنوع اكرام او تحريم
لا للكراهة والتضجر لم يثبت تحريم قوله ولا ما يترتب على ذلك وسياتى مثال
ما يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق به في حكمه لمساواته له في مناطه
واما ان دلالة اللفظ على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الايلام من
قبيل دلالة معنى النص كما ذكره فخر الاسلام ومن وافقه فان الضرب اسم لفعل
بصورة معقولة وهو وقع جسم باخر ومعنى مقصود وهو الاذى فغير مشهور
على ان المقصود من الضرب قد لا يكون الايلام كضرب اليد على اليد تصفيقا
وانما يكون المقصود منه الايلام اذا استعمل بالة التاديب في محل صالح له لقصد
التاديب او التعذيب نعم هذا هو المتبادر من اطلاقه عرفا وعليه يتخرج مسئلة
الجامع الصغير حلف لا يضرب امراته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث
وعلى مسكوت يتوقف صدقه عليه كرفع الخطا او صحته على ما سنذكره اقتضا
اى وان دل اللفظ على شى مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على ذلك المسكوت
كالحديث المتداول للفقها رفع عن امتى الخطا والنسيان وان صدقه يتوقف
على مقدر وهو حكم اى رفع عنهم حكم الخطا والنسيان في الاخرة لان نفس الخطا والنسيان
لم يرتفعا عنهم لوقوعهما منهم بخلاف حكمهما الاخروى ولا يضر عدم العثور برواية
بهذا اللفظ فانه روى بمعناه اخرج ابو القاسم التيمى في فوايده عن الحسين
ابن احمد عن محمد بن مصفى ثنا الوليد بن مسلم ثنا الاوزاعى عن عطا عن ابن
عباس مرفوعا رفع عن امتى الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه قال
شيخنا الحافظ ورجاله ثقات لكن فيه تسوية الوليد فقد رواه بشر بن بكر
عن الاوزاعى فادخل بين عطا وابن عباس عبيد بن عمير انتهى قلت ولا يضر
وان قال الذهبى في الميزان عبيد بن عمير عن ابن عباس لا يعرف تفرد عنه
ابن ابى ذيب انتهى وعلم عليه لابى داود فقد قال في ترجمة الوليد بعد ان
علم عليه للستة قلت اذا قال الوليد عن ابن جريج او عن الاوزاعى فليس
بمعتمد لانه يدلس عن كذابين فاذا قال حدثنا فهو حجة انتهى فان هنا قال
حدثنا ثم على هذا لم يتم دعوى تفرد بن ابى ذيب عن عبيد بن عمير ايضا فتنبه
له او يتوقف صحة الكلام شرعا عليه كما في قول قايل لغيره اعتق عبدك عنى

بالف كما سياتي تقريره في مسئلة المقتضي واحكامه فتلك الدلالة اقتضا سميت به لطلب
الكلام لها صدقا وتصحيحا والاقتضا الطلب والشافعية قسموها اى الدلالة الوضعية
الى منطوق دلالة اللفظ في محل النطق على حكم لمذكور سوا ذكر الحكم كفي الغنم السائمة
زكاة فان هذا يدل بمنطوقه على حكم مذكور وهو وجوب الزكاة المذكور وهو الغنم اولا
كما اشار اليه بقوله وان كان الحكم غير مذكور كفي السائمة مع قرينة الحكم الدالة عليه
كما يقول سايل افي الغنم المعلوفة الزكاة ام في السائمة فيقول المجيب في السائمة فان في
سواله قرينة على ان الحكم الذى لم يذكر في الجواب هو الحكم المسئول عنه في السوال وهو وجوب
الزكاة ومفهوم دلالته اى اللفظ لا فيه اى لا في محل النطق على حكم مذكور اى على
ثبوته لمسكوت او نفيه عنه اى او على نفي حكم مذكور عن مسكوت ثم المنطوق وان كان
مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقي ما عداه معرفا باللفظ المشترك
تمييزا بينهما ثم كونهما من اقسام الدلالة هو الذى مشى عليه القاضي عضد الدين وقد
يظهر انهما قسمان للمدلول اى يظهر من كلام القوم ان المنطوق والمفهوم وصفا المدلول
لا دلالة اللفظ قال المصنف وقد هنا للتكثير انتهى فانها تستعمل لذلك كما قاله سيبويه
في جماعة وانما الشان في انه حقيقي لها او مجازي لا تحمل عليه الا بقرينة وهي على هذا التقدير
هنا عبارتهم المفيدة كونهما من اقسام المدلول كقول الامدى المنطوق ما فهم من اللفظ
نطقا في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق فالدلالة حينئذ
اى حين كانا من اقسام المدلول دلالة المنطوق ودلالة المفهوم لا نفسهما اى
المنطوق والمفهوم والمنطوق قسمان صريح دلالته اى اللفظ على المعنى دلالة
ناشئة عن الوضع اى وضع اللفظ له ولو تضمنا اى ولو كانت بطريق التضمن وغيره
اى وغير صريح دلالة اللفظ على ما يلزم ما وضع له وينقسم غير الصريح الى
مقصود للمتكلم من اللفظ فينحصر في قسمين بالاستقرا في الاقتضا كما ذكرنا
انفا اى الساعة والايما اقترانه اى اللفظ بما لو لم يكن هو اى اللفظ يعني مضمونه
علة له اى للمقرون به وهو الحكم المعبر عنه بما كان ذلك الاقتران بعيدا من المتكلم
وخصوصا الشارع وحاصله اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة للحكم لكان
اقترانه به بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد ويسمى تنبيها لاقتران قول النبي
صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة والمعروف وقعت في قول سايله هلكت ووقعت
في قول سائله على اهلي في رمضان كما هو هكذا في صحيح البخاري فان الوقاع لو لم يكن
علة لوجوب الاعتاق لكان ترتيب ذكره عليه بعيدا ووجه تسمية هذا القسم بكل من
هذين ظاهر ثم فيه تفصيل وابحاث تاتي ان شا الله تعالى في القياس وغير مقصود
للمتكلم من اللفظ وهو ما يحصل بالتبعية لما يدل عليه اللفظ وهو الاشارة ويقال
دلالة الاشارة وكذا ما قبله وهو الايما يقال له دلالة الايما كدلالة مجموع قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعالى وفصاله في عامين ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر وآية ليلة الصيام اى وكدلالة مجموع قوله تعالى احل

لكم

لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية على جواز الاصباح جنبا وليس شي منهما اى من
كون اقل مدة الحمل ستة اشهر وجواز الاصباح جنبا مقصودا باللفظ بل لزم كل منهما
منه اى من مجموع الايتين في كل من المثالين اما في المثال الاول فان الاية الاولى
لبيان المدة التي هي مظنة تعب الوالدة بالولد وهي مدتا اكثر الحمل واكثر الرضاع
تنبيها له على حقها عليه فان الفصال وان كان الفطام فقد عبر به هنا عن الرضاع
التام المنتهي به كما يعبر بالامد عن المدة والاية الثانية لبيان ان فطامه في
انقضا عامين ثم لزم من مجموعهما كون اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه اذا اثبت كون
مدة الرضاع حولين من ثلاثين شهرا بقي ستة اشهر فتكون هذه مدة الحمل ضرورة
قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له ولكن هذا انما يتم اذا كان ثلاثون شهرا
توقيتا لهما معا على سبيل التبعيض بينهما وعليه ما قيل في الاية دليل على ان اكثر
مدة الرضاع سنتان كما هو قول ابي يوسف ومحمد والايمة الثلاثة لان ثلاثين
شهرا مدة لهما معا والاجماع على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فبقي ما عداها مدة
للرضاع واما اذا قيل انها توقيت لكل على حدة كما في لفلان على الف درهم وقفيز
بر الى سنة وصدقه المقر له فان السنة تكون اجلا لكل الا انه وجد المنقص في
مدة الحمل لا غير وهو قول عائشة رضي الله عنها ما تزيد المراة في الحمل على سنتين
قدر ما يتحول ظل عود المغزل رواه الدارقطني والبيهقي ومن هنا قال اصحابنا
اكثر مدة الحمل سنتان فيبقى مدة الفصال على ظاهرها كما ذكرنا ودليلا للامام
على ان اكثر مدة الرضاع سنتان ونصف سنة فلا يلزم من مجموعهما ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر واما في المثال الثاني فتقدم بيانه وكدلالة ما يعزى الى النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي جوابا لقائل وما
نقصان دينهن لما قال في وصف النسا ناقصات عقل ودين على ان اكثر الحيض
خمسة عشر يوما بلياليها كما هو مذهب الشافعي وكذا اقل الطهر بنا على ان
المراد بالشطر النصف لان المقصود بالافادة من هذا الكلام كما هو ظاهر
من سياقه بيان نقصان دينهن واما ان كلا من اكثر الحيض واقل الطهر خمسة
عشر يوما فانما هو لازم له من حيث انه قصد منه المبالغة في نقصان دينهن
والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فحينئذ لو كان زمان ترك الصلاة
وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الطهر اقل من ذلك لذكره قضا لحق المبالغة
ثم هذا انما يتم لو تم كون المراد بالشطر هنا النصف لكن القطع بعدم ارادة حقيقة
النصف به اى بالشطر هنا لان ايام الاياس والحبل والصغر من العمر مضادة
خمسة عشر لا تكاد توجد ولا يثبت حكم العموم بوجوده في فرد نادر واستعمال
الشطر في طائفة من الشي اى بعض منه شايع فول وجهك شطر المسجد الحرام
ومكثت شطرا من الدهر فوجب كونه اى بعض العمر هو المراد به اى بشطر عمرها
هنا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل وفي تقرير وجه دلالته ما يوافقه

ثم هذا بعد ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه لم يثبت عنه بوجه من الوجوه قاله
ابن منده وقال ابن الجوزي لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح ثم النووي مع زيادة
باطل بلا خلاف دليل اصحابنا مع ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام كما عرف في موضعه تنبيه
ثم ظهر من هذه الجملة ان الشافعية جعلوا ما سماه مشايخنا عبارة واشارة واقتضا
من قبيل المنطوق الا ان الامدي لم يجعل المنطوق غير الصريح من المنطوق
ولا من المفهوم بل قسيما لهما والبيضاوي جعله من قبيل المفهوم ولعل قول المحقق
التفتازاني والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل جنوح اليه
والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة وهو فحوى الخطاب اي معناه بمد ويقصر
ولحنه وهو معناه ايضا ويسمى تنبيه الخطاب ايضا وهو ما ذكرنا في الدلالة
اي دلالة النص لان منهم اي الشافعية من شرط اولوية المسكوت بالحكم من
المنطوق في كونه ثابتا بمفهوم الموافقة قلت وهو ظاهر كلام الشافعي في الرسالة
على ما في برهان امام الحرمين ثم مشى عليها ابن الحاجب وشارحوا كلامه وعزاه
الصفي الهندي للاكثرين قال المصنف ولا وجه له اي لهذا الشرط اذ بعد فرض
فهم ثبوته اي الحكم للمسكوت كذلك اي كفهم ثبوته للمنطوق بمجرد فهم اللغة
لا وجه لاهدار هذه الدلالة نعم ان كان هذا اشرط منهم لمجرد تسميتها اصطلاحا
بمفهوم الموافقة كما اصطلح بعضهم على تسمية الدلالة على ما هو اولى بالحكم من
المنطوق بفحوى الخطاب وعلى ما هو مساو له بلحن الخطاب كما حكاه صاحب القواطع
واما الاحتجاج به فكالاولى اتفاقا كما ذكره غير واحد فلا مشاحة في الاصطلاح
وعبارتهم اي بعض الشارطين لما سيظهر وهو ابن الحاجب في المنتهى تنبيه بالادنى
على الاعلى مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف كما تقدم وقلبه اي بالاعلى على الادنى مثل
قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك كعبد الله بن
سلام استودعه قرشي الفا ومائتي اوقية ذهبا فاداه اليه فانه يدل على انه
اذا ائتمن على دينار فبلا يؤده الى المؤتمن بطريق اولى مودي الكثير مودي
القليل بطريق اولى فيكتفي بالاول وهو تنبيه بالادنى كما فعل ابن الحاجب
في مختصره على انه يراد بالادنى الادنى مناسبة للحكم المترتب عليه وبالاعلى
الاكثر مناسبة له فالحكم في منع التافيف الاكرام والتافيف اقل مناسبة
به من الضرب وفي ادا القنطار الامانة وفي ادا الدينار عدم الامانة فالقنطار
اقل مناسبة بالتادية من الدينار والدينار اقل مناسبة بعدمها منه اي بعدم
التادية من الدينار فشمل تنبيه بالادنى جميع الصور وهذا التدقيق لحظه القاضي
عضد الدين وهو اولى من قول الشارح العلامة انما لم يذكر التنبيه بالاعلى
اعتمادا على فهم المتعلم ولاعتبار الحنفية المساوي اي وكون الشرط عندهم انما
هو مساواة المسكوت عنه للمنطوق به في المعنى المناسب للحكم الثابت للمنطوق
اثبتوا الكفارة كما على المظاهر على الصيام بعمد الاكل او الشرب في نهار رمضان من

غير

غير مبيح شرعي ولا شبهة ملحقة به كالجماع اي كما اوجبها النص بالجماع العمد كذلك لوجود
المساواة بينهما في المعنى المناسب لهذا الحكم وهو الكفارة لتبادرانها اي الكفارة
فيه اي في الجماع العمد من غير مبيح شرعي مسقط لها لتفويت الركن اعتداء اي
لتعقلية ان المعنى المناط به في النص ايجاب الكفارة التي معنى الزجر فيها اكثر
هو الجناية على الصوم عمدا عدوانا بالاخلال بركنه الذي هو الامساك عن
المفطرات الثلاث التي هي الاكل والشرب والجماع فان هذا كما يوجد بالجماع يوجد
بهما على حد سوا كما هو متبادر الى فهم كل من عرف معنى الصوم شرعا وسمع النص
المذكور لا الوقاع من حيث هو فانه وقع على محل مملوك له كما افصح به السائل
في النص ومن ثمة اثبتنا بقا الصوم المنصوص عليه في الاكل والشرب ناسيا
في الجماع ناسيا وهذا مما وافقنا عليه الشافعي وهو قاض بتساوي الكف عن
الجميع في الركنية شدة واشدية لا باشدية ركنية الكف عن الجماع على ركنيته
عن الاكل والشرب فيلزمه الموافقة على الاول وان المساواة هي الشرط وهذا
التوجيه مما فتح الله تعالى به وهو اولى مما سلكه غير واحد من المشايخ في تقرير
هذا المطلوب كما يظهر لمن يقف عليه مع التامل والانصاف ولما انقسم مفهوم
الموافقة الى قطعي وهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للحكم
في المسكوت قطعيين كما سبق في قوله تعالى ولا تقل لهما اف لكل عارف باللغة
قطعا كما ان حرمة التافيف معللة باكرام الوالدين ودفع الاذى عنهما وان حرمة
الضرب انسب في ذلك من حرمة التافيف وظني وهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى
وكونه اشد مناسبة للحكم في المسكوت ظنيين او احدهما ظنيا لقول الشافعي
اذ اوجبت الكفارة التي هي تحرير رقبة مؤمنة لمن قدر عليه وصيام شهرين متتابعين
لمن لم يقدر عليه في القتل الخطا للمسلم بان رمى شخصا يظنه صيدا او رمى غرضا
فاصابه فقضى عليه بالنص على ذلك وفي الغموس اي ووجبت الكفارة التي
هي اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعم الشخص اهله او كسوتهم او تحرير
رقبة في حق المستطيع وصيام ثلاثة ايام اذا لم يستطع واحدة من هذه الخصال
على الحانث باليمين المنعقدة وهو الحلف على امر في المستقبل بفعله او بتركه
بالنص على ذلك ففيهما اي فوجوب الكفارة الكائنة في الخطا في القتل العمد
العدوان للمسلم والكفارة الكائنة في اليمين المنعقدة في اليمين الغموس وهي
الحلف على امر حال او ماض يتعمد فيها الكذب اولى من وجوب الاولى في الخطا
والثانية في المنعقدة لفهم التعلق اي تعلق وجوب الكفارة في المحلين المنصوص
عليها فيهما بالزجر عن ارتكاب كل منهما واحتياج القتل العمد العدوان واليمين
الغموس الى الزاجر اشد من احتياج الخطا والمنعقدة اليه وهذا امر ظني ومن ثمة
لم يوافقه اصحابنا عليه بل ذهبوا الى ان المناط لها فيهما ما اشار اليه بقوله
لا لتدارك ما فرط بالثواب اي تلافي ما فرط من التثبت في الرمي والتحفظ

عن هتك حرمة اسم الله بعدم اليمين او بعدم ارتكاب ما يلزم الحنث بسببه يجبره
بما في فعله ثواب لان الكفارة لا تخلو عنه وانما الكلام في ان معنى العبادة فيها
اغلب ام العقوبة حتى لا يكون وجوبها في القتل العمد العدوان والغموس مساويا
لوجوبها في القتل الخطا والمنعقدة فضلا عن ان يكون اولى لجواز ان لا يقبلا
التدارك والتلافي بهذا القدر لعظمهما ولعل هذا اولى فلا جرم جاز الاختلاف
فيها اي في دلالة النص التي هي مفهوم الموافقة والخطا فيها ايضا اذا كانت ظنية
كما ذكرنا لان في مناط وجوب الكفارة في هاتين المسئلتين اذ لا بدع في الاختلاف
في المظنونات وخطا بعضهم ولا سيما المتعارضة منها وكذا اي ولجواز الاختلاف
في المظنون منها فرع ابو يوسف ومحمد وجوب الحد باللواطة عليه دلالة نص
وجوبه بالزنا بناء على تخلفه اي وجوب الحد بالزنا بسفح الما اي اراقة المني
في محل محرم مشتهى اي لا ملك له فيه اصلا لشبهة النفس وتميل اليه للين والحرارة
وهذا موجود في اللواطة مع انها ابلغ في تضييع الما لانتفا توهم الحبل فيها بخلاف
الزنا والحرمة قوية اي والحال ايضا ان حرمتها اقوى من حرمته لان حرمتها
موبدة لا تنكشف بحال بخلاف حرمة الزنا فانها قد تنكشف في بعض المحال
بالعقد وملك اليمين فيلحق وجوب الحد بها بوجوبه بالزنا دلالة وبه قالت
الائمة الثلاثة والامام ابو حنيفة يمنع وجوب حده فيها لانتفا وجوبه فيها
دلالة فانه يقول السفح في الزنا اشد ضررا من السفح فيها اذ هو اي السفح اهلاك
نفس معنى ومن ثمة قرن بينه وبين القتل في قوله تعالى ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون لان القا البذر في محل صالح مفض الى النبات
ظاهرا والولد من جنس النبات فينبت واذا نبت وليس له مرب ولا قيم كون
النسا عاجزات عن الاكتساب والانفاق غالبا يهلك ويضيع فيفضي الزنا الى
الاتلاف بالاخرة وهو اي وهذا القول منبنيا على اعتباره اي اهلاك نفس معنى
المناط في وجوب الحد في الزنا لا مجرده اي لا ان مجرد سفح الما المناط فيه كسفح
الما في غير المحل المذكور بالعزل كما افادته السنة الصحيحة فلا يوثر هذا في هذا
الحكم والاول غير موجود في اللواطة فلم يثبتا وتضييع الما فيها كتضييعه في الزنا في
المناسبة لهذا الحكم فضلا عن كونها ابلغ منه والشهوة اكمل في الزنا منها ايضا
لانها اي الشهوة فيه من الجانبين الفاعل والمفعول بها لميلان طبعهما اليه بخلاف
اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط اذ المفعول فيه يمتنع عنها بطبعه
على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى
الزاجر احوج فلا يتعدى حكمه اليها دلالة وهذا القول اوجه من قولهما كما هو ظاهر
مما ذكرنا والترجيح الذي ذكراه بزيادة قوة الحرمة في اللواطة على الحرمة في الزنا
ساقط بالنسبة الى ايجاب الحد الا ترى ان حرمة الدم والبول فوق الخمر في الحرمة
من حيث ان حرمتها لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب

الحد بشربهما كما يجب بشرب الخمر وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل اي قول
ابي يوسف ومحمد بايجاب القتل بالقتل بالمثقل الذي لا يحتمله البنية كالحجر
العظيمة والخشبة الجسيمة عمدا عدوانا بدلالة وجوبه بالقتل بما يفرق
الاجزا من سيف او غيره اوجه من قول ابي حنيفة بعدم ايجابه بالمثقل لعلوية
تخلفه اي القتل بما يفرق الاجزا بالقتل العمد العدوان لا لمجرد اتلاف
البنية بما يفرق اجزاها لان الالة لا مدخل لها في الموجبية ومن ثمة قلنا
تجب الكفارة بتعمد الصايم في رمضان الاكل او الشرب لما يصلح غذا او دوا
بدلالة نص الوقاع ولم تقف عند كون الة الافساد والهتك في موجبها في
النص الوقاع ويتحقق القتل العمد العدوان بما لا تحتمله البنية من المثقل كما
يتحقق بما يفرق اجزاها بل ربما كان ابلغ بالمثقل لانه يزهق الروح بنفسه والجارح
بواسطة السراية فادعا قصوره اي القتل بالمثقل في العمدية كما ذكره المشايخ
في وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى مرجوح كما هو غير خاف عن اللبيب المنصف
في القول قولهما وبه قالت الائمة الثلاثة هذا ولقايل ان يقول بان من الدلالة
تساقطيا تنازعت ارا الائمة المجتهدين واختلفت فيها افهام العلما المبرزين
مع ان الدلالة ما يفهم من اللفظ بمجرد فهم اللغة من غير احتياج الى راي واجتهاد
مشكل لظهور عدم صدق هذا عليه فان هذا يوجب توارد الافهام عليه
من غير خفا ولا اختلاف كما في القسم القطعي فالظاهر حينئذ اما حصرها فيه
او ذكر شي في بيانها يصح صدقها على هذا ايضا والله سبحانه اعلم والى مفهوم
مخالفة وهو دلالة اي اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت
ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة عند تعليق حكم بموصوف
بخصوص فهو دلالة اللفظ الموصوف بما ينقص شيوع معناه على نقيض حكمه
له عند انتفا ذلك الوصف بمخصص على بنا اسم الفاعل متعلق بموصوف
وهو صفة لمحذوف اي بوصف مخصص لا كشف اي لا بوصف كاشف عن
معنى الموصوف كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا ومن ثمة قال ثعلب لمحمد بن عبد الله بن طاهر لما ساله
ما الهلع قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا بين من تفسيره وهو الذي
اذا ناله شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنع الناس ومدح
وذم اي ولا بوصف مادح ولا ذام ولا مترحم على الموصوف ايضا نحو جاء
زيد العالم او الجاهل او الفقير اذا كان زيد متعينا قبل ذكرها ولا بوصف
مؤكد وهو ما موصوفه متضمن لمعناه كامس الدابر لا يعود فان هذه ليست
لنفي الحكم عما عدا موصوفاتها من ليس له احدها بل لقصد افادة ايضا فيها
بهذه المعاني من المدح والذم والترحم والتاكيد ومخرج الغالب كاللاتي
في حجوركم اي ولا بوصف خرج مخرج الغالب كوصف الربايب باللاتي

حجوركم في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وهي جمع ربيبة
بنت زوجة الرجل من اخر سميت به لانه يربها غالبا كما يرب ولده ثم اتسع فيه حتى سميت
به وان لم يربها وانما لحقته الهاء مع انه فعيل بمعنى مفعول لانه صار اسما فان في كونهن
في حجور ازواج الامهات هو الغالب من حالهن فوصفهن به لكونه الغالب فلا يدل
على نفي الحكم عند عدمه اى فلا يدل هذا الكلام المفيد لتحريمهن عليهم عند عدم
كونهن في حجورهم ولعل فايدة ذكره كما قال البيضاوي تقوية العلة وتكميلها والمعنى
ان الربايب اذا دخلتم بامهاتهن وهي في احتضانكم او بصدده قوى الشبهة بينها وبين
اولادكم فصارت احقا بان تجروها مجراهم ثم هذا على ما عليه الجمهور والا فقد روى عن
على رضي الله عنه جعله شرطا حتى ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه كما نقله ابن
عطية وغيره واسنده اليه ابن ابي حاتم ثم قال الامام ابن عبد السلام القاعدة تقتضي
العكس وهو انه اذا اخرج مخرج الغالب يكون له مفهوم لا اذا لم يكن غالبا لان الغالب
على الحقيقة تدل العادة على ثبوته لها فالمتكلم يكتفي به لا لتز على ثبوته لها عن ذكره
فاما ذكره ليدل على نفي الحكم عما عداه لانحصار غرضه فيه فاذا لم يكن عادة فغرض المتكلم
بتلك الصفة افهام السامع ثبوتها للحقيقة واجاب بان القول بالمفهوم لخلو القيد
عن الفايدة لولاه وهو اذا كان الغالب يفهم من النطق باللفظ اولا لغلبته فذكره
بعده يكون تاكيد الثبوت الحكم للمتصف به وهذه فايدة امكن اعتبار القيد فيها
فلا حاجة الى المفهوم بخلاف غير الغالب واجاب القرافي بان الغالب ملازم للحقيقة
في الذهن فذكره معها عند الحكم عليها لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به بخلاف غيره
فاندفع قول امام الحرمين الذي اراه ان ذلك لا يسقط التعلق بالمفهوم لكن ظهوره
اضعف من ظهور غيره وجواب سوال عن الموصوف اى ولا بوصف في جواب سوال
عن موصوف به كما لو قيل للنبي صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السايمة زكاة فقال
في الغنم السايمة زكاة فان تقييد ايجاب الزكاة فيها بالسايمة هنا لبيان الجواب في محل
السوال فلا يدل على عدم الوجوب في غيرها وبيان الحكم لمن هو له اى ولا بوصف خرج مخرج
بيان الحكم لمن يكون الغرض بيان الحكم له كما لو كان لزيد غنم سايمة لا غير فقال النبي صلى
الله عليه وسلم في الغنم السايمة الزكاة فان تقييد ايجاب الزكاة فيها بالسايمة لبيان
حكمها بهذا الوصف دون غيره لمن هي له لتقدير جهل المخاطب حكمه اى لتقدير المتكلم جهل
المخاطب بحكم الموصوف به حال كونه موصوفا به فضلا عما اذا كان عالما بجهل المخاطب به او ان
المتكلم ولتقدير ظن المتكلم علم المخاطب بحال المسكوت عنه كظنه ان المخاطب عالم بانه
لا زكاة في المعلوفة في المثال المذكور او جهله اى او لتقدير جهل المتكلم بحال المسكوت
كالمعلوفة فيما مثلنا اذا كان قايله غير الشارع اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى
يمتنع هذا فيه وخوف يذكره منع حاله اى ولا بوصف يكون السبب في ذكر المتكلم خوفا بمنع
ذكره حال المسكوت في ذلك الحكم مع موافقته للمنطوق فيه كقول قريب الاسلام لعبده
بحضور المسلمين تصدق بهذا على الفقرا المسلمين ومراده وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم

بالنفاق او غير ذلك اى ما ذكر مما يكون فايدة ذكره غير نفي الحكم عن المسكوت عنه في ذلك الكلام
لان حجية المفهوم مشروطة بانتفا ظهور ما عدا نفي الحكم عن المسكوت من الفوايد فاذا
ظهرت فايدة غيره لم يوجد شرطها اى الحجية ثم مثل لما يتحقق فيه المفهوم لعرض تحقق
شرطه بقوله كفي السايمة الزكاة الوصف بالسوم نفيه اى الحكم الذي هو الزكاة
عن المعلوفة بفتح العين المهملة اى المعلوفة ثم كون هذا مثالا لمفهوم الصفة
يحكى عن جمهور الشافعية وذكر تاج الدين السبكي ان الاظهر انه لا مفهوم له لاختلال
الكلام بدونه كاللقب والاول اوجه لدلالته على السوم الزايد على الذات مع ان
الموصوف ملاحظ الارادة تقديرا وللمقدر حكم المذكور ثم الظاهر انه ان وجدت
قرينة على كونه امرا خاصا كالغنم تعين وجا فيه من الخلاف ما فيه اذا كان مذكورا
وهو ان محققي الشافعية منهم الامام الرازي على انه يفيد نفي الزكاة عن المعلوفة من
جميع الاجناس لان الحكم متى علق بصفة نزلت منزلة العلة والحكم يتبع علته في طرفي
الوجود والعدم وان لم يوجد قرينة على كونه امرا خاصا كان الظاهر القصد الى جميع
الاجناس كالانعام لصلاحيته القصد وفقد المانع منه ووجود مانع من غيره اذ ليس
كون جنس معين مرادا دون الاخر باولى من العكس وحينيذ يفيد نفي الحكم عن المعلوفة
من سايرها والشرط اى ومفهوم الشرط وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم متعلق على
شرط لمذكور على نقيضه في المسكوت عند عدم الشرط كقوله تعالى وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن فلا نفقة للباين غيرها اى غير الحامل من المبانات كما هو
مفهوم الشرط لهذه الاية لانه نقيض الحكم الذي هو وجوب النفقة المعلق على شرط
وهو كون المبانة ذات حمل لمذكور وهو ذات الحمل في المسكوت وهو المبانة عند
عدم الشرط المذكور وانما لم يقل لمطلقة غيرها للاجماع على ان للمطلقة الرجعية
النفقة في العدة حاملا كانت او لا والغاية اى ومفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ
المفيد لحكم عند مده اى الحكم اليها اى الغاية على نقيض الحكم بعدها كقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتحل للاول اذا نكحت غيره كما هو مفهوم
الغاية لهذه الاية لانها بعد خروجها من عدة الثاني بعد الغاية والحل نقيض الحكم
الممدود اليها هذا اما عليه جمهورهم وذهب القاضي ابو بكر الى ان دلالتها على نفي
الحكم عما بعدها منطوق لاتفاقهم على انها ليست كلاما مستقلا فقوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره لا بد فيه من اضمار لضرورة تتميم الكلام فهو اما ضد ما قبله او غيره والثاني
باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الاول فيقدر حتى تنكح فتحل قال والاضمار
بمنزلة الملفوظ لانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان واجيب بمنع وضع اللغة
له لكن ويمكن حمله على ما سنذكره عن صاحب البديع ان شا الله تعالى والعدد اى
ومفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييده اى الحكم به اى بالعدد
على نقيض الحكم فيما عدا العدد كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل على
نفي وجوب الزايد على الثمانين لانه نقيض وجوب الجلد المقيد بالعدد فيما عداه

ثم يظهر بالتامل ان المشروط والمحدود والمعدود موصوفة في المعنى بمضمون الشرط
والحد والعدد فرجع الكل الماضي ذكره مما عدا الصفة الى الصفة معنى لانه ليس
المراد بالصفة النعت بل المعترض لقيد في الذات نعتا كان او غيره بل قال امام
الحرمين في البرهان حصر الشافعي رحمه الله مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص
التخصيص بالصفة والعدد والحد اى الغاية والتخصيص بالزمان والمكان
ثم قال لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان منقدحا فان المحدود والمعدود
موصوفان بعددهما وحدهما والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار
فيهما قلت الا انه وان رجع الجميع اليها لم يعط ساير احكامها فقد قالوا قال بمفهوم
الصفة الشافعي واحمد والاشعري وابو عبيد من اللغويين وكثير من الفقها
والمتكلمين وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به
كابن سريج وابي الحسين البصري وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط
وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار وقالوا اقوى الاقسام مفهوم الغاية ثم
مفهوم الشرط ثم مفهوم الصفة وعبارة جمع الجوامع فالصفة المناسبة فمطلق
الصفة غير العدد فالعدد وقالوا فثمرة الخلاف تظهر في الترجيح عند التعارض
فيقدم الاقوى فالاقوى والاتفاق بين القايلين به على انه ظني الا ان بين اقسامه
تفاوتا في الظن كما ذكرنا ومفهوم اللقب تعليق بجامد اذ دلالة تعليق حكم باسم
جامد على نفي الحكم عن غيره كفي الغنم زكاة فانه يدل بهذا الطريق على الزكاة عن
غير الغنم والفرق من اهل المذاهب على نفيه اى نفي القول به سوى شذوذ ما
سنذكر والحنفية يتقونه اى اعتبار مفهوم المخالفة باقسامه في كل الشارع فقط
فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي حاشية الهداية عن شمس الايمة الكردري ان تخصيص
الشي بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في حكايات الشارع فاما في متفاهم الناس
وعرفهم وفي المعاملات والعقليات يدل انتهى وتناوله المتاخرون وبترای ان عليه
ما في خزاية الاكمل والخانية لو قال ما لك على اكثر من ماية درهم كان اقرارا بالماية ولا
يشكل عليه عدم لزوم شي في ما لك على اكثر من ماية درهم ولا اقل كما لا يخفى على المتامل
وينبغي ان يراد بالحنفية معظمهم فقد ذكر في الميزان ان يقول الشافعي قال بعض
اصحابنا كالكرخي وغيره وهذا وان كان معارضا بما في اصول الفقه للشيخ ابي بكر الرازي
ومذهب اصحابنا ان المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على ان حكم
ما عداه بخلافه سوا كان ذا وصفين فخص احدهما بالذكر او ذا اوصاف كثيرة فخص
بعضها به ثم علق به الحكم وكذا كان يقول شيخنا ابو الحسن ويعزى ذلك الى اصحابنا
ثم يقدم بالنسبة الى الكرخي على ما في الميزان عنه لانه اعرف بمذهب شيخه من غيره
ممن تاخر عنه مقدم عليه بالنسبة الى غير الكرخي وفي البدايع مشيرا الى ما اخرج السنة
عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تامرنا ان نلبس من الثياب في الاحرام قال لا
تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمايم الحديث فان قيل في هذا الحديث ضرب

اشكال

اشكال لان فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عما يلبس المحرم فاجاب عن شي اخر
لم يسال عنه وهذا حيد عن الجواب او يوجب ان يكون اثبات الحكم في مذكوره بلا
على ان الحكم في غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب ثم ذكر اجوبة منها انه لما خص
المحيط علم ان الحكم في غيره بخلافه والتنصيص على حكم في مذكور انما يدل على
تخصيص الحكم به اذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فاما اذا كان فانه يدل عليه صيانة
لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن الجواب عن غير السوال على ان التخصيص انما
لا يدل على التخصيص عندنا في غير الامر والنهي فاما في الامر والنهي فيدل عليه انتهى
فافاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد
بمفهوم المخالفة انهم لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في الفصال
في هذا المجال ثم لما كانوا امنوا افقين على غالب احكام الامثلة السابقة وكان
ذلك موهما لكونهم قايلين بمفهوم المخالفة فيها حتى وقع لصاحب المطلب يعزى
الى ابي حنيفة القول بمفهوم الصفة لاسقاطه الزكاة في المعلوفة اشار الى
المستند في هذه الاحكام مع استطراد بيان انهم لم يقولوا في المثال لمفهوم الشرط
بحكم مفهوم المخالفة فيه فقال ويضيفون حكم الاولين اى مفهوم الصفة ومفهوم
الشرط الى الاصل اى ما هو الحكم فيهما قبل ذلك ولا يجعلونه الا الدليل يقتضي
مخالفته والاخيرين اى مفهوم الغاية ومفهوم العدد الى الاصل الذي قرره
السمع فيقولون لا تجب الزكاة في المعلوفة لانها لم تكن فيها اى في السايمة
ولا في المعلوفة ثم الشارع اوجبها في السايمة كما نطق به كتاب ابي بكر رضي
الله عنه المسند في صحيح البخاري فقال وفي الغنم في سايمتها اذا كانت اربعين
الى عشرين ومايه شاة وسكت عن المعلوفة فبقي حكمها على ما كان لفقد ما
يوجب خلافه واما ما قيل من ان النفي عن المعلوفة بقوله صلى الله عليه وسلم
ليس في الحوامل والعوامل والبقرة المثيرة صدقة ففي كونه نصا في المطلوب
بعد ثبوته نظر ويمنعون نفي النفقة للبانة التي ليست بحامل فيقولون
تجب النفقة والسكنى للبانة حاملا كانت او حايلا وان كان الاصل عدم وجوبها
عليه قبل النكاح للدليل المقتضي لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر في موضعه
ويقولون تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعي اذا
خرجت من عدته استصحابا للاصل الكاين قبل هذا كله فيها الذي اقره السمع
بعمومات متناولة لها كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبعدم حل ضرب القاذف
بسبب القذف ما يزيد على الثمانين استصحابا للاصل الكاين قبل ارتكاب
هذا السبب الذي اقره السمع بالعمومات المفيدة للمنع من الضرر والاذى
المتناولة له وقد ظهر من هذا افادة وصف الاصل في هذين بهذا الوصف
هذا وذكر صاحب البديع وغيره ان مفهوم الغاية عندنا من قبيل الاشارة
لان غاية الشي انتهاله وهو انما يكون بمقابله فلفظ الغاية افاد انتها الحكم

المقيد به ولزم منه عدم الحكم فيما بعدها بهذا الطريق وهو غير مقصود من سوق
الكلام وعلى هذا فلا يعد مفهوم الغاية من مفهوم المخالفة والحق بعض
مشايخنا اى الحنفية بالمفهوم المخالف في النفي دلالة الاستثناء فقالوا
ليس فيه دلالة على ثبوت ضد الحكم الصدر لما بعد الا والحصر اى ودلالة
الحصر على نفي الحكم من غير ما ذكر في مثل ما في الصحيحين من قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات والعالم زيد غير مراد بتعريف العالم
عهد ومن المصرحين بالاول صدر الشريعة وبالثاني صاحب البديع واما
غير الحنفية فعدوهما من قبيل مفهوم المخالفة والمختار عند المصنف ما
افاده بقوله وهما اى كل منهما عندنا عبارة ومنطوقا لا في حصر اللام والتقديم
كالعالم زيد وصديقي بكر فان دلالته على النفي عن الغير ليس بهذا الطريق
فاما لا او اثبت اى فاما افادة النفي عن الغير بطريق المنطوق من الحصر
بانما وما او لا او لم والا ظاهر غايته قد يكون حقيقة وقد يكون ادعاء
وسيعرف هذا وكذا ما قبله في مواضعه وقد نفوا اى الحنفية اليمين عن
المدعي بحديث البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه المخرج في الصحيحين
بواسطة العموم في قوله واليمين على المدعى عليه فانه يفيد حصر اليمين في جنس
المدعى عليه فلم يبق يمين عليه اى على المدعي ضرورة الحصر المذكور وهذا يفيد انهم
قايلون بان الحصر يدل على النفي عن الغير قال المصنف وحاصل هذا تضعيف
نسبة نفي دلالة الحصر على النفي الى الحنفية لان كلامهم متفرع باعتباره وقيل
العدد اتفاق اى اعتبار مفهومه متفق عليه بين القايلين بمفهوم المخالفة
كما هو ظاهر وبين اصحابنا لقول الهداية في دفع قول الشافعي لا يجب الجزا
على المحرم بقتل ما لا يوكل لحمه من الصيد كالسباع لانها جبلت على الاذى فدخلت
في الفواسق المستثناة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ بجلده
او ليصاد به او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد
المذكور في حديث الصحيحين خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب
والفارة والكلب العقور والغراب والحداة فان جواز قتل غيرها الحاقا بها ينفي
فايدة تخصيصها بحد دون غيره من الاعداد المحيطة بالملحق وغيره او ذكر باسم عام
مثل يقتل كل عاد منتهب والحق ان نفي الزايد اى نفي حل قتل ما سوى هذه الخمس
مما هو من جملة الصيد البري ابتدا عندنا اذا قلنا به انما هو بالاصل الذي
افاده السمع من عدم حل ذلك بالتلبس بالاحرام حيث قال تعالى وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما لا بالمفهوم المخالف للعدد المذكور فلا حل قتل الذيب لانه ليس
من الصيد في ظاهر الرواية ولا حل قتل الحية وساير الهوام والحشرات لانها مبقاه
على الحل الاصلي لعدم النهي عن قتلها للمحرم وازداد حل قتل بعضها تاكيدا بالنص
عليه بخصوصه وهو الذيب والحية وليس الشان الا في الزيادة على ما استثنى

حل قتله مما عرض له التحريم بالاحرام وقوله اى صاحب الهداية المذكور يكفي
الزاما للشافعي لانه يعتقده يعني انك تقول بحجية هذا المفهوم فالحاقك
غير الخمسة بها يكون ابطالا له وانما قلنا على ما قلنا لان الشافعي يفصل
عنه فانه قايل بتقديم القياس على المفهوم لكنهم اى الحنفية قد زادوا على
الخمس فاجازوا للمحرم قتل الذيب فابطلوا العدد فان قيل ذلك لدليل اوجب
نفي النفي عن المسكوت قلنا وكذا يقول الشافعي في السبع كذا ذكر المصنف قلت
الا ان جواز قتل الذيب ابتدا قول الكرخي ومن وافقه كصاحب الهداية ورضي
الدين صاحب المحيط والا ففي شرح الاثار للطحاوي فان قال قايل فلم لا تبيحون
قتل الذيب قيل له لان النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس من الدواب يقتلن في
الحرم والاحرام فذكر الخمس ما هن فذكره الخمس يدل على ان غير الخمس حكمه
غير حكمهن والا لم يكن لذكر الخمس معنى انتهى ثم انما يتم التعقب بجواز قتله
ابتدا على القول به اذا كان صيدا كما هو رواية عن ابي يوسف لا اذا لم يكن
صيدا كما هو ظاهر الرواية وقدمناه وكلاهما في الخانية وفي البدايع الاسد
والذيب والنمر والفهد يحل قتلها ولا شي فيها وان لم تصل لان علة اباحة قتل تلك
الاشيا هي الابتدا بالاذى والعدو على الناس غالبا وهذا المعنى موجود في هذه بل
اشد فكان ورود النص في تلك ورودا في هذه الا ان هذا مخالف لعامة الكتب
فان المسطور فيها انه يقتل ساير السباع اذا صالت عليه ولا جزا عليه حينيذ
خلافا لزفر لا اذا لم تصل حتى لو قتلها حينيذ كان عليه الجزا اللهم الا الاسد
على ما هو رواية عن ابي يوسف على ما في الخانية ثم الحاصل للقايل ان يقول
لا يلزم من قول الهداية المذكور القول بمفهوم المخالفة اما على انه لا يحل قتل
ما سوى الخمس من الصيد البري فلجواز ان يكون ذلك بالاصل وقول الهداية
على سبيل الالزام للشافعي بنا على رايه واما على انه يحل قتل الذيب او السبع
ابتدا بلا جزا ولا يحل قتل ما سواهما من الصيود البرية سباعا كانت او غيرها
لمشاركتهم الشافعي في اللازم الذي هو ابطال العدد فما هو جوابهم عنه فهو جوابه
واما على انه يحل قتل ما سواهن من السباع المذكورة ابتدا بلا جزا كما في البدايع
فاظهر لعدم تاتي الدفع المذكور حينيذ لاتحاد المذهبين هذا وقد قال الشيخ
ابو بكر الرازي وقد كنت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بعدد
يدل على ان ما عداه بخلافه كقوله صلى الله عليه وسلم خمس يقتلهن المحرم
في الحل والحرم انه دليل انه لا يقتل ما عداهن وكقوله صلى الله عليه وسلم احلت
لي ميتتان ودمان يدل على ان غيرهما من الميتة والدم غير مباح ولحسب محمد بن
شجاع قد احتج بمثل هذا ولست اعرف جواب المتقدمين في ذلك انتهى قلت
وغير خاف ان ما ذكره الطحاوي في شرح الاثار ظاهر في هذا ايضا وهو من المتقدمين
ثم ليس ببعيد ان يكون صاحب الهداية وافق هولا المشايخ على هذا وايضا

الحاق كل منه قتل الذيب بالجنس ومن صلب البداية قتل السباع بها بطريق الدلالة فلظن
انه لا يبطل العدد لكون الثابت دلالة ثابتا بالنص ويعرف ان هذا لا ينفي انما بطل خصوص
الخمس ويجي فيه ما تقدم من انه لو اراده لذكر عددا محيطا به معها او اسما عاما يتناول
الكل ثم قد ظهر عدم اتفاق مشايخنا على اعتبار مفهوم العدد وقد انكره ايضا جماعة ممن
قال بمفهوم المخالفة في الجملة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والبيضاوي فلا تتم
حكاية الاتفاق من اصحابنا ومن الشافعية على اعتباره والله سبحانه اعلم قالوا اى
القايلون بمفهوم الصفة صح عن ابي عبيد بلفظ المصغر بلا ها في اخره القاسم بن سلام
الكوفي كما ذكر الاكثر او عن ابي عبيدة بلفظ المصغر بها في اخره معمر بن المثنى كما في برهان
امام الحرمين فهمه اى مفهوم الصفة من لي الواجد ومطل الغني اى من الحديث
الحسن الذي اخرجه احمد واسحاق والطبراني لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ولية
بفتح اللام مطله وهو مدافعته والتعليل في ادا الحق الذي عليه وحل عرضه
ان يقول مطلني وعقوبته الحبس ذكره البخاري عن سفيان الثوري وذكر احمد
واسحاق عنه حل عرضه ان يشكوه فقال يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل
عرضه وعقوبته ومن الحديث الصحيح الذي اخرجه البخاري وغيره مطل الغني ظلم
فقال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وكذا عن الشافعي فهم مفهوم الصفة
من المقيد بها نقله عنه خلق كثيرون من اصحابه وهما اى الشافعي وابو عبيدة
عالمان باللغة والظاهر انهما فهما ذلك لغة لان اهلها لا يفهمون من مجرد اللفظ
الا ما يدل عليه لغة لا اجتهادا وان كان احتمالا جايزا لان اللغة انما تثبت بقول
ايمتها معناه كذا وهذا النحو من قايم عليه غير قادح في افادته ظن ذلك ثم في هذا
اشارة الى قول الاكثر دليل اثبات المفهوم اللغة لا العرف العام كما قال الامام
الرازي ولا الشرع كما قال بعضهم وعورض قولهما بقول الاخفش ومحمد بن
الحسن المفيدان المقيد بالصفة لا يدل التقييد بها على نفي حكمه عما عداه وهما
امامان في العربية اما محمد فناهيك به وقد روى الخطيب البغدادي باسناده عنه
قال ترك ابي ثلاثين الف درهم فانفقت خمسة عشر الفا على النحو والشعر وخمسة
عشر الفا على الحديث والفقه ثم انه الجدير بما قيل

وان صخرا لتأتم الهداة به * كانه علم في راسه نار

واما الاخفش فانه وان لم يذكروا اى الاخافش الثلاثة المشهورين هو ابو الخطاب
عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه وابو الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه
وابو الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد فلا ضير لان كلا امام في هذا
الشان فلا ينهض الاحتجاج بقول ذينك الامامين مع معارضة قول ذين الامامين
له في ذلك ولو ادعي السليقة في الشافعي فالشيباني مع تقدم زمانه او العلم
وصحة النقل بالاتباع فكذا اى فان زعم زاعم ترجح القول بمفهوم الصفة على القول
بنفيه لان الامام الشافعي القايل به ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غزير العلم

وانه صح عنه ذلك لكثرة اتباعه فهو معارض بان هذا كله ايضا في الامام محمد بن الحسن القايل
بنفيه مع علاوة في جهة محمد لها مدخل في ترجح جانبه على معارضه في مثل هذا وهو تقدم
زمانه على زمان الشافعي في الجملة وعلى ابي عبيد ايضا فان محمدا ولد سنة اثنين وثلاثين
ومائة وتوفي في سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وتوفي
سنة اربع ومائتين على الصحيح وتوفي ابو عبيد سنة اربع وعشرين ومائتين عن
سبع وستين سنة او ثلاث وسبعين اذ في متقدم الزمان من ادراك صحة اللسنة
ما ليس في متاخره ومن ثمة استغنى الصدر الاول عن تدوين علم العربية ووجدت
الحاجة اليه فيما يلي زمانهم او في اخره ثم ما زالت تشتد حتى صار من المهمات وما استفاض
من السبب في تدوين ابي الاسود الدئلي للنحو كما هو معروف في موضعه شاهد
صدق لذلك ثم كلاهما من تلمذ له واحد عنه وخصوصا الشافعي حتى ذكر اصحابه
وغيرهم عنه انه قال حملت عن محمد بن الحسن وقر بختي كتبا واسند الخطيب
البغدادي عنه قال ما رايت سمينا اخف روحا من محمد بن الحسن وما رايت افصح
منه كنت اذا رايته يقرأ كان القران نزل بلغته وقال ابو اسحاق في الطبقات
وروى الربيع قال كتب الشافعي الى محمد وقد طلب منه كتبا ينسخها فاخرها عنه

قل لمن لم تر عين من راه مثله * ومن كان من راه قد راى من قبله
العلم ينهى اهله ان يمنعوه اهله * لعله يبذله لاهله لعله

وعن ابي عبيد ما رايت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن الى غير ذلك فلا اقل ان من
لا يترجح احد القولين على الاخر بواسطة قايله فان قيل المثبت اولى بالقبول
من النافي عند التعارض لان النافي انما ينفي لعدم الوجدان وهو لا يدل على عدم
الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وهو يدل على الوجود قطعا فيترجح القول
به على القول بنفيه قلنا ذلك اى كون المثبت اولى بالقبول من النافي عند التعارض
انما هو في نقل الحكم عن الشارع ونفيه اما ههنا اى نقل الحكم اللغوي عن اهل اللغة
فلا اولوية للمثبت على النافي ويظهر وجهه قريبا وننبه عليه قالوا اى المثبتون
مطلقا لو لم يدل تخصيص المقيد بوصف او شرط او غاية او غيرها على نفي الحكم
عن المسكوت خلا التخصيص بذلك عن فايدة لان الغرض عدم فايدة غيره
واللازم منتف لغرض بلاغة الكلام المشتمل عليه وخصوصا ان كان كلام الله او
رسوله فالملزوم مثله اجيب بمنع انحصار الفايدة فيه اى فايدة التخصيص بالذكر
في نفي الحكم عن المسكوت اذ كل من تقوية الدلالة على المذكور ليلا يتوهم
خروجه تخصيصا ومن نيل ثواب الاجتهاد بالقياس فايدة ثابتة في كل صورة
لكن في هذا الكلام سيتعرض له المصنف ونذكر ما يظهر فيه وبانه اى واجيب
ايضا بان القول بالمفهوم اثبات اللغة اى وضع التخصيص بالوصف او
غيره لنفي الحكم عن المسكوت بانه اى التخصيص بالوصف او غيره حينئذ
اى حين جعل موضوعا لنفي الحكم عن المسكوت مفيد وهو اى اثبات اللغة

باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الغاية وانما يثبت بالنقل او باستنباط العقل
منه وهذا ليس كذلك فوضع بالرفع تفسير لتفسيره اثبات اللغة والباقي بانه للسببية
متعلق به وتحقيق الاستدلال المذكور بدفعه اى هذا الجواب وهو اى تحقيقه
ان الاستقرا اى التتبع لكلام اهل اللغة دل على انه ما من التخصيص بالوصف او
غيره لغاية معتبرة للعقلا فان ظلت الغاية امرا غير النفى عن المسكوت
فهى اى فالغاية المظنونة هى الموضوع لها التخصيص والا اى وان لم يظن فى التخصيص
فائدة غير النفى عن المسكوت حمل التخصيص عليه اى على نفى الحكم عن المسكوت ولا
يخفى ان مفيده مفيد انه اذا لم يظهر للسامع فائدة فالفائدة المرادة نفى الحكم عن
المسكوت نقل اللفظ اى اللفظ المنقول عن الواضع او عن اهل اللغة ان التخصيص
بالوصف او غيره وضع لذلك ولا معنى له لانتفاء النقل لان الحاصل انه وضع التخصيص
بالوصف او غيره دالا على النفى عن المسكوت اذا لم يظهر خلافه وعدم الظهور يختلف
بالنسبة الى الافهام فلا يظهر فائدة اخرى لشخص وتظهر لاخر فكان التخصيص حينئذ
وضعا للافادة مورثا للجهل بالموضوع له وهو باطل فكذا الملزوم والاستقرا
انما يفيد وجود الاستعمال اى استعمال المخصص بالوصف او غيره فى معناه
وحكمه منفيا حكمه عن غيره من المسكوتات ثم غاية ما يعلم عنده اى عند وجود
الاستعمال انتفا الحكم عن المسكوت والكلام بعد ذلك اى ولا كلام فى وجود
الانتفا عن المسكوت فى الجملة وانما النزاع بعد وجوده فى تلك المواد فى انه اى
انتفا الحكم عن المسكوت مدلول اللفظ والاصل او علم الواقع اى العلم به من
خارج ولا شك انه لا يفيد ذلك اى كونه مدلول اللفظ الاستقرا ولهذا
اى ولاجل انه لا يفيد كونه مدلول اللفظ الاستقرا نفاه من ذكرنا من اهل
اللغة مع ان الاستعمالات والمرادات لم يخف عنهم فاذ ما كان مفيده الاستقرا
لا يختص بمعرفته بعض دون بعض من ائمة ذلك بل يشتركون فى معرفته وهذا
اى وانما لم يفده مدلول اللفظ الاستقرا لان اكثر ما انتفى فيه الحكم عن المسكوت
يوافق الاصل المقرر له قبل ظهور تعلق ذلك الحكم بذلك المخصص والاستقرا
يفيده اى استقرا المثل يفيد موافقة الاصل منها ما استدلوا به من مطل
الغنى ظلم ولى الواجد يحل عرضه وعقوبته فان عدم الظلم وحل العرض والعقوبة
هو الاصل وهو الثابت عند عدم الغنى فلا يمكن منه اثباته اى اثبات انتفا الحكم
عن المسكوت باللفظ لانه اذا قال دل اللفظ على الانتفا يقال له لم لا لدلالة الاصل
عليه اذ كان الاصل العدم وفيه اى وفى اثباته باللفظ النزاع واذ قد ظهر ان
الدليل للانتفا عن المسكوت الفهم له وفى مفيده اى الفهم احتمال لما ذكرنا
من احتمال كونه اللفظ او النظر الى الاصل او علم الواقع اتحاد حال الاثبات والنفى
فيجب ان لا يثبت ذلك ولا ينفى الا بنقل اللغة بطريقهما فيه فان اجيب عن المنع
اى عن الجواب القائل بمنع انحصار الفائدة فى النفى عن الغير كما قررناه بتسليم

المنع ثم القول بانه وضع التخصيص للفائدة وضع المشترك المعنوى بين افراده وهو
ان يكون موضوعا لافادة ما يخرج به عن كونه لغوا وكل فائدة فرد منه اى من هذا
المعنى الكلى يتعين فى المورد ان تكون هى المرادة بالقرينة المعينة لها فى المورد
وهى اى القرينة المعينة للفائدة التى هى النفى عن المسكوت عند عدم قرينة
غير النفى عن المسكوت لزوم عدم الفائدة ان لم يكن النفى عن المسكوت هو الفائدة
حينئذ من ذلك يجب النفى عن المسكوت حينئذ مدلولا لفظيا لان المتواطى
يدل على كل فرد باللفظ عند قيام الدليل على ان ذلك الفرد هو المراد قلنا لا دلالة
للاعم على الاخص بخصوصه بشى من الدلالات الثلاث فليس النفى عن المسكوت
مدلولا لفظيا بل الدلالة للقرينة المعينة له قلت لكن على هذا ان يقال
ان تم هذا فانما يتم على المنطقيين لا على الاصوليين فان المعنى المجازى مدلول
اللفظ ولا ينزل ارادة فرد معين لمعنى كلى بقرينة معينة له باللفظ المورى
له عن ارادة مجازى للفظ بقرينة صارفة عن معناه الحقيقى اليه فى كونه مدلولا
لفظيا فالاولى الاقتصار على نفى انتفا القرينة على غير النفى عن المسكوت ثم
الثابت عدم العلم بقرينة الغير اى غير نفى الحكم عن المسكوت لا عدمها اى قرينة
غير نفى الحكم عن المسكوت وعدم العلم بالقرينة لا يوجب عدم القرينة اذ من
الجائز وجودها وانما لم يقع العلم بها لفقد شرط او وجود مانع فيكون المتواطى
مجملا فى المسكوت وغيره لخفا المراد به فيتوقف كونه لنفى الحكم عن المسكوت
على المعين له لا موجبا فيه اى فى المسكوت مثل الرجل بلا قرينة فى زيد فان
رجلا مجمل فى زيد وغيره مما يصح اطلاقه عليه يتوقف كونه المراد به عند اطلاقه
على قرينة تعينه ولا يوجب بخصوصه مجرد اطلاقه لكونه فردا من افراد
معناه فان قيل لا نسلم كون الثابت عدم العلم بقرينة غير النفى عن المسكوت
لا عدم القرينة بل عدم الاطلاع على قرينة ما سواه ظاهر فى عدمها اى
قرينة غير النفى عن المسكوت بل بعد فحص العالم عن القرينة كما هو الفرض قلنا ظهور عدمها
ممنوع والا اى ولو لم يكن الظهور ممنوعا لم يتوقف فى حكم وقد ثبت عن الائمة اى
لكن ثبت التوقف عن المجتهدين فى احكام كثيرة فالظاهر عدم ظهورها قلت لكن على
هذا ان يقال لا نسلم لزوم عدم التوقف فى حكم اصلا لظهور قرينة ما سوى النفى
عن المسكوت وانما هو لازم للظهور مع انتفا المعارض المساوى والراجح وليس هذا
بالمدعى وانما المدعى مجرد الظهور فان قيل التوقف نادر فيلزم ثبوت الظهور
قلنا مواضع الخلاف كثيرة تفيد عدم الوجود بالفحص العالم اى بفحص المخطى
فى ذلك الخلاف مع انه عالم مجتهد والا لم يخالف فانتفى الظهور قلت الا انه يطرق
هذا ايضا ان الخلاف من المخطى الفاحص ليس بلازم ان يكون عن عدم الوجود بعد
الفحص لجواز ان يكون ظفر بالقرينة وانما عدل عن مقتضى ذلك لعارض هو عنده
ارجح منه وان كان فى الواقع ليس كما عنده وهذا كثير بالنسبة الى منطوقات

الدلايل فضلا عن مفاهيمها المحتملة ولو سلم ان فحص العالم مع عدم الوجدان ظاهر
فى انتفا فايدة غير النفى عن المسكوت حتى يلزم النفى عن المسكوت فى غير الشارع
اقتصر اى وجب ان يقتصر الحكم عن المسكوت عند عدم الظهور على كلام غير الشارع
فقلنا به اى بالاقتصار فى غيره اى غير الشارع من المتكلمين للزوم الانتفا اى
انتفا الفايدة لولاه اى انتفاء الحكم عن المسكوت اما الشارع فالقطع بقصدها
اى الفايدة منه اى من الشارع فى تخصيصه يجب تقديرها اى الفايدة فاذا لم
يظهر كونها غير النفى عن المسكوت لا يلزم كونها اياه لجواز كونها غيره مما لم يظهر والعلم
واقع بسعة اعتبارات الشرع بما يقصر عن دركه العقل فلا يلزم الانتفا اى انتفا
الفايدة لولا الانتفا اى انتفا الحكم عن المسكوت فاثباته اى نفى الحكم عن المسكوت
هو الفايدة المرادة حينئذ اقدام على تشريع حكم بلا ملجئ اى موجب له لان الموجب
كان لزوم انتفا الفايدة من تخصيصه لولا انتفا الحكم عن المسكوت وهذا الموجب
منتف هنا لانا نحكم بارادة فايدة غير انا لا نعلمها او لم يدل على تعيينها دليل
كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى فان قيل نفى الحكم عن المسكوت ظنى فيكفى
فى ظنه ظن ان لا فايدة فى التخصيص سواه قلنا كونه ظنيا مسلم لكن ظنه ظن
الفرد المعين من افراد المتواطى من بين سايرها وذلك عند انتفا معينه
ممنوع اذ لا موجب له حينئذ وهذا الظن فى كلام الشارع كذلك لان المعين
له كما قال وعلمت انه اى المعين لنفى الحكم عن المسكوت لزوم انتفا الفايدة
على تقدير انتفايه وانتفاه اى وعلمت انتفاء لزوم انتفا الفايدة فى كلام الشارع
على تقدير ان لا يكون هو فايدة التخصيص لسعة اعتبارات الشارع بما يقصر
العقل عن دركها فلا يجديك مجرد ظن ان لا فايدة فى التخصيص سواه ثبوته
واندفع بما ذكرنا من ان مفيد كون الفايدة المرادة من التخصيص نفى
الحكم عن المسكوت هو اللفظ المنقول عن الواضع او اهل اللغة الى اخر ما تقدم
مشروحا ومن انه يجب القطع بقصد الفايدة فى التخصيص من كلام الشارع
واذا لم يظهر يجب تقديرها لاتساع دايرة اعتباراته فلا يلزم انتفاها فى كلامه
لولا ان تكون نفى الحكم عن المسكوت قولهم اى المثبتين للمفهوم ايضا تثبت
دلالة الايماء دفعا للاستبعاد كما تقدم تقريره فالمفهوم اى فلتثبت دلالة
اللفظ على مفهوم المخالفة لدفع عدم الفايدة على تقدير ان لا يكون هو الفايدة
فى التخصيص اولى لان الحذر من لزوم غير المفيد احذر من لزوم البعيد وفى
قوله ولو جعل هذا اثباتا لا ثبات الوضع بالفايدة اشار الى عدم افتراق
حال هذا فى الاندفاع بين ان يكون دليلا مستقلا على المطلوب كما مشى عليه
القاضى عضد الدين وبين ان يكون جوابا ثانيا للجواب القايل لا نسلم انه
اثبات الوضع بالفايدة بل بالاستقرا عن اعتراض النافين بان فى القول بمفهوم
المخالفة اثبات الوضع بالفايدة كما ذهب اليه غيره من شارحى مختصر ابن الحاجب

حتى

حتى يكون تقديره كما قال المحقق التفتازانى لا نسلم بطلان اثبات الوضع بالفايدة
والسند اذا جاز ذلك تفاديا عن لزوم المستبعد فاولى ان يجوز تفاديا عن لزوم
المستبعد فاولى ان يجوز تفاديا عن لزوم الممتنع مع ما ذلك من الايما الى ان اللغوم
فى ذلك طريقين ووجه الاندفاع ظاهر وهو انه لا يلزم من اثبات كون الوصف
المقترن بحكم الصالح لعليته دالا عليها دفعا لاستبعاد اقترانه به اذا لم يكن كذلك
دلالة اللفظ على ما لم يتم على تعيينه له معين مع افضا القول الى نسبة الواضع
الحكيم الى ايقاع السامعين فى الجهل وايضا عند انتفا الفايدة فى كلام الشارع
على تقدير انتفا المفهوم كما ذكرنا فلا يلزم من القول بدلالة الايما فى كلام الشارع
القول بمفهوم المخالفة فيه ايضا بطريق المساواة فضلا عن الاولوية واما
لاعتراض من النافين عليه اى على قول المثبتين لو لم يدل التخصيص بالوصف
على نفى الحكم عن المسكوت عند عدم ظهور غيره لخلا عن الفايدة بان تقوية دلالته
اى الموصوف على الثبوت فى الموصوف اى على ثبوت حكمه فى افراده المتصفة
بتلك الصفة حتى لا يتوهم تخصيصها منه بالاجتهاد فايدة ثابتة فى كل فرد من
افراد مفهوم الصفة ايضا فلا يتعين ان يكون فايدة ذكرها النفى عن المسكوت
وانما قلنا يفيد التقوية المذكورة لانه لو اتى بالعام دونها امكن تخصيصه بالاجتهاد
ففى الغنم زكاة يجوز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصا فاذا ذكر السايمة زال هذا
الوهم وكذا ثواب القياس اى ثواب الاجتهاد فى الحاق المسكوت بالمذكور
بمعنى جامع بينهما فايدة ثابتة فى كل فرد من افراد مفهوم الصفة ايضا فلا يتعين
ان يكون فايدة ذكرها النفى عن المسكوت فاذا لا يتحقق مفهوم الصفة لعدم
تحقق شرطه فدفع الاول وهو ان تقوية الدلالة على ثبوت الحكم فى كل فرد
من افراد الموصوف بتلك الصفة فايدة ثابتة فى كل فرد من افراد مفهومها بانه
اى جواز التخصيص فى الموصوف فرع عموم الموصوف فى نحو فى الغنم السايمة
زكاة ولا قايل به اى بعموم الموصوف فى مثل الغنم الموصوفة بالسايمة حتى تكون
الغنم متناولة للسايمة والمعلوفة وان كان الغنم بدون التقييد باحدهما عاما
متناولا لهما فيجب رده ولو ثبت العموم فى مادة كالصورة المذكورة مثلا فصار
المعنى فى الغنم سيما السايمة زكاة خرج عن النزاع لان النزاع فيما لا يقتضى
التخصيص فيه سوى مخالفة المسكوت للمذكور ودفع التخصيص فايدة سواها
والثانى اى ودفع ان ثواب الاجتهاد فى الحاق المسكوت بالمذكور بجامع بينهما
فايدة ثابتة فى كل صورة بانا شرطنا فى دلالته اى التخصيص على نفى الحكم
عن المسكوت عدم المساواة فى المناط والرجحان وسيدفع هذا اى عدم
مساوات المسكوت للمنطوق فى المعنى المقتضى لحكمه وعدم كونه اولى من
المنطوق به فاذا وجد احدهما خرج عن محل النزاع لانتفا شرطه حينئذ
وهو ان لا يظهر اولوية فى المسكوت ولا مساواة ونقضه اى دليل مثبته

لولم يدل التخصيص على نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا بمفهوم اللقب اى بانه يجي فيه
ايضا مثله بان يقال لولم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر
وليس بمعتبر الا عند شذوذ مدفوع بانه اى ذكر اللقب لينتظم الاصل فانه يختل
باسقاطه وعظم الاختلال اعظم فائدة فلم يصدق انه لولم يثبت المفهوم لم يكن
ذكره مفيدا وهو المقتضى لاثبات المفهوم فتنتفى دلالته على المفهوم وتعقب
الفاضل الكرمانى اياه بانه لو حذف فى السائمة من فى السائمة زكاة لاختل الكلام فلم
يبق الفرق فايما انتهى غير متجه لان المراد انه لا يختل الكلام فى مفهوم الصفة بحذفها
اذا كان الموصوف مذكورا وهو فى هذا غير مذكور ثم هذا على ما قدمنا من انه قول
الجمهور وانه الاوجه والافقد علمت ثمة انه مفهوم لقب عند السبكى ومن ادلتهم اى
القايلين بالمفهوم المزيفة اى المضعفة لمفهوم الصفة لولم يكن ذكر الصفة
للحصر اى يدل على ثبوت الحكم للمذكور ونفيه عن المسكوت لزم اشتراك المسكوت
والمذكور فى الحكم لانه لا واسطة بين اختصاصه بالمذكور وبين اشتراكهما فيه
وهو اى لكن اللازم الذى هو الاشتراك منتف للقطع بانه اى الحكم ليس له اى
مسكوت وانما هو للمذكور بل كونه للمسكوت ايضا محتمل فتعين الحصر ودفع
هذا الدليل بمنع الملازمة اى لا نسلم ان ذكر الوصف لولم يدل على نفي الحكم
عن المسكوت تعين الاشتراك بل اللازم عدم الدلالة على اختصاص ولا
اشتراك بل الدلالة على مجرد تعلق الحكم بالمذكور وهذا واسطة بين
الحصر والاشتراك فدعوى عدمها ممنوع وللامام اى امام الحرمين استدلال
قريب منه اى من هذا الدليل وهو ذكر الوصف لولم يفد الحصر اى ثبوت الحكم
فى المذكور ونفيه عن المسكوت لم يفد اختصاص الحكم بالمذكور اذ لا معنى للحصر
فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل لكنه اى الوصف يفيد
اى الاختصاص فى المذكور به فيفيد الحصر وهو المطلوب وجوابه منع انتفا
اللازم اى لا نسلم انتفا عدم افادة اختصاص الحكم بالمذكور بل انما يفيد هذا
الكلام الحكم على المذكور لا اختصاصه اى الحكم به اى بالمذكور مع ما فى تركيبه
اى هذا الدليل من المصادرة على المطلوب اذ هو فى المعنى لولم يفد الحصر
غايته ان لفظ الاختصاص اوضح دلالة من الحصر فاندفع قول الابهرى
فى تالى هذه الشرطية تفصيل ليس فى مقدمها فلا يعد من استلزام
الشئ لنفسه وفى نقيض تاليها تفصيل ليس فى نقيض مقدمها فلا يعد
من المصادرة على المطلوب بل هو من الاستدلال من التفصيل على الجملة
انتهى ثم انما قال وللامام قريب منه مع ان حاصلهما واحد للاختلاف بينهما
فى المقدمات وما روى لازيدن على السبعين اى ومن ادلة مثبتيه على
مفهوم العدد ما فى الصحيحين انه لما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى
على عبد الله بن ابى بن سلول قام عمر فاخذ بثوبه فقال يا رسول الله تصلى عليه

وقد

وقد نهاك ربك ان تصلى عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما خيرنى الله فقال
استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيده على السبعين
واخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد فى تفسيره عن قتادة والطبرى عن عروة
مرسلا بلفظ الكتاب فانه صلى الله عليه وسلم فهم ان حكم ما زاد على السبعين
خلاف حكمها واجيب بانه اى ذكر السبعين فى الاية ليس محل النزاع للعلم
بان ذكرها للمبالغة فى الكثرة على عادة ذكرهم اياها فى معرض التكثير ولاتحاد
الحكم اى وللعلم باتحاد الحكم وهو عدم المغفرة فى الزايد عليها وفيها فكيف يفهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم الاختلاف بينها وبين الزايد عليها فى الحكم فلازيدن تاليف
وعلمه ان الاختلاف اى اختلاف السبعين والزايد عليها فى الحكم جايز فى جنس هذا
المقام ان تثبت كونه من خصوص المادة وهو قوله عليه صلى الله عليه وسلم لا من
دلالة اللفظ فعلم مبتدا وعيسى خبره والحاصل كما قال المصنف انه اجاب بجوابين
على تقديرين الاول على تقدير ان السبعين كناية عن السبعين فما زاد وحينئذ
يكون حكم الزايد مثل حكم السبعين وذكر ان ذلك معلوم للنبى صلى الله عليه وسلم
وغيره فلم يكن فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انتفا الحكم عن المسكوت فقوله لازيدن
تاليف لقلوب اقاربهم من المومنين باظهار الحدب عليهم وبلوغ الغاية فى طلب المغفرة
لهم وان لم يفد ولا يقال فهو حينئذ شغل بما لا يفيد لان نفس الاستغفار تضرع ودعا
وهو فى نفسه مطلوب مع انه يفيد ما ذكرنا من التاليف لانه عبادة والثانى على
تقدير ان يراد بالسبعين خصوصها فيعلم ان الاختلاف بين السبعين وما زاد
عليها جايز فعلم انه جايز حتى زاد عليها جاز كونه مستندا الى الاصل من قوله عليه
لا اللفظ انتهى هذا وقد ذهل جماعة من الاساطين عن رواية هذا الحديث فى الصحيح
وغيرهما فانكروا صحته بالتصميم فلا يتبعون فيه وفوق كل ذى علم عليم وقول يعلى بن امية
لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا فى الشرط فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم اى ومن ادلة مثبتة المزيفة
على مفهوم الشرط هذا المروى فان عمر ويعلى رضى الله عنهما فهما تقييد قصر الصلاة بحال
الخوف وعدم قصرها عند عدم الخوف واقر النبى صلى الله عليه وسلم عمر على ذلك ولولا افادة
ذلك لغة لما كانا ثم هذا مخرج لفظ اكثره فى صحيح مسلم والسنن ومسندى احمد وابى
يعلى والباقى فيها معنى وفى اخره فاقبلوا صدقته والجواب لا نسلم انه لازم فهمهما عدم
القصر من التقييد بالخوف اذ من الجايز جواز فهمهما التعجب من القصر على الاصل فى
الصلاة قبل السفر الواقع فيه الخوف وهو الاتمام وانما خولف الاصل فيها فى الخوف
بالاية ولهذا ذكراها عند التعجب اى القصر حال الخوف انما يثبت بالاية فما بال حالة
الامن لم يبق من هو الاصل فيهما من الاتمام قلت الا ان هذا لا يتاتى على قول اصحابنا
الاصل فيه القصر والاتمام فى حق المقيم بعارض الاقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية
اماما او منفردا اربعا ان اتى بالقعدة الاولى اسا وان لم يات بها فسدت صلاته

ويشهد لهم ما فى الصحيحين عن عايشة قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين
فى الحضر والسفر فاقرت فى صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر لفظ البخارى ويشكل بظاهر
الاية وهو الحاصل لبعضهم على القول بان المراد بالقصر فيها قصر الاحوال لا الذات يعنى اباحة
الصلاة بالايماء تخفيف القراة والتسبيحات لا اعداد الركعات والحديث ينبو عنه سياقا
ونصا والذى سنح للعبد الضعيف غفر الله تعالى له فى الجمع بين ظاهر الكتاب والسنة
ان يقال والله سبحانه اعلم لما تقررت الزيادة فى الاقامة كان مظنة ان يكون فى السفر
كذلك لان الاصل عدم الاقامة والسفر فى الاحكام فابانت الاية اختلافهما فى هذا الحكم ٢ اختلافهما
وسمت تقرير الحالة الاولى قصرا نظرا الى ما استقر الحال عليه اقامة وخرج التقييد
بالشرط مخرج الغالب لان الغالب من حالهم وقت نزولها وانما نعجب الظهما بثبوت الزيادة
فى حق المسافر الغير الخايف بالنظر الى ما هو الاصل من عدم اختلاف المقيم والمسافر
فى الاحكام ومن كون الشرط غير خارج مخرج الغالب وكان ترك الزيادة فى السفر مطلقا كما
وقعت فى الاقامة مطلقا صدقة من الله وصدقة الله لا ترد فانزاح الاشكال وان
فى القول به تكثير الفايدة اى ومن ادلة مثبتيه المرتبة عليه مطلقا هذا لاشتماله
على النفى عن المسكوت بخلاف عدم القول به لاقتصاره على الحكم للمذكور وما كثرت فايدته
راجح على ما ليس كذلك للملايمة لغرض العقلا وبعض هذا الدليل بعضا اجماليا بلزوم
الدور والمعترض به الآمدى وحاصله لو صح ما ذكرتم لزم ان يتوقف دلالة اللفظ على
المفهوم على تكثير الفايدة وهو يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم اما الاولى فلان
دلالته على النفى يتوقف على وضعه له وهو يتوقف على تكثير الفايدة لانه جعل وضعه
له معللا بتكثيرها فيكون علة لوضعه له والمعلول متوقف على علته واما الثانية
فلان تكثير الفايدة انما هو بواسطة دلالة اللفظ على الثبوت للمنطوق والنفى عما عداه
فمتى لم يدل الا على الثبوت للمنطوق لا غير لم يكن فيه تكثيرها وهذا دور ظاهر وليس
هذا النقض بشى قادح فى صحة الدليل لظهور ان الموقوف عليه الدلالة اى دلالة
اللفظ على النفى عن المسكوت وتعقلها اى تعقل الواضع كثرة الفايدة واقعه فى وضع
اللفظ للنفى عن المسكوت مع الثبوت للمذكور ثم وضعه لذلك لا حصول كثرة الفايدة
المسبب عن الوضع المذكور وتحققها اى وحصول كثرة الفايدة فى الخارج هو الموقوف عليها
اى على الدلالة التى هى فرع الوضع للمذكور فلا دور لاختلاف جهتى التوقف بل الجواب
عن النقض المذكور ما تقدم من انه يلزمه اثبات اللغة بالفايدة وهو باطل فالملزوم
مثله وانه لو لم يكن المسكوت مخالفا لزم حصول الطهارة قبل السبع فى طهور انا احدكم
اى ومن ادلة مثبتيه المرتبة على مفهوم العدد منه ايضا انه لو لم يكن المسكوت مخالفا للمذكور
فى حكمه للزم حصول طهارة الانا الذى ولغ الكلب فيه قبل ان يغسل سبعا فيما فى صحيح
مسلم وغيره عن ابى هريرة رضى الله عنه مرفوعا طهور انا احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب والتحريم اى وحصول تحريم نكاح الشخص من لم
يقم به موجب من موجبات التحريم عليه اذا اشتركا فى الرضاع فى مدته قبل الخمس

فى خمس رضعات يحرمن اى قبل خمس رضعات فيما فى صحيح مسلم وغيره عن عايشة
موقوفا عليها كان فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن
بخمس معلومات يحرمن فتوفى النبى صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرا من القران لانه
لا واسطة بين النفى والاثبات والغرض انه لا يدل على النفى فيكون الثابت الاثبات وهو
ما ذكرنا ويلزم تحصيل الحاصل حينيذ فى كليهما لحصول كل من الطهارة والتحريم
قبل السبع والخمس وتحصيل الحاصل محال فاثبات السبع الطهارة والخمس التحريم
كذلك وهو ينافى قضية النص المفيد لكل من اثبات السبع الطهارة والخمس التحريم والجواب
منع الملازمة اى لا نسلم انه لو لم يدل اللفظ على النفى عن المسكوت لزم حصول الطهارة
والتحريم قبل السبع والخمس فيهما بل اللازم فيهما على هذا التقدير عدم الدلالة على
نفى الطهارة والتحريم قبل وجود السبع والخمس وانما يلزم ما ذكر من التحريم قبل
الخمس لو لم يكن الاصل فيمن قام به هذا الاثر عدم التحريم لكن الغرض ان الاصل
فيه عدم التحريم فيبقى هذا الاصل فيه مستمرا الى وجود ما علق به وهو خمس رضعات
عنده وهو التحريم وكذا صارت النجاسة متقررة بالدليل فيبقى كذلك اى انما يلزم
طهارة الانا قبل السبع لو لم يكن الاصل المتقرر له بعد الولوغ فيه النجاسة بدليلها وهو
العلم به وان كان الاصل فيه قبل الولوغ الطهارة لكن الاصل المتقرر له انما هو ذلك
فيبقى النجاسة مستمرة الى وجود ما علق به وهو الغسل سبعا ضدها وهو الطهارة
هذا كله بالنسبة الى الشافعية واما الحنفية فالتحريم بالرضاع لا يتوقف عندهم
على خمس بل يثبت بقليله والطهارة قبله اى وطهارة الانا الذى ولغ الكلب فيه لا
يتوقف على السبع بل يثبت قبل السبع بالثلاث على ما ذكره الحاكم فى اشاراته وهو
ايضا مقتضى نقل بعضهم عن ابى حنيفة وجوبها واستحباب الاربعة بعدها وبغلبة
ظن زوالها على ما ذكره البوبرى فانه قال لا توقيت فى غسلها بل العبرة فيه لاكبر
الراى ولو مرة ونقله النووى عن ابى حنيفة وبعضهم عنه وعن اصحابه وهما اى توقف
التحريم بالرضاع على خمس فطهارة الانا الذى ولغ فيه الكلب على سبع عندهم سحنون
اجتهادا منهم بالترجيح قال المصنف اى بسبب ترجيح ما عندهم من المعارض فان
كل موضع تعارض فيه دليلان فرجح المجتهد احدهما يلزم بالضرورة القول بموجبه
الاخر والا كان تركا لدليل صحيح عن الشارع فتامل انتهى قال العبد الضعيف
غفر الله تعالى له والمعارض الراجح عندهم فى طهارة الانا بالثلاث ما روى ابن عدى
عن عطا عن ابى هريرة مرفوعا اذا ولغ الكلب فى انا احدكم فليهرقه وليغسله
ثلاث مرات مع ما اخرج الدارقطنى بسند صحيح عن عطا موقوفا على ابى هريرة
انه كان اذا ولغ الكلب فى الانا اهراقه ثم غسله ثلاث مرات ولا يضر رفع الاول
قول ابن عدى لم يرفعه غير الكرابيسى والكرابيسى لم اجد له حديثا منكرا غير
هذا فقد قال ايضا لم ار به باسا فى الحديث وقال شيخنا الحافظ صدوق فاصل
ثم كما قال شيخنا المصنف الحكم بالضعف والصحة انما هو فى الظاهر اما فى نفس

الامر بحجوز صحة ماحكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك قرينة
يفيد ان هذا مما اجاده الراوي المضعف وحينئذ فيعارض حديث السبع ويقدم عليه
لان مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول
الامر حتى امر بقتلها والتشديد في سورها يناسب كونه ادراك وقد ثبت نسخ ذلك
فاذا عارض قرينه معارض كان التقدمة له وهذا معنى قول صاحب الهداية والامر
الوارد بالسبع محمول على الابتدا او بغلبة الظن من غيرا شتراط عدد هذا مع زيادة
ثم الظاهر انه ليس الغسل منها تعبديا بل لاجلها فيكون المناط ظن زوالها كما في الطهارة
من غيرها من سائر النجاسات الغير المرئيات ووقوع غسل ابي هريرة ثلاثا جاريا
مجرى الغالب لا انه ضربة لازب كما قالوا مثله في حديث المستيقظ والله سبحانه اعلم
والمعارض الراجح عندهم في تحريم قليل الرضاع اطلاق الكتاب كقوله تعالى وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم والسنة لحديث الصحيحين يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وتقدم
اطلاق الكتاب لقطعيته ويحرم من الرضاع لسلامته من القوادح سندا ومتنا بخلاف
حديث الخمس فقد قال الطحاوي منكر والقاضي عياض لا حجة فيه لان عايشة احالت
ذلك على انه قران وقد ثبت انه ليس بقران ولا يحل القراة به ولا اثباته في المصحف
اذ القران لا يثبت بخبر الواحد فيسقط التعلق به او نقلا اي او مما منسوخان نقلا
والمفيد للنسخ نقلا بالنسبة الى تعلق طهارة الاناء بغسله سبعا من ولوغ الكلب عمل ابي
هريرة على خلافه لانه كما قال شيخنا المصنف رحمه الله تعالى ظنية خبر الواحد انما هو
بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى روايه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم
فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم ان لا يتركه الا لقطعه
بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده
المحتمل للخطا واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا
بالضرورة عنوان على تقدير لزوم الثلاث لا يكون الاقتصار على وقوع الثلاث منه
جاريا مجرى الغالب بل لانه ضربة لازب بخلافه على غير تقدير لزومها فليتامل والمفيد
للنسخ نقلا بالنسبة الى تعلق التحريم بخمس رضعات ما روى المشايخ عن ابن عباس لما قيل
له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم قال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود قال آل
امر الرضاع الى ان قليله وكثيره يحرم وعن ابن عمر ان القليل يحرم ثم تكون هذه الاثار صالحة
لنسخ حديث عايشة عندهم وان لم يكافيه في صحة السند ظاهرا لانقطاعه باطنا لما يلزمه
من نسخ القران بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم او من ثبوت قول الرافضة ذهب
كثير من القران بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبته الصحابة وكلاهما باطل معلوم
بطلانه من ضروريات الدين فيقوى هذه الاثار على نسخه ويبلغ القطع بمجموعها والله سبحانه
اعلم ثم اذا كان المذهب عند اصحابنا ما قدمناه فاللازم حق اي تخلفهم عن هذين الدليلين
ان حصول الطهارة قبل السبع بالثلاث او بغلبة ظن زوالها والتحريم قبل وجود خمس
رضعات حق فيسقطان اي الدليلان المذكوران تنبيه ولو حول الاسناد لا ل

المذكور في السبع الى الثلاث بعد القول بلزومها عند مشايخنا اليهم على قولهم فالجواب عنه
مثل ما اجيب به عن الشافعية في السبع وتقريره ظاهر مما بيناه ثم غيرها فان هذين
الدليلين بعدها فيهما انما يمشيان على قول القايل بان دليل المفهوم الشرع وقد عرفت
انه خلاف قول الاكثر ثم قد كان الاحسن ذكرهما ولا قوله وما روي لا يزيدن على السبعين
لا شتراكها في انها ادلة على مفهوم العدد واعلم ان المعول عليه من الحجة في نفي المفهوم
اي في عدم القول عند الحنفية عدم ما يوجبه اي القول به اذ علمت الاوجه المذكورة
لاثباته لم تفد اي اثباته وايضا الاتفاق على ان المصير اليه اي الى القول به انما هو
عند عدم فايدة اخرى سواه للتخصيص ذلك بالذكر وهي لازمة اي تلك الفايدة التي
ليست اياه لازمة له ابدا في كل صورة اذ ثواب الاجتهاد للالحاق اي لالحاق المسكوت
بالمذكور في حكمه بجامع بينهما ان امكن فايدة لازمة له كما ذكرنا فحينئذ لا يتحقق له اصلا
كما سلف والدفع لهذا بان شرطه اي القول بالمفهوم عدم المساواة والرجحان في المناط
ولم يذكره هنا اكتفا بما تقدم مع ظهوره فعند هما اي المساواة والرجحان ذلك المحل
غير محل النزاع كما تقدم بيانه ليس بشي يقوى على دفعه لان فايدة الثواب اي
الفايدة التي هي الثواب بلزوم الاجتهاد السابغ مطلقا كما عرف اوصل الاجتهاد المجتهد
الى ظن المساواة اي مساواة المسكوت في المعنى المقتضي للحكم في المذكور فيثبت
ذلك الحكم في المسكوت ايضا او اوصله الى عدمها اي المساواة المذكورة اولا اي او لم
يوصله الى احدهما ثم ينتفي الحكم للمذكور عن المسكوت على كل من الاخيرين بالاصل
وانما غايته ان المصيب الراجح ثم لما كان هنا مظنة ان يقال كيف يتصور الاجتهاد في كل
صورة من صور التخصيص وعدم مساواة المسكوت للمذكور في المعنى المقتضي لحكمه قد
يكون معلوما في بعض الصور فيمتنع الاجتهاد اذ لا قياس مع انتفا بما قدره مجيبا عنه
بقوله وعدم المساواة ليس لازما بينا لكل تخصيص ليمتنع الاجتهاد لاستكشاف
حال المسكوت لظهور عدمها لسامعه بادي الراي فيكون حال المسكوت مكشوفا بدون
الاجتهاد حينيذ لكن على هذا ان يقال ان في تسليم كون عدم المساواة ليس لازما بينا
لكل فرد فرد من افراد التخصيص على سبيل الاستغراق تاملا ثم هذا ما تقدم الوعد به
بقوله وسيندفع ولهم اي وللحنفية كانهم ذكروا بذكر نفي المفهوم اذ هو يستلزم الباقي
غيره اي هذا المعول عليه ادلة منظور فيها غالبها في الحقيقة اعتراضات منها انتفاء
اي المفهوم في الخبر نحو في الشام غنم سائمة فانه لا يدل على عدم المعلوفة فيها كما هو
معلوم من اللغة والعرف قطعا مع عموم اوجه الاثبات لو في الخبر كما في الانشا فانها متوالية
على ان الملجي للقول به لزوم عدم الفايدة للتخصيص لولاه وهذا قايم في الخبر كما في الانشا
بحيث انتفى في الخبر انتفى في الانشا فانتفى اصلا واجيب بوجهين بالتزامه اي المفهوم
في الخبر ايضا الا لدليل خارجي يدل على عدم ارادته فيه ومنه اي ومن الخبر الذي دل
الدليل الخارجي على عدم ارادة المفهوم فيه المثال المذكور فان العلم محيط بوجود
المعلوفة في الشام وبالفرق بين الانشا والخبر بان كون المسكوت في الخبر غير

بخبر عنه كما هو الحال على تقدير عدم القول بالمفهوم فيه لا يستلزم عدم ثبوت الحكم في نفس الامر للمسكوت اذ لا يلزم من عدم الاخبار عن الشئ عدمه في الخارج لجواز ان يحصل فيه ما لم يخبر عنه قط بخلاف الامر ونحوه من الانشا فانه لا خارج له اى لا استحقاق له وهو النسبة الخارجية يجرى في ذلك الاحتمال وهو ان يكون المسكوت غير محكوم عليه مع جواز كونه حاصلا في الخارج فاذا انتفى تعرضه اى الامر ونحوه للمسكوت ينتفى الحكم عنه اى عن المسكوت في نفس الامر ودفع الاول وهو الزام المفهوم في الخبر بانه مكابرة والثانى وهو الفرق المذكور بين الخبر والانشا بافادة السكوت عن المسكوت وهو اى السكوت عن المسكوت قول النافين فان حاصل هذا الوجهان الحكم منتف عن المسكوت لعدم ما يوجبه فيه فعدم ثبوته فيه بنا على عدم وجوبه وهذا التصريح بان النفى غير مضاف الى اللفظ كما هو مذهب النافين ذكره المصنف والرافع القاضى عضد الدين ومنها اى الادلة المنظور فيها لو ثبت المفهوم اى اعتباره ثبت التعارض في حكم المسكوت كثيرا الثبوت المخالفة كثيرا المقتضى للمفهوم بثبوت مثل الحكم المنطوق في المسكوت كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مقتضى المفهوم حله اذا لم يكن اضعافا مضاعفة وغيره من السمعيات كالاجماع وسنده يثبت حرمته كذلك وهو اى التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل فلا يجوز ما يودى اليه الا بدليل وما اوجب كثرة التعارض في حكم المسكوت الا اعتبار المفهوم فيجب ان لا يعتبر فان قيل اذا قام الدليل على اعتباره وجب ان لا يبالى بلزوم كثرة التعارض في حكم المسكوت لوجوب العمل بالدليل اذا ادى الى خلاف الاصل قلنا فان اقيم الدليل على اعتباره فبعد صحته اى الدليل كان دليلنا على بعده معارضا له فلا يثبت وجوب اعتبار ما يودى اليه من كثرة المعارضة في حكم المسكوت اذ لا يجوز العمل به مع وجود معارضه وتعقبه المصنف بان ذلك اذا لم يرجح عليه فقال والحق ان كل دليل يخرج عن الاصل بعد صحته اى الدليل ويعارضه ما يوافق الاصل يقدم المخرج على الموافق والا لزم مثله في حجية خبر الواحد وغيره لان وضع الادلة لذلك لانها لاثبات التكاليف اثباتا ونفيا والتكليف مطلقا خلاف الاصل ويرفع من قبل الحنفية بان ذلك اى ترجيح مثبت خلاف الاصل انما هو عند تساويها اى الدليل في استلزام المطلوب والدلالة على اعتباره بينا ان شيا منها لا يستلزم اعتباره اى المفهوم ومثله اى المذكور في مفهوم الصفة من مقبول الادلة لعدم فايدة التقييد لولاه ومن نفيها لتكثير الفايدة على القول به من جانب المثبت ومن الاجوبة عنها من جانب النافى يكون في الشرط اى في مفهومه من الجانبين المثبت والنافى مع اختصاصه بحيث يعلى وشرطه اى مفهوم الشرط ما تقدم من عدم خروجه اى المقيد وهو الشرط هنا مخرج الغالب كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا كما هو احد الوجوه ونحوه اى هذا الشرط مما لا يتعين معه مفهوم الشرط كالخوف وغيره اى مفهوم الشرط من الادلة المثبتة له على قول مثبتيه قولهم انه

اى الشرط سبب للجزا والجزا مسبب عنه وانتفا السبب يوجب انتفا المسبب متحدا كان السبب او متعددا اما على اتحاده فظاهر لامتناع السبب بدون سببه وعلى جواز التعدد اى تعدد السبب كما في المسببات النوعية الاصل عدم غيره اى غير السبب المذكور فاذا انتفى السبب المذكور انتفى مطلقا اى مطلق السبب لان غير المذكور وان كان جايزا فالاصل عدمه حتى يثبت وجوده وهذا معنى ملاحظة النفى الاصلى ما لم يقم دليل الوجود اى وجود سبب اخر للجزا والغرض عدمه مع ان الكلام فيما اذا استقصى البحث عن اخر فلم يوجد اخر فان احتمال وجوده اى اخر حينئذ بضعف فيترجح العدم اى عدم اخر والمفهوم ظنى لا يوثر فيه الاحتمال المرجوح فينتفى المسبب ظاهرا حينئذ وان لم ينتف قطعا كما في الاتحاد وهو كاف في المطلوب وتعقب المصنف هذا بقوله ولا يخفى ان هذا رجوع عن انه اى مفهوم الشرط مدلول اللفظ الى اضافته الى انتفا السبب وهو اى والقول بانتفا الحكم عند عدم الشرط لانتفا سببه هو قول الحنفية انه اى انتفا الحكم عند عدم الشرط بنى على عدمه الاصلى في التحقيق والاقرب لهم اى لمثبتيه في الاستدلال اضافته الى مفهوم الشرط الى صيغة اللفظ المفادة للاداة بنا على ان الشرط ما ينتفى الجزا بانتفايه فيكون انتفاء الجزا لانتفا الشرط مدلولا لفظيا حينئذ للاداة والجواب منع كون الشرط سوى ما جعل سببا للجزا اى منع كونه غير ما دخل عليها اداة دالة على سببيه الاول ومسببيه الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزا كان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا كان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غيرهما كان دخلت فانت طالق والانتفا اى انتفا الجزا للانتفا اى لانتفا الشرط ليس من مفهومه اى الشرط بل انتفا الجزا لازم لتحققه اى انتفا الشرط قد يتخلف عنه كما في قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النسا وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا فلا جرم ان قال ويجى الاول وهو ان انتفا الجزا عند انتفا الشرط لعدم دليل ثبوته ويتحد قول مثبتيه بقول الحنفية اى عدم المشروط عند عدم الشرط هو العدم الاصلى كما فيما قبل التعليق هذا وفي شرح البزدوى مشيرا الى ان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط عند الشافعى ولا يوجبه عندنا بل عدم الحكم منفى على العدم الاصلى حينئذ اعلم ان هذا ليس على الاطلاق عنده حتى لو قال ان لم تدخل الدار فانت غير طالق فدخلت لم تطلق عنده ويجوز ان يجاب عنه بانه قايل به غير انه لم يحكم بالطلاق في مثل هذه الصورة لانه من باب المفهوم ومثله لا ينزل لحقوق العباد لاحتياجهم اليها بخلاف حقوق الله فانه مالك لنواصى العباد مطاع على الاطلاق تجب طاعته باقصى ما يمكن تجاه اثبات حقوقه بمثله ولذا لو قال لزيد لا تعتق عبيدك الاسود لا يكون امرا باعتاق عبيده البيض والشقر ونحوهما ومع ان التقييد بالوصف عنده يدل على انتفا الحكم عند انتفايه وينبغى ان يتفرع على مذهبه انه لو قال لزيد اعتق عبيدى البيض ثم

فالاعتق عبيدى السود قبل اعتقه فان يعزل عن وكالته الاولى وان قيل بعدم
العزل فله وجه ايضا لان الصريح اقوى من المفهوم وفيه نظر من وجه اخر على
المذهبين لان الحكم متى علق بامر مساوله كان علة او لم يكن كزنى المحصن مع
الرجم او كالرجم مع احصان الزانى او بابد الجواز التيمم مع فقد الما فان المعلقات
فيها دايرة مع المعلق به وجودا وعدما بالاتفاق فلابد من تخريجه منع الخلاف
فاذن الواجب ان يقول الحكم متى علق بامر ابند ابطلت الشرط ولم يكن ذلك الامر
مساويا له ولا شرطا عقليا كالعلم للارادة ولا يكون المعلق من العبادات البدنية
فانه لا يدل على انتفا الحكم عند انتفايه ولا ينعقد المعلق حال كونه معلقا علة
مجوزة للحكم عندنا وعند الشافعى يدل على نفيه وينعقد علة مجوزة للحكم عندنا
وفايدة الخلاف ان النفى اى نفى الحكم عن غير المشروط حكم شرعى عنده اى الشافعى
لانه من مدلول الدليل اللفظى المذكور وعدم اصلى عندهم اى الحنفية لعدم
تعرض الدليل المذكور اليه لا بالنفى ولا بالاثبات فلا يخص واحل لكم ما وراء ذلكم
بمفهوم ومن لم يستطع الاية وان لم يشترط الاتصال كقوله ولا نسخ على قولنا
المتاخر ما صح خلافا له اى فيتفرع على هذه الفايدة انه لا يكون عندنا عموم قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مخصوصا بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم وان تنزلنا الى ان اتصال المخصص
بالمخصص ليس بشرط فى التخصيص كما هو قول الشافعى ولا منسوخا به على قولنا
فى المخصص المتراخى انه ناسخ لما تقدمه فى العقد المعارض له فى مقتضاه لان عدم
جواز نكاح الامة مع القدرة على طول الحرة عدم اصلى وحل نكاح من عدا المحرمات من
النسا المتناول للامة حالة القدرة على طول الحرة حكم ثبوتى شرعى ومتعلقه ان
العدم الاصلى لا يصلح مخصصا ولا ناسخا فيجوز عندنا نكاح الامة مع القدرة على
طول الحرة عدم اصلى وحل نكاح من عدا المحرمات من النسا المتناولة للامة حالة القدرة
على طول الحرة حكم ثبوتى شرعى ومعلقه ان العدم الاصلى لا يصلح مخصصا ولا ناسخا
فيجوز عندنا نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة عملا بالعموم المذكور وانه يكون
عند الشافعى رحمه الله تعالى عموم الاية الاولى مخصوصا بمفهوم الاية الثانية
لانه حكم شرعى بطريق المفهوم كما ان الاول حكم شرعى بطريق المنطوق فلا يجوز عنده
نكاح الامة مع القدرة على طول الحرة وان كانت كتابية بنا على ان ذكر المومنات
للتشريف لا للشرط كما فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الاية
فان المسلمة والكتابية فى عدم وجوب العدة فى الطلاق قبل الدخول سوا وما قيل
من بنا الخلاف فى ان مفهوم الشرط وهو الانتفا عند الانتفا هل هو من مدلول اللفظ
ام لا انه كما زعمه صاحب البديع عزوا الى فخر الاسلام بنا على ان الشرط مانع من انعقاد
السبب موجبا للحكم قبل وجود الشرط عندنا لا مانع من الحكم فقط فعدم الحكم
عند عدم الشرط ثابت بالاصل عندنا وهو عدم سببه لا بعدم الشرط لان عدم

الحكم لما كان متحققا قبل التعليق وكان الشرط مانعا من انعقاد سببه استمر العدم الاصلى
على حاله لعدم ما يزيله الى زمن وجود سببه عند وجود شرطه فان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجوده فيكون عدم الحكم مضافا الى عدم سببه لا الى عدم الشرط ومن
الحكم عنده اى ومانع من الحكم عند الشافعى بانتفا شرطه اى الحكم لا مانع من انعقاد السبب
لان المعلق بالشرط مثل انت طالق سبب شرعى للطلاق ولهذا يقع به لولا التعليق
واذا كان سببا شرعيا له وجب ترتبه عليه فى الحال كما هو الاصل فى السبب فاذا لم يترتب
عليه فى الحال بواسطة التعليق ظهر ان تاثير تعليقه فى تاخير حكمه الى زمان وجود
الشرط لا فى منع انعقاده بعد وجوده حسا كالتاجيل فانه موخر للمطالبة بالثمن الى حين
الاجل لا مانع سببه عن الانعقاد وهو وجوب الثمن ولهذا الوادا قبل الاجل صح وكشرط
الخيار فى البيع فان تاثيره فى تاخير حكم البيع وهو الملك الى زمن وجود الشرط لا فى منع
انعقاد البيع سببا له بالاتفاق وكالاضافة فى الطلاق المضاف نحو هى طالق يوم يقدم
فلان فانها مانعة من الحكم دون انعقاد السبب ايضا فيكون عدم الحكم فيما نحن فيه
مضافا الى عدم الشرط لا الى العدم الاصلى الذى هو عدم السبب وهو نظير التعليق
الحسى فان تعليق القنديل بحبل من السقف يوجب وجوده فى الهوا ويمنع وصوله الى الارض
ولا يوثر فى ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يوثر فى حكمه وهو السقوط
فكذا التعليق اذا دخل على علة شرعية لا يمنع من انعقادها وانما يمنع من حكمها الاثير حتى
اذا وجد الشرط ترتب عليها حكمها كالقنديل اذا انقطع الحبل انجذب الى الاسفل وعمل الثقل
عمله وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع
فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمى وهو الشرط وسيجى قول اصحابنا والجواب عن هذا مفصلا
وابتنى عليه اى على هذا المبنى المختلف فيه الخلاف الاتى فى الفروع الاتية فابتنى على اصلنا
صحة تعليق الطلاق والعتاق بالملك اى بملك النكاح فى الطلاق وبملك الرقبة فى
العتاق عندنا حتى لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ولامة الغير ان ملكتك
فانت حرة فتزوج الاجنبية وملك الامة طلقت وعتقت وعدمه عنده اى وابتنى
على اصل الشافعى عدم اعتبار هذا التعليق فيهما عند الشافعى حتى لا تطلق بمجرد تزوجها
ولا تعتق بمجرد ملكه اياها وايضاح الوجه فيه اما بالنسبة اليه فلان الغرض عنده انعقاد
السبب فى الحال حالة التعليق مع تاخير الحكم يشترط قيام الملك حينئذ لان السبب لا
يتحقق بدون محله والملك غير قايم حالتيذ فلا انعقاد للسبب حينئذ فكان هذا لغو
كقوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ولامة الغير ان دخلت الدار فانت حرة
ثم وجد الشرط فى الملك واما بالنسبة الينا فلان الغرض عندنا عدم انعقاد السبب بالتعليق
فلم يشترط الملك الذى هو المحل بل كان قبل الشرط يمينا ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهى موجودة ثم الملك انما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق حال وجود الشرط لا قبله
والملك حال وجود الشرط هنا متيقن فاذا صح التعليق فيما هو حاصل حالة التعليق غير
ثابت يقينا حال وجود الشرط بل ظاهر بالاستصحاب ففيما هو ثابت يقينا حالة

وجود الشرط اولى وهذا معنى قوله بل الصحة اى صحة تعليقهما بالملك اولى منها اى
من صحة تعليقهما حالة قيامه اى الملك بامر على خطر الوجود للتيقن بوجود المحل
عند الشرط فى هذا دون غيره وكذا ابتنى على هذا المبنى المختلف فيه الاختلاف في
حكم هذا الفرع وهو تعجيل المنذور المعلق بشرط قبل الشرط كان شفى الله مريضي
فلله على ان اتصدق بدرهم فقلنا يمتنع عندنا التعجيل به خلافا له اى للشافعي
حتى لو تصدق بدرهم عن نذره قبل شفايه ثم شفى وجب عليه التصدق به حينئذ
عندنا لانه على اصلنا تكون ذا قبل وجود السبب وهو غير جايز ولا يجب عليه التصدق
به عند الشافعي لانه على اصله يكون ادا بعد وجود السبب وهو جايز تنبيه ثم هكذا
وقع ذكر هذا الخلاف فى حكم هذا الفرع للبزدوى وغيره وقيده غير ما شارح من جهته
بالنذر المالى كما مثلنا للاتفاق على انه فى البدنى كالصلاة والصوم لا يجوز التعجيل
فيه قبل وجود الشرط كما وقع له هذا التفصيل فى الكفارة قبل الحنث ونذكر وجهه
ثمة ان شا الله تعالى وهو مشاهد بصحته هنا فعلى هذا ينبغى ان يقال خلافا له
فى المالى ثم غير خاف ان ما قيل مبتدا خبره غلط لان ما يدعيه الشافعي سببا ينتفى
الحكم بانتفايه فى الخلافية التى هى هل يدل انتفا الشرط على انتفا الحكم دلالة لفظية
ام لا فقلنا لا وقال نعم انما هو معنى لفظ الشرط وهو ما ينتفى الجزا بانتفايه
كما تقدم فى بيان ما هو الاقرب ثم لا الجزا والخلاف المشار اليه فى ان الشرط مانع
من انعقاد السبب كقولنا او من الحكم فقط كقوله وان اللفظ الذى نثبت سببيته
شرعا لحكم اذا جعل جزا الشرط اى لما دخل عليه اداة دالة على سببية الاول ومسببية
الثانى هل يبطل اى الجعل المذكور اللفظ المذكور سببيته لذلك الحكم قبل وجود
الشرط فقلنا نعم وقال لا فاين احدهما من الاخر وهذا كانت طالق وحرة جعل
كل منهما شرعا سببا لزوال الملك اى ملك النكاح والرقبة ولولا السياق والسباق
لقصرنا على ملك النكاح فقط جاعلين انت طالق سبب زواله بطريق الصراحة وانت
حرة سبب زواله بطريق الكناية فاذا دخل الشرط عليهما كان دخلت منع
دخوله عليهما الحكم وهو زوال الملك لا غير من الوجود الى وجود الشرط عنده فقط
اى عند الشافعي لا انعقاد السبب من السببية حالتيذ عندنا منع سببيته اى كونه
سببا حينئذ الى حين وجود الشرط نصا وحكمه الى وقتئذ ايضا ثم انما تفرع الخلافيات
المذكورة على هذين الاصلين كما بينا وجه تفريعها عليهما قال المصنف فظهر ان محل كلام الشافعي
اعم من كون المعلق مما اعتبر سببا لحكم شرعا كان دخلت الدار فانت طالق او لا بل هو
نفس الحكم الخبرى كاذا نودى للصلاة فاسعوا فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او غيره
كان جاءك فاكرمه يفيد نفى اكرامه ان لم يجى فكيف يبنى على ما ذكر ما اذا كان المعلق نفس الحكم
انتهى وظهر ايضا ان محل كلام اصحابنا من ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط لفظا بل هو
باق على عدمه الاصلى ما لم يقم عليه دليل اعم من كون المعلق مما اعتبر سببا لحكم شرعا
كان دخلت فانت حرة ام لا وكانه لم يفصح عن هذا كما افصح فى محل كلام الشافعي اكتفاء به

لانه

لانه مقابله والمدلول لا يجوز ان يكون اعم من الدليل وايضا هذا امر لغوى فلا يتوقف
اعتباره من حيث هو كذلك على تصرف لفظى من حيث يوجب امرا شرعيا هو كذا ام لا
على انه ليس فى كلام فخر الاسلام ما يفيد كون احدهما مبنى الاخر فليراجع ثم لما كان يظهر
ان الخلاف فى ان التعليق بالشرط العدم عند عدمه كما هو قول الشافعي او يبقى
الحكم على العدم الاصلى قبله كما هو قول اصحابنا مبنى كما ذكره صدر الشريعة على ان
الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط والمشروط يوجب الحكم على جميع التقادير
والتعليق قيده بتقدير معين واعدمه على غيره فيكون له تاثير فى العدم واصحابنا
اعتبروا المشروط مع الشرط فهما كلام واحد يوجب الحكم على تقدير وساكت عن غيره
ولزم من هذا ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده كما لو لم يكن معلقا وانما التعليق
اخر حكمه الى زمان وجود الشرط وانه لم ينعقد سببا عندنا الا عند وجود الشرط
اشار المصنف اليه بقوله وانما يتفرعان اى هذان القولان معا على الخلاف فى
اعتبار الجزا من التركيب الشرطى يفيد حكمه اى حال كون الجزا مفيدا حكم نفسه
على عموم التقادير الممكنة له من زمان ومكان وغيرهما خصصه اى عموم التقادير
الشرط باخراج ما سوى ما تضمنه حكم الجزا من عموم التقادير الثابت له قبل ذلك
عن ثبوت الحكم الكاين له حال كونه معه اى مع الشرط وملخصه ان الشرط قصر عموم
التقادير التى لحكم الجزا على بعضها وهو ما قيد منها بالشرط فصار التركيب الشرطى
دالا على حكم الجزا المقيد بما اشتمل عليه من الشرط وعلى عدم حكمه بالنسبة الى
ما سواه فيكون النفى اى نفى حكم الجزا عند عدم الشرط مضافا اليه اى الشرط لانه
اى الشرط دليل التخصيص فيكون كل من الثبوت والانتفا حكما شرعيا ثابتا باللفظ
منطوقا ومفهوما ويكون الشرط ما نعا من حكم الجزا الى حين الشرط لا من انعقاده سببا
وهذا ظاهر ما ذهب اليه السكاكى كما ذكره المحقق الشريف لا اهل العربية كما ذكره المحقق
التفتازانى من ان الحكم هو الجزا وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزا
ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشا فانشايية او غير مفيد حكما تاما فى هذه
الحالة فضلا عن الحكم على عموم التقادير بل انما مجموع الشرط والجزا كلام واحد دل على
ربط شى بشى وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفا عند الانتفا وكل
من الشرط والجزا جزء منه كما صرح بمعنى هذا او بمن ذهب اليه بقوله واهل النظر يمنعون
افادته شيا اى افادة جزا الشرط فايدة تامة حال وقوعه جزا للشرط بدونه بل هو اى
الجزا حينئذ اى حين وقوعه جزا للشرط فى كونه غير مفيد فايدة تامة بدونه كزاى زيد
من زيد حال كونه جزء الكلام المفيد وان كان الزاى من زيد ليس له معنى اصلا بخلاف
الجزا فضلا عن ايجابه على عموم التقادير اى عن ان يكون موجبا لحكمه على عموم التقادير
حتى يكون تخصيصا وقصرا له على بعضها والمجموع اى بل مجموع الشرط والجزا عندهم يفيد
حكما مقيدا بالشرط فمفاد لانه اى المجموع على الوجود اى وجود الحكم عند وجوده
اى الشرط ليس الا فاذا لم يوجد الشرط بقى ما قيد وجوده من الحكم بوجوده اى

الشرط مستمرا على عدمه الاصلى الكاين له قبل ذلك لعدم دليل ثبوته لانه حكم شرعى
مستفاد من النظم فمال الشافعى الى الاول واصحابنا الى الثانى وهو الصحيح لانه كما
قال المحقق الشريف لو كان معنى ان ضربنى زيد ضربته اضربه فى وقت ضربه اياى
لم يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفا القيد اعنى وقت
ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الجزا الدال على وقوعه كاذبا سوا
وجد منه ضرب فى غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعا لانه اذا لم يضربك
ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واذا
وقع الجزا انشا كان جاك زيد فاكرمه كان اولا اى ان جاك فانت مامور باكرامه
او يستحق بمامور باكرامه على قياس ناويله اذا وقع خبرا للمبتدا ايظهر ذلك
كله لمن تامل او القى السمع وهو شهيد ثم تقدم منع كونه لا انتفا للانتفا ووجه
كونه موخرا للحكم فقط ووعد رده وسيحصل الوفا به قريبا ان شا الله تعالى ثم لما نظم
كثير كفخر الاسلام وصدر الشريعة جواز تعجيل كفارة اليمين بالمال من عتق رقبة
او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم قبل الحنث عند الشافعى مع ابطاله تعليق الطلاق
والعتاق بالملك وتجويزه تعجيل النذر المعلق تفريعا على ما تقرر من ان السبب
عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط فى تاخير حكمه الى زمان وجوده
لا غير ولم يكن ذلك بالظاهر لم يذكره المصنف ثمة وذكره هنا معترفا باعتذار لهم
فيه ثم بالتعقب له فقال **واما تفريع تعجيل الكفارة المالية** اى جواز تعجيلها لليمين
قبل الحنث عند الشافعى على ما تقدم من اصله كما فعلوه **فقيل لانه مبناه باعتبار
المعنى** لانه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث **ولا يخفى ما فيه** فان ساير التكاليف
المنوطة باسبابها يتاتى فيها مثل هذا فلا قايل بانها من هذا القبيل فالوجه عدم
ذكره من افراده ثم انما قيدها بالمالية لموافقته حنيفة على ان البدنية وهى الصوم
قبل الحنث لا يجوز وفرق له بينهما بان تاثير الشرط فى تاخير وجوب الادا والحق
المالى لله تعالى ينفصل وجوب ادايه عن نفس وجوبه لتغاير المال والفعل لجواز
انفكاك المال بنفس الوجوب ولا يثبت وجوب الادا الذى هو الفعل الا بعد الحنث
كما فى الحق المالى للعبد بخلاف الحق البدنى لله فانه لا ينفصل وجوب ادايه عن نفس
وجوبه بل نفس وجوبه وجوب ادايه فلو تاخر وجوب ادايه هنا انتفى الوجوب
فلا يجوز الادا لانه ادا قبل الوجوب حينيذ ومن ثمة جاز تعجيل الزكاة قبل الحول
ولم يجز تعجيل الصلاة قبل الوقت **والاوجه خلاف قوله** اى الشافعى فى هذه المسالة
وهو قولنا **العقلى سبب الحنث لكفارة اليمين لا اليمين** اى دون عقلية سببية
اليمين لها لان الكفارة فى التحقيق لستر ما وقع من الاخلال بتوقير ما يجب لاسم
الله تعالى والتعظيم وهذا انما يكون عن الحنث لا عن اليمين من حيث هى وايضا
اللازم فى السبب ان يكون مفضيا الى المسبب واليمين ليست كذلك لانها مانعة
من عدم المحلوف عليه فكيف تكون مفضية اليه **وان اضيفت الكفارة**

اليه اى الحلف **فى النص** اى قوله ذلك كفارة ايمانكم فانها من اضافة الحكم الى
شرطه توسعا **كاضافة صدقة الفطر** اى الاضافة التى فى صدقة الفطر
عندنا فان عندنا الفطر شرطها وسببها راس يمونه ويلى عليه كما ياتى فى
موضعه على انه لو سلم ان اليمين سببها فالحنث شرط وجوبها للقطع بانها
لا تجب قبله والا وجبت بمجرد اليمين والمشروط لا يوجد قبل شرطه فلا يقع
واجبه قبله فلا يسقط الوجوب قبل ثبوته ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن
واجبا وما وقع من الشرع بخلافه كالزكاة يقتصر على مورده ولا يلحق به غيره
والفرق بين المالى والبدنى ساقط لان الحق الواجب لله على العباد هو العبادة
وهى فعل يباشره المرء بخلاف هوى النفس ابتغا مرضات الله باذنه والمال آلة
يتادى به الواجب كمنافع البدن فيكون المالى كالبدنى فى ان المقصود الادا
وان تعليق وجوب الادا بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا على ان وجوب
الادا بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر
اذا صام فى رمضان جاز اتفاقا وان تاخر وجوب الادا الى ما بعد الاقامة بالاجماع ثم نقول
ووجهه اى ما ذهبنا اليه من ان الشرط مانع من انعقاد سببية ما علق عليه حكمه **اولا
ان السبب** للحكم هو **المفضى الى الحكم** والطريق المودى اليه **والتعليق** اى وتعليق
الجزا المفروض سببيته فى نفسه لحكم بشرط **مانع من الافضا** اى افضايه
الى حكمه قبل وجود الشرط **لمنعه** اى التعليق **من الحل** اى من وصول
المعلق الى محله وهو وقوع حكمه فى الحال **والاسباب الشرعية لا تصير
قبل الوصول الى المحل اسبابا** لعدم الافضا كما لا يكون قبل تمامها اسبابا
كمجرد ايجاب البيع فيما يملكه فانه لا يكون سببا لملك الغير ذلك المبيع **فضعف
قوله** اى الشافعى **السبب** لوقوع الطلاق فى ان دخلت فانت طالق **انت
طالق والشرط** الذى هو ان دخلت **لم يعدمه** اى كونه سببا **فانما اخر
الشرط الحكم** اى حكم السبب لانه قد ظهر ان سبب الحكم ما يكون مفضيا
اليه والشرط هنا قد حال بينهما فلم يكن سببا **واورد** علينا اذا كان مثلا
ان دخلت مانعا من وصول انت طالق الى محله ما لم يوجد الدخول **يجب
ان يلغو** انت طالق فيه فلا يقع وان دخلت **كالاجنبية** اى كما لو قال لاجنبية
لاجنبية بجامع عدم الوصول الى المحل فيهما **واجيب لو لم يرج** الوصول الى المحل
بان علق بشرط لا يرجى الوقوف عليه **لغا** كانت طالق ان شا الله فان مشيته تعالى مما
لا يعلم وقوعه لا علم العباد بتعلقها به قطعا فلا يكون بالموجب فى هذا **مفرع** وهو ما كان
مرجو الوصول الى محله **بعرضية السببية** لحكمه فى المستقبل بوجود شرطه **فلا
يلغى قصدا** اى بسبب هذه الصلاحية كشطر البيع فانه لما كان بعرضية ان يصير سببا
لوجود الشطر الاخر فى المجلس لم يلغ ما دام ذلك مرجوا له **وثانيا** اى ووجه قولنا
ثانيا ان السبب اذا علق بالشرط **توقف على الشرط** ضرورة **فصار السبب المعلق**

به بجز سبب لما مر وجزء السبب لا يكون سببا ومن هنا زعم بعض الشافعية ان التعليق
صير المجموع من الشرط وما كان سببا مستقلا قبله سببا عندنا وورده الشيخ سراج
الدين الهندي لان الشرط ما عنه وجود الشئ ولا يكون مؤثرا والسبب ما به الشئ
ويكون مؤثرا فلا يصير الشرط جزء السبب لتنافي موجبهما وهذا بخلاف ما الحق
الشافعي التعليق به من البيع المؤجل فيه الثمن وشرط الخيار والمضاف كطالق غدا
فان كلا منها سبب في الحال اما في البيع المؤجل فيه الثمن لان الاجل دخوله على الثمن
يفيد تاخير المطالبة به فقط لا على البيع فلا معنى لمنعه من الانعقاد ولا الحكم الذي
هو ثبوت الملك في المبيع وثبوت الدين في الذمة عن الثبوت اذ لا وجه لتاثير الشئ فيما
لم يدخل عليه واما البيع بشرط الخيار على الاختلاف في كمية مدته فسلم ان الشرط
فيه داخل على الحكم فقط لكن لا امر يقتضي ذلك لم يوجد هنا كما اشار اليه قوله والخيار
اي شرعيته نصا في البيع ثابت بخلاف القياس لدفع الغبن اي النقص المتوهم
فيه باستيفاء النظر والتروي في اختيار ما هو الاصلح في زمانه كما هو المعنى المعقول
من شرعيته اجماعا وان اختلف في اقصى مدته وانما كان على خلاف القياس لان
اثبات ملك المال الذي هو البيع ايضا فينعقد البيع بشرط الخيار سببا ويتراخى
الحكم الى سقوطه لحصول المقصود من التمكن من الرد بدون رضا صاحبه بهذا القدر
لان الضرورة متى امكن دفعها بايسر الامرين لا يصار الى اعلاهما والشافعي موافقنا
على هذا فانه قال والاصل في بيع الخيار انه فاسد ولكن لما شرط رسول الله صلى الله
عليه وسلم في المصراة خيار ثلاث في البيع وروى انه جعل لحبان بن منقذ خيار ثلاث
فيما باع انتهينا الى ما قال صلى الله عليه وسلم انتهى هذا التحقيق احد الجوابين عن هذا
والحق انه اي انعقاد البيع بالخيار سببا في الحال مع تاخر الحكم الى سقوطه مقتضى
اللفظ لان الشرط يعلق التعليق ما بعده اي ما يذكر بعد لفظ على بها قبله فقط
فانتك على ان تاتيني المعلق اتيان المخاطب على اتيان المتكلم بخلاف الشرط بان
ولخواتها كما ترى في اتيك ان اتيتني فان المعلق اتيان المتكلم على اتيان المخاطب
واذا كان كذلك فبعتك على ان اوانك اوانا بالخيار اي في الفسخ فهو اي الفسخ المعلق
والبيع منجز فتعلق الحكم الذي هو اللزوم وثبوت الملك دفعا للضرر عمن له الخيار
لو تصرف من ليس له الخيار دون السبب الذي هو البيع لخلوه عن الموجب لتعلقه فلا
حاجة الى التوجيه المذكور وهذا الجواب الثاني ثم ما تقدم من ان البيع لا يحتمل
التعليق لما ذكرنا بخلاف الطلاق والعتاق فان كلا اسقاط محض يحتمله اي الشرط
لعدم ادائه الى القمار فيعمل فيه بالاصل وهو ان يكون داخلا على السبب فلا ينافي حكمه
عنه ويكون تعليقا من كل وجه كما هو الكامل اذ الاصل الكمال والنقصان لعارض
ولا عارض هنا وان كان العتاق اثباتا لكنه ليس اثباتا لمال بل اثبات قوة شرعية
هي قدرة على تصرفات شرعية من الولايات كالشهادة والقضاء وانكاح نفسه وابنته
الممنوع منها بالرق فلا يكون دخول الشرط عليه مؤديا الى القمار فيبطل ايراده

اثبات

اثبات ايضا كما في التلويح ليترتب عليه عدم صحة دخول الشرط عليه فلا يلحق البيع بالخيار
بما في ان الشرط داخل عليهما ثم هنا امران عيسى التنبه لهما الاول منعهم صحة تعليق
ما هو اثبات ذلك المال لتشبهه بالقمار بما فيه من الخطر فقال الشبه به في البيع بالخيار
بدخوله على الحكم فقط بعقبه المصنف في فتح القدير فللقايل ان يقول القمار حرم
لمعنى الخطر بل باعتبار تعليق الملك بما لم يضعه الشارع سببا للملك فان الشارع
لم يضع ظهور العدد الثلاثي في ورقه مثلا للملك والخطر طرد في ذلك لا اثر له
نعم يتجه ان يقال اعتبرناه في الحكم تعليلا بخلاف الاصل انتهى واقول وللقايل
ان يقول سلمنا ان القمار حرم لكون الشارع لم يضعه سببا للملك لكن الظاهر انه
ليس بامر تعبدي محض بل لاشتماله على امر معقول يصلح مناطا للتحريم فاذا لم يظهر
انه الخطر فلعله ما فيه من اذهاب المال لا في مقابلة عوض صحيح عند العقلاء وتمليكه
على صاحبه كذلك ثم كون الخطر فيه امرا طرديا لا يمنع ثبوته علة لفساد ما دخل
عليه في باب اثبات ملك المال بالنظر الى النهي عن امور اخرى اشتمل عليها وحيل فيها
علية للتحريم كالنهي عن بيع الملامسة والمنابذة والحصاة وقد صرح المصنف
بذلك في الكلام على النهي عنها فقال ومعنى النهي كل من الجهالة وتعليق التمليك
بالخطر فانه في معنى اذا وقع حجري على ثوب فقد بعته منك او بعتنيه بكذا
انتهى غير انه ظهر ان منع التعليق في اثبات ملك المال كالبيع لما فيه من احتمال
الخطر المفضي الى الفساد شرعا لا الى القمار كما قالوه والظاهر ان بحث المصنف
انما هو في مجرد دعوى كون احتماله الخطر مفضيا الى القمار ليس غير والله تعالى
اعلم الثاني ان المفسر باثبات القوة الشرعية انما هو الاعتاق وهو المذكور في
التلويح واما العتق والعتاق فانهما مصدران لخلوص حكمي عما كان ثابتا فيه بالرق
ويلزمه ثبوت قوة شرعية لقدرته بسبب هذا على ما لم يقدر عليه فعن هذا
يقال انه القوة الشرعية الا ان بعض المشايخ تسامحوا باطلاق العتاق موضع
الاعتاق واجروا عليه ما هو بالحقيقة للاعتاق ملزوما ولازما من انه اسقاط
واثبات لظهور المراد في هذا المقام فوافقهم المصنف على ذلك واما الاضافة فمسلم
كونها غير مانعة كون المضاف سببا في الحال لكن لا يصح الحاق التعليق بها في ذلك
لان الغرض منه امتناع المتكلم او غيره من مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء
لانه كما قال والتعليق يمين وهي اي اليمين تعقد للبر اعدام يوجب المعلق
لا وجوده فلا يفضي الى الحكم اي فلا يصل المعلق بالتعليق الى الحكم قبل وجود
المعلق عليه لاستحالة ان يكون مانع الشئ طريقا اليه كما تراه ظاهرا في ان دخلت
الدار فانت طالق اما الاضافة فلثبوت حكم السبب في وقته اي لتعيين زمان
وقوعه لا لمنعه اي الحكم من الوقوع فالغرض من انت حر يوم الجمعة تعيين
يوم الجمعة لوقوع الحرية فيه لا منعها من الوقوع فتحقق في الاضافة السبب بلا
مانع اذ الزمان المضاف اليه من لوازم الوجود للحكم والسبب غير مؤثر

فى نفى احدهما ولا وجوده فلا يستقيم الحاق التعليق بها فى ذلك ويرد على الاطلاق
ما علل به منع التعليق من سببية المعلق سلمنا ان التعليق يمين لكن كون
اليمين توجب الاعدام لموجب المعلق انما هو فى المنع اى اذا كانت للمنع من
المعلق عليه كان دخلت فانت طالق اما الحل اى اما اذا كانت للحمل على التلبس
بالمعلق عليه فلا توجب الاعدام لموجب المعلق كان بشرتنى بقدوم ولدى
فانت حر وكيف لا وظاهر ان غرض المتكلم فى هذا حث عبده على المبادرة الى ادخال
المسرة عليه باخباره بوصول محبوبه اليه لا منعه من ذلك فلا يتم اطلاق كون
التعليق مانعا من افضا المعلق الى الحكم والاطلاق هو المطلوب فالاولى
فى التفرقة بين كون الاضافة غير مانعة من سببية المضاف قبل وجود المضاف
اليه وكون التعليق مانعا من سببية المعلق قبل وجود المعلق عليه الفرق بالخطر
وعدمه اى بان فى وجود المعلق عليه خطرا اى ترددا خلاف المضاف قلت ولعل
توجيهه ان الاصل فى التعليق ان لا يكون الا فى المتردد بين الوقوع وعدمه
فاورث ذلك شكا فى تحقق المعلق فلم ينعقد سببا لان الشئ لا يثبت بالشك
ولا سيما مع سابقة العدم وفى الاضافة ان لا يكون الا الى ما هو محقق الوقوع هو
والفرض ان المضاف وجد وفرغ منه صورة ومعنى وانه انما لم يعقبه حكمه لا غير
لعروض هذا العارض فلا يكون مؤثرا فيه الاعدام فلا يستقيم الحاق احدهما
بالاخر فى لازم ما هو مقتضى الاصل فيه الا لمقتض وهو منتف بالاصل
ويوافقه ما فى شرح البزدوى فان قلت فما الفرق بينهما قلت الحكم لا بد
له ان يترتب على علته اما فى الحال او متراخيا فى الاضافة وهذا لم يوجد فى
الشرط لانه على خطر الوجود فان قلت فى الاضافة انما يثبت الحكم عند
وجود الوقت المستقبل اذا بقى المحل فاما اذا لم يبق فلا يمكن ترتب الحكم على
علته يقينا قلت الاصل فى كل ثابت بقاؤه فاذن الحكم يترتب على علته
فى الاضافة ظاهرا فان قلت فيما اذا علق باسباب الملك كالنكاح والملك
ينبغى ان ينعقد العلة فى الحال لان الحكم مترتب على علته قطعا كما فى الاضافة
بل اولى قلت الا انه تم مانعا اخر وهو عدم الملك فى الحال والعلة لا تنعقد
الا فى محلها لكن يطرق هذا الفرق ايضا انه كما قال ثم يقتضى هذا الفرق
كون انت حر يوم يقدم فلان كان قدم فى يوم عينه كيوم الجمعة فانت حر
فى حكمه وهو ان لا يكون انت حر فيه سببا للحرية فى الحال لان القدوم فيهما على
خطر الوجود ويستلزم التساوى بينهما فى الحكم المذكور عدم جواز التعجيل بالصدقة
فيما لو قال على صدقة يوم يقدم فلان لانه حينئذ تعجيل قبل سبب الوجوب
غير مسقط للواجب بعد وجوبه وان كان هذا النذر مذكورا بصورة اضافة
كما رأيت لكن ظاهر اطلاق قولهم المضاف سبب فى الحال ويجوز تعجيل حكمه قبل
وجود الزمان المضاف اليه والمعلق ليس بسبب فى الحال ولا يجوز تعجيل حكمه

قبل وجوده بما علق عليه يقتضى ان يفارق انت حر يوم يقدم فلان قوله ان قدم
فلان فانت حر فى الحكم وهو ان يكون انت حر فى الاول سببا للحرية فى الحال
وفى الثانى ليس بسبب فى الحال وان يجوز التعجيل فى لله على صدقة يوم يقدم
فلان ولا يجوز التعجيل فى ان قدم فلان فلله على صدقة وهذا الفرع الاخير
فى شرح الطحاوى وكون اذا لحق فانت حر كان اسنة فانت حر اى ويقتضى
هذا الفرق ايضا تساوى هاتين المسئلتين فى حكم الثانية الذى هو عدم
جواز بيعه وان كان تدبيرا مطلقا لانه من خصوص المادة وذلك لوجود المقتضى
وهو انت حر وارتفاع المانع المفروض المشار اليه بقوله لعدم الخطر فى كل
لان كلا من الغد والموت امر كائن البتة فيمتنع بيعه قبل الغد فى الاولى كما
يمتنع قبل الموت فى الثانية لانعقاده اى انت حر فى كل سببا لحرية المخاطب
فى الحال على ما عرف من صلاحيته سببا تأخر للتحرير عند انتفا المانع لكونه
طريقا مفضيا اليه مع فرض انتفا المانع لكنهم اى الحنفية يجيزون بيعه
فى الاولى قبل الغد والاجوبة المذكورة فى شروح الهداية وغيرها عنه
اى عن جواز بيعه فى الاولى قبل الغد ومنع بيعه فى الثانية مطلقا ليست
بشئ يفيد فرقا مؤثرا بينهما بهذه التفرقة بل حيث خصصت الدعوى
بجعل المعلق على ما لا خطر فيه مثل المضاف فى ثبوت سببه فى الحال ينبغى
ان يتساويا فى عدم جواز بيعه مطلقا لعدم الخطر فيهما فلا جرم ان ذكرها فى فتح
القدير متعقبا لها فمنها منع كون الغد كائنا لا محالة لجواز قيام القيامة قبل
الغد وتعقبه بان هذا انما يستقيم اذا كان التعليق بمجى الغد بعد وجود شرائط
الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وغيرهما اما قبل ذلك
فليس بصحيح بل مجى الغد محقق كالموت ومنها ان الكلام فى الاغلب فيلحق الفرد
النادر به وتعقبه بان هذا الاعتراف بالايراد على ان كون التعليق بمثل مجى
الغد وراس الشهر غير صحيح ايضا ومنها ان التعليق الذى هو التدبير وصية
والوصية خلافة فى الحال كالوراثة وتعقبه بانه يرد عليه انه يجوز الرجوع
عن الوصية والتدبير المطلق لا يجوز الرجوع عنه فلم يتم هذا الفرق بين
الاضافة والتعليق ايضا قلت وللقائل ان يقول للفارق بهذا الفرق ان يلتزم
كون انت حر يوم يقدم فلان كان قدم فى يوم كذا فانت حر فى كون انت حر ليس
سببا للحرية فى الحال وحقيقة استلزامه عدم جواز التعجيل بالصدقة فى مثل
الصورة المذكورة ويوافقه ما فى شرح للبزدوى فان قلت فلو قال لها انت طالق
ان مت او ان مت ينبغى ان يكون من باب الاضافة قلت نعم هو من باب الاضافة
كما لو قال لها انت طالق ان جا يوم الجمعة وهذا لان العبرة للمعانى لا للالفاظ
وعكسه لو قال لها انت طالق حين قدوم زيد او حين دخولك الدار انتهى اقول
ويشهد له قولهم الحوالة بشرط مطالبة المحيل كفالة والكفالة بشرط عدم

مطالبة الاصيل حوالة وما في نكاح مجموع النوازل وتعليق النكاح بشرط معلوم للحال
يجوز ويكون تحقيقا بان قال للاخر زوجني ابنتك فقال قد زوجتها قبل هذا
من فلان فلم يصدقه الخاطب فقال ابو البنت ان لم اكن زوجتها من فلان فقد
زوجتها منك وقبل الاخر فظهر انه لم يكن زوجها ينعقد هذا النكاح لان
التعليق بشرط كاين تحقيق الا ترى انه قال لامراته انت طالق ان كان السما
فوقنا والارض تحتنا فانه تطلق في الحال لان هذا تعليق بشرط كاين فيكون تنجيزا
وما في فوايد صاحب المحيط قال لغريمه ان كان لي عليك دين فقد ابراتك
وللطالب عليه كذا دينارا صح الابرا لانه تعليق بشرط كاين فيكون تنجيزا الى
غير ذلك مما عمل فيه بجانب المعنى دون الصورة فلا بدع في ان يحمل قولهم
الاضافة لا تمنع سببية المضاف على ما اذا كانت الاضافة الى ما لا حظر
فيه كما هو الاصل فيها والتعليق مانع من سببية المعلق في الحال على ما اذا
كان المعلق فيه حظر كما هو الاصل فيه والله سبحانه اعلم هذا وانما لم اقل
المراد بقول المصنف لا تنعقد سببا في الحال على ما عرف يعني في باب التدبير
من انه لا بد لثبوت الملك وزواله من الاهلية لهما والموت سالب لهذه الاهلية
فامتنع ان يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته في
الحال والا انتفت اصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبت ما قلنا لان هذا ونحوه
يفيد ان سببية القول المذكور للحرية في الحال في باب التدبير انما ثبتت ضرورة
زوال الاهلية اذا وجد المعلق عليه وحينئذ يقال عليه لا يصح الحاق اذا جاء
غد فانت حر فاذا مت فانت حر في ثبوت السببية في الحال لان ثبوتها في
مسئلة التدبير للضرورة المذكورة وما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وهي منتفية
في اذا جا غد فانت حر لانتفا المانع المذكور اذ ليس موت القايل مظنونا
قبل الغد فضلا عن كونه متيقنا ويكون الجواب بهذا لمن استشكل هذا الفرع
على مسئلة التدبير دافعا للاشكال ولا يحتاج الى الجواب بشيء من الاجوبة
الماضية ثم انى يكون الفرق بين الاضافة والتعليق بالحظر وعدمه مستلزما
لمساواة اذا جا غد فانت حر لاذا مت فانت حر في عدم جواز البيع قبل الغد
كما قبل الموت مع الاعراض عن جعل الشرط المناط في مسئلة التدبير عدم الحظر
بل ضرورة تصحيح قول المدبر شرعا وهي منتفية في المقيسة فليتامل وقيل
المراد بالسبب في نحو قولنا المعلق ليس سببا في الحال العلة وفي المضاف
اي وبالسبب في قولنا المضاف سبب في الحال السبب المفضي وهو اي السبب
المفضي السبب الحقيقي كما نذكر في موضعه وحينئذ اي حين اذ يكون المراد
بالسبب فيهما ذلك لا خلاف في المعنى بين نفي السببية عن المعلق واثباتها
للمضاف ليكون بينهما تقابل الاثبات والسلب لان المنفي عن المعلق ليس
المثبت للمضاف بل غيره حتى يصح نفي السببية عنه بالمعنى الذي نفيتها به

عن

عن المعلق كما يصرح به وان تعقب الانتقال لان السالفة فيقال عدم جواز التعجيل
في ان قدم فلان فعلي صدقة لعدم وجود علة الوجوب وجواز التعجيل في لله
علي صدقة يوم يقدم فلان لوجود السبب الحقيقي كما في تعجيل زكاة النصاب
قبل الحول وجواز بيع العبد قبل الغد في اذا جا غد فانت حر لعدم وجود علة
عتقه ثم كان مقتضى هذا جواز بيع المدبر المطلق قبل الموت كما قاله الشافعي
الا انه لما منعت السنة من بيعه لزم لضرورة ذلك انعقاد السببية له في الحال
كما بينا فلا يقاس عليه غيره وصدق المضاف ليس سببا ايضا في الحال بذلك
المعنى وهو العلة الحقيقية لانتفا ترتب الحكم عليه في الحال الا ان اختلاف الاحكام
لهما حيث قالوا المضاف سبب في الحال لحكمه فجاز تعجيله اي حكمه اذا كان عبادة
سواء كانت بدنية او مالية او مركبة منهما كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه
تعجيل بعد وجوب سبب الوجوب خلافا لمحمد فيما عدا المالية ولزفر في الكل والمعلق
ليس سببا في الحال لحكمه فلا يجوز تعجيله اي حكمه مطلقا بالاتفاق يقتضيه
اي نفي الخلاف بين نفي السببية عن المعلق واثباتها للمضاف لان اختلاف
الاحكام التي هي اللوازم يوجب اختلاف دلايلها التي هي الملزومات هذا غاية
ما ظهر لي في توجيه هذا الكلام ولي فيه نظر اما اولا فالمعروف المتداول بين
مشايخنا ان المراد من قولهم المعلق ليس بسبب في الحال انه ليس من قبيل ما يطلق
عليه اسم السبب حقيقة لانتفا معناه وهو الافضا الى الحكم من غير ان يضاف اليه
وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معنى العلل ولا من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب
مجازا باعتبار انه في معنى العلة لانتفا ذلك كما يعلم في موضعه ثم يطلق عليه
انه علة مجازا لكونه علة اسما وله شبه بالعلة الحقيقية وسبب مجازا باعتبار
ما يؤول اليه ايضا وان المراد من قول الشافعي انه سبب انه من قبيل الاسباب
التي فيها معنى العلل وان الايجاب المضاف عندهم علة اسما ومعنى لا حكما وهو
يشبه السبب فمن اين لهذا القايل ان المراد بقولهم المذكور ما ذكره وان كانت العلة
الحقيقية منتفية عن المعلق قبل الشرط اذ لا موجب للاقتصار على انها منتفية
مع عدم الخلاف في ذلك مع ان العلة التي هي علة معنى وحكما منتفية عنه
ايضا عندنا مع انا لسنا في هذا المقام الا بصدد بيان ما فيه الخلاف لا الوفاق
وكان هذا القايل لاحظ تقرير كشف الاسرار وما اخذوه لقولنا المعلق
بالشرط لا ينعقد سببا في الحال بخلاف الاضافة بما يوهم هذا كما يعرف ثمة
ولم يستحضر ما قرروه من تقسيم السبب والعلة الى الاقسام المعروفة لهم في
ذلك بمثلها كما سيأتي استيفاؤه اذا افضت النوبة اليه واما ثانيا فعلى تقدير
ما قاله هذا القايل لا يرتفع الخلاف بين قولهم المعلق ليس بسبب في الحال
والمضاف سبب في الحال لانه وان صدق ايضا ان المضاف ليس سببا بالمعنى
المذكور للسبب المنفي في المعلق ليس سببا لا يصدق ان المعلق سبب

بالمعنى المذكور للسبب المثبت فى المضاف سبب لوجود الواسطة بينهما كما عرفت.
ثم ليس غرض القايل بان التعليق بالشرط لا يمنع السببية من الحاق المعلق بالمضاف
فى ذلكما لا الزام القايل بان التعليق به يمنع السببية فى الحال لا الزامه باثبات
السببية فى المعلق كما المخالف قايل بذلك فى المضاف بالمعنى الذى هو المراد
بالسببية فى المضاف وعلى هذا التقدير الذى ظنه صاحب هذا القول لا
يتاتى هذا ثم من هنا اختلفت احكامهما فالاقرب ان الفارق بينهما المانع
من الحاق احدهما بالاخر انما هو الحظر وعدمه وقد ظهر انه لا اصل فى الزام
ما يلزم ذلك فليتامل ثم قد وضح انتفا النظرية بين تعليق القنديل والتعليق
الحقيقى الذى هو محل النزاع فانه بان انه لا يتحقق فى الموجود والممتنع بل
فى معدوم يتصور وجوده والتعليق الحسى انما يكون لامر موجود فالتعليق
فيه لا يكون لابتدا وجوده عند المعلق عليه بل نقلا له من مكان الى مكان
ومع انتفا المماثلة لا يصح المقايسة بل نظيره من الحسيات الرمى فانه ليس
بقتل ولكن بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا حال بينه وبين الوصول
الى المحل ترس منع الرمى من انعقاده علة للقتل لا انه منع القتل مع وجود
سببه والله سبحانه اعلم مسئلة من المفاهيم المخالفة كما تقدم مفهوم اللقب
نفاه الكل الا بعض الحنابلة وشذوذا كابن خويز منداد من المالكية وكالدقاق
والصيرفى وابى حامد المروذى من الشافعية وهو اى مفهوم اللقب اسناد
نقيض حكم مسمى معبر عنه اى المسمى بجار حذفه او لا وعود الضمير اليه ثابتا
لقرينة باسمه حال كونه علما او جنسا الى ما سواه اى المسمى ولا فرق بين ان
يكون الحكم خبرا او طلبا وقد يقال العلم والمراد الاعم اى يقتصر على ذكر العلم
ويراد به ما يعم نوعيه علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس وهو ما ليس بصفة
مجازا مشهورا عند اهل هذه العبارة وهم الحنفية حيث قالوا التنصيص على الشى
باسمه العلم لا يدل على نفى الحكم عما عداه كما تجوز غيرهم فى اطلاق اللقب مريدين
به الاسم الاعم منه وهو ما يشمله والكنية والاسم المقسم لهما واسم الجنس واذا
ظهر المراد فلا مشاحة ثم المشهور عن القايلين به عدم الفرق بين اسماء
الاشخاص والاجناس وحكى ابن برهان انه حجة فى اسما الانواع كالغنم لا الاشخاص
كزيد والعول فى نفيه عدم الموجب للقول به كما مضى فى نفى مفهوم المخالفة
مطلقا واللزوم ظهور الكفر فضلا عن الكذب من محمد رسول الله فانه يلزم
منه نفى رسالة غيره قيل ووقع الالزام به للدقاق فى مجلس النظر ببغداد فتوقف
وفلان موجود فانه يلزم منه نفى وجود واجب الوجود تعالى وهو اى لزوم
الكفر فى هذين واخواتهما منتف بالاجماع قطعا فالقول بما يفضى اليه باطل
قطعا واوردا انما يلزم اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع
لجواز كون التخصيص بالذكر لقصد الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم

ووجود فلان ولا طريق الى ذلك الا بالتصريح بالاسم واجيب بانه حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب
اصلا لان هذه الغاية حاصلة فى جميع الصور وانما قال الظهور لان دلالة المفهوم بحسب
الظهور لا القطع واستدل على نفيه بلزوم انتفا القياس على تقدير القول به كما اعتمده
البيضاوى وغيره لكن القياس حق فالمفضى الى ابطاله باطل فالقول بمفهوم اللقب باطل
بيان اللزوم ان النص الدال بمنطوقه على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه
بالنص والا دل على انتفا الحكم فيه فيلحق المفهوم اذ الفرض حقيقته وايا ما كان فلا
قياس والجواب لا نسلم ان النص اذا لم يتناول الفرع وقيل بانتفا الحكم فيه ينتفى القياس
لان القياس يستدعى مساواة الفرع للاصل فى العلة الذى ثبت الحكم فى الاصل فلا جرم
اذا ظهر المساواة بينهما فيه فقد ظهرت فى الحكم ايضا فيتعارضان لاقتضا كل غير ما
يقتضيه الاخر ثم قدم القياس عليه اتفاقا لزيادة قوته فلم يلزم ابطال القياس
ولا نفى المفهوم قالوا اى القايلون بمفهوم اللقب لو قال لمخاصمه ليست امى زانية
افاد قوله هذا نسبته اى الزنا الى امه اى المخاصم ولذا قال مالك واحمد يجب الحد
على القايل اذا كانت عفيفة ولولا ان تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه
لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا اليها ولما وجب الحد عندهما اذ لا موجب للتبادر
والحد غيره اجيب بانه اى التبادر المذكور بقرينة الحال وهى الخصام الذى هو
مظنة الاذى والتقبيح فيما يورده فيه غالبا وليس هذا من المفهوم الذى يكون اللفظ
ظاهرا فيه لغة بشى وانما لم يحد عند الحنفية والشافعية لان مفيد نسبة الزنا
اليها ليس بقطعى فكان من ثبوتها شبهة يندرى الحد بمثلها ثم لما مضى عدم دلالته
انما على الحصر من مفهوم المخالفة وكان الظاهر خلافه ترجم بيانه بمسئلة جعل موضوعها
احد جزئى معنى الحصر وهو النفى عن غير المذكور لان الجزء الاخر الذى هو الاثبات
للمذكور لا خلاف فى ان دلالتها عليه منطوقا فقال مسئلة النفى فى الحصر
بانما لغير الاخر اى نفى الحكم الثابت للمحصور فيه وهو ما يذكر اخرا عن غيره بانما
قيل بالمفهوم قاله ابو اسحاق الشيرازى فى جماعة وقيل بالمنطوق قاله القاضى
ابو بكر والغزالى قال المصنف وهو الارجح ونسب الحنفية عدمه اى النفى عن
غير المحصور فيه وانها تفيد الاثبات لا غير فانما زيد قايم كان زيد قايم فى عدم دلالته
على نفى غير القيام عن زيد اذ من الظاهر ان فى انما زيد قايم من التاكيد ما ليس
على ان زيدا قايم ثم هذا اختيار الامدى وابى حيان ونسبه الى النحويين البصريين
ونسبه الى الحنفية صاحب البديع وتعقبه المصنف بقوله ونكر ومنهم اى الحنفية
نسبته اى الحصر الى انما معنى لها كما فى كشف الاسرار وغيرها وايضا لم يجب احد من
الحنفية بمنع افادتها اى انما الحصر فى الاستدلال بانما الاعمال بالنيات الثابت
فى الصحيحين وغيرهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على شرط النية فى الوضوء
بما حاصله الوضوء عمل ولا عمل الا بالنية فلا وضوء الا بالنية اما الصغرى فظاهره
واما الكبرى فللحديث المذكور بل بتقدير الكمال او الصحة اى بل انما اجابوا

ان حقيقة عموم الاعمال غير مراد للقطع بوجود بعضها بلا نية كعمل الساهي فالمراد حكمها
وهو اما اخروى وهو الثواب والعقاب ويعبر عنه بالكمال او دنيوى وهو الاعتبار
الشرعى ويعبر عنه بالصحة والاخروى مراد اتفاقا فلا يجوز ارادة الدنيوى معه
ايضا اما لان ثبوته بالاقتضا والمقتضى لا عموم له وهذا طريق القاضي ابي زيد
ومن وافقه واما لان اللفظ صار مجازا على نوعين مختلفين لوجود الصحة ولا
ثواب والفساد ولا عقاب فيكون مشتركا بينهما بالوضع النوعى والمشترك لا عموم
له وهذا طريق شمس الايمة السرخسى وفخر الاسلام والخبيه ومن تابعهم فلا يصح التشبث
بالحديث على اشتراط النية فى الوضوء ثم لما كان يطرق هذا الجواب منع كون الثواب
مرادا اتفاقا وان اتفق على عدم الثواب بدون النية لان موافقة الحكم للدليل لا
يقتضى ارادته وثبوته به ليلزم عدم المقتضى او المشترك وايضا لا نسلم ان الحكم مشترك
بين النوعين اشتراكا لفظيا بل هو موضوع لاثر الشىء ولازمه فيعم الجواز والفساد
والثواب والاثم كما يعم الحيوان الفرس والانسان فارادة النوعين لا يكون من عموم
المشترك وكان التزام ان المراد بالاعمال صحتها كما قاله المخالف هو الوجه ولا يلزم
منه ضرر فى مطلوب الحنفية تممه المصنف على هذا الطريق فقال وهو اى تقدير
الصحة الحق لانه المجاز الاقرب الى الحقيقة من الكمال اليهما ولم يتم ما تقدم عليه فيتعين
وانما قلنا لا يضرهم لان الاجماع على ان الاعمال فى الحديث مخصوصة بما ليس بعبادة
فاللازم من الاستدلال به لا يصح الوضوء عبادة الا بالنية حتى كان الشافعى يقول الوضوء
عبادة وكل عبادة لا تصح الا بالنية فالوضوء لا يصح الا بالنية وحينئذ فللحنفية ان
يقولوا ان كان المراد كل وضوء عبادة فلا نسلمها او بعض الوضوء عبادة فنسلمها ونقول
ولا يصح الوضوء عبادة الا بالنية لكن منعوا توقف صحة الصلاة على وضوء هو
عبادة كما فى الشروط فيسلكون فى الجواب القول بالموجب وللعبد الضعيف فى
هذا المقام بحث ذكرته فى حاشية المحلى فعدم منعهم كون انما تفيد الحصر فى الحديث
دليل ظاهر على قولهم بافادتها ذلك قلت لكن للقايل ان يقول انما يتم هذا ان لو كان
مطلوب المخالف يتوقف على ثبوت ذلك لها وليس كذلك لانتهاض تعريف الاعمال
به فان اداة التعريف فيها للعموم لعدم العهد وعليه مشى ابن الحاجب فى الجواب عن
الاحتجاج بهذا الحديث على افادة انما الحصر حيث قال فى المنتهى واما انما الاعمال
بالنيات وانما الولاء لمن اعتق فالحصر بغيرانما لما فيه من العموم ومن ثمة استدل
صاحب الهداية على افتراض النية فى الصلاة بالحديث المذكور بدون انما كما هو رواية
ثابتة رواها الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى وغيره وحينئذ فقد كان الاولى
ترك هذه العلاوة نعم فى كشف الاسرار التصريح بكونها فى الحديث مفيدة كذلك
لنا على انما للحصر وانها للنفى عن غير الاخر منطوقا انه يفهم منه اى انما المجموع
من الاثبات والنفى كما هو ظاهر متبادر من موارد لا تحصى كقوله تعالى انما الهكم
الله فكان انما لفظا موضوعا له اى للمجموع كما صرح به علما المعانى لان الاصل

في

فى الفهم تبعه للوضع ثم كما انه للاثبات منطوقا فللنفى كذلك لان المجموع معنى
واحد مطابقى لها فلا يكون دلالته على النفى مفهوما لان اللفظ يدل على
كل من جزئى معناه تضمنا فى جملة واحدة فان قيل كيف يفيد النفى منطوقا
واداته المعهودة افادتها اياه كذلك غير موجودة فالجواب ان ذلك غير ممتنع
وكون النافى المعهود لافادة النفى منطوقا كما ولا منتفيا لا يستلزم نفيه اى كونها
دالة على نفى الحكم عن غير الاخر منطوقا لان موجب الانتقال اى انتقال الفهم من
النافى الى معناه الذى هو النفى منطوقا هو الوضع اى وضع اللفظ له المعلوم ذلك
للفاهم بقرينة التبادر لا بشرط لفظ خاص حتى اذا لم يوجد لا يوجد ذلك المعنى واذا
كان كذلك فكما جاز ان تفيد اداة مخصوصة لوضعها له خاصة جاز ان تفيده غيرها
لوضعه له ولغيره معا وكما كان الفهم على ذاك الوجه دليل الوضع له فكذا يكون الفهم
هنا على هذا الوجه دليل الوضع لهما كذلك ولا يقال هذا لا يكفى للمطلوب لان غاية
ما يفيد انه يفهم من انما النفى عن الغير ولا يلزم منه ان يكون لوضع اللفظ له بالذات
ليكون مستفادا منه منطوقا بل يجوز ان يكون لوضعه له فى الجملة فيكون مستفادا
منه مفهوما ومع الاحتمال يسقط الاستدلال لانا نقول ما قررناه ظاهر فى انه
منطوق وكون فهمها اى النفى منه لا يستلزمه اى كونه بالمنطوق لجوازه اى فهمه
بالمفهوم لا ينفى الظهور ونحن انما نقول هو ظاهر فى ذلك ثم كيف يصح ان يكون بالمفهوم
ولو ثبت كونه كذلك كان بمفهوم اللقب لصدق عليه حينئذ وهو اى مفهوم اللقب
منفى اتفاقا او الزاما فلا يصح للقايلين بانه بطريق المفهوم القول بثبوته حينئذ
اصلا فان قلت مثل جواز انما زيد قايم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قايم لا قاعد
ومثل انه صريح النفى والاستثنا يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما من
الامارات الدالة على انه مفهوم لا منطوق كما ذكره المحقق التفتازانى قلت
الذى صرح به الشيخ عبد القاهر وقال المتاخرون انه الاقرب نفى حسن
مجامعة لا العاطفة للنفى والاستثنا لا نفى الصحة وتصريح المفتاح بعدم الصحة
متعقب كما قال الامام الطيبى بانه ان كان دعوى مستندة الى الوضع فلا بد من ذكرها
وبيانها وان كان بطريق المعنى فلم لا يجوز اجراوه على التاكيد على ان جار الله اكثر من
هذا التركيب فى الكشاف منه قوله فى قوله تعالى زين للناس حب الشهوات اى
المزين لهم حبه ما هو شهوات لا غير انتهى على انه يجوز ان يكون هذا منه بالنظر
الى ما يقتضيه علم البلاغة لا العربية اذ لا يقوم دليل على امتناع ذلك من حيث
العربية لا صورة ومعنى ومن ثمة ساغ فى عبارة المصنفين من الاعيان وليس الكلام
الا فيما هو مفادها فى الاستعمال العرفى بحسب الوضع لغة ومما يزيده وضوحا ان
السكاكى شرط فى صحة مجامعة النفى بلا العاطفة لانما ان لا يكون الوصف بعد
انما مما له فى نفسه اختصاص بالموصوف المذكور وعللوه بعدم الفايدة فى ذلك
عند الاختصاص فهذا يفيد ان ليس علة المنع كون النفى منطوقا ولا علة

الجواز كونه مفهوما على ما في هذا التعليل من بحث وقد ظهر من هذا ايضا اندفاع التشنيع
بالامارة الثانية على انه بالمفهوم لا بالمنطوق على انا لسنا نقول ان النفي المستفاد من انما
منطوقا كالمستفاد من ما من سائر الوجوه وان قالوا السبب في افادتها القصر تضمنها
معنى ما والا لانه كما قال الشيخ عبد القاهر لم يجوزوا به ان المعنى في انما هو المعنى في
ما والا بعينه وان سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد وفرق بين ان
يكون في الشيء معنى الشيء وبين ان يكون الشيء الشيء على الاطلاق قلت ومما يستشهد بهذا
اختلاف ما ولا بمعنى ليس ولنفي الجنس وليس في كثير من الاحكام كما عرف في العربية
مع انه لا قايل بان النفي في شيء منها مفهوم لا منطوق وبهذا يظهر منع كون النفي
في انما غير صريح والايجاب فيها صريحا وانه لا حاجة الى دعوى ذلك بل الوجدان كلا منطوق
صريح تنبيه والاصح ان انما بالفتح كانما بالكسر واما الحصر باللام للعموم اى التي
لاستغراق الجنس الداخلة على احد جزئي الكلام سواء كان صفة كالعالم او اسم جنس
كالرجل مقدما في الذكر او مؤخرا في الجزء الاخر بشرط ان يكون اخص منه بحسب المفهوم
علما كان كزيد او غير علم كالجار والمجرور وقد اشار الى جملة هذا بقوله والاخر اخص كالعالم
والرجل تقدم او تاخر فلا ينبغي ان يختلف فيه لفهم ذلك منه ظاهرا حتى ان من خالف
فيه فقد ارتكب ما لا يحسن ارتكابه ولو بنفي المفهوم المخالف فانه لا يتوقف ثبوته على
ثبوته كما سيظهر بخلاف ما اشتمل على مسند ومسند اليه احدهما علم والاخر صفة معرفة
بالاضافة نحو صديقي زيد فانه انما يفيد الحصر اذا كان على هذا الوضع لا اذا اخر الاسم
الصفة عن العلم كان يؤخر صديقي عن زيد فانه لا يفيد الحصر حينئذ لانتفاء عمومه
اى عموم الاسم الصفة المضاف من حيث هو كصديقي فانه ليس من الفاظ العموم قال
المصنف رحمه الله تعالى واذا لم يحسن الاختلاف في حصر ما فيه اللام كما ذكرنا لزم ان لا
يحسن الاختلاف في افادة النفي لان الحصر مركب من اثبات ونفي ويندرج كون كل من
المعرف وصديقي في التركيب الخاص دالا على النفي عن الغير الذي هو جزء معنى الحصر
في باب الضرورة عند الحنفية اذ ثبوت الجنس برمته لواحد بالضرورة ينتفي عن
غيره فهو من القسم الاول مثلا انه يلزم جعل جميع ما صدق عليه العالم هو زيد وما صدق
عليه زيد هو جميع ما صدق عليه العالم في زيد العالم والعالم زيد نفي وجود ما صدق عليه
العالم غير زيد وما صدق لزيد غير العالم ضرورة فرض صدق كون جميع ما صدق عليه زيد
هو العالم وجميع ما صدق عليه العالم هو زيد نعم افادة الحصر فيهما لغيرهما قد يكون
حقيقة اما مطلقا كالله الخالق والخالق الله وخالقي الله واما بالنظر الى عرف خاص
مثل واليمين على المدعى عليه وقد يكون مبالغة وادعاء وهذا هو كثير شائع في المحاورات
الخطابية اما بجعل ما عدا المقصور عليه من ذلك الجنس بلغ من النقصان مبلغا انحط
به عنه وعن ان يسمى به فهو فيما عدا المقصور عليه كالعدم واما بجعل المقصور عليه
فقط ارتقى في الكمال الى حد صار معه كانه الجنس كله ونحن لم ندع افادة اللازم المذكور
للحصر افادتها له حقيقة مطلقا في كل مورد بل على هذا الوجه التفصيلي ولم يصرح

به للعلم به وقد ظهر من هذا انه يصح ايضا القول بالحصر بناء على ان اللام للحقيقة كما نص عليه
غير واحد وعلى عدم صحة نفي كون اللام في مثل العالم زيد لاستغراق الجنس لعدم صحة
كل عالم زيد وان قول المانع لا افادته للحصر انما يفيد المبالغة بمعنى ان زيدا هو الكامل
والمنتهى في العلم كما نص سيبويه على ان اللام في الرجل للمبالغة ومعناه الكامل في الرجولية
يفيد كون الخلاف بيننا وبينه في مثله لفظيا وان قول المانع ايضا لو افاد العالم زيد
الحصر لافاد عكسه ايضا صحيح ملتزم ومنع صحة اللازم ممنوع ودعوى منع المساواة
بينهما غير مسلمة بل انما التفاوت بينهما من حيث ان المعرف ان جعل مبتدا فهو مقصور
على الخبر وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا كما عرف في علم المعاني واشرنا اليه
انفا ثم من ذهب الى ان مثل هذا كيف ما دار يفيد الاختصار السكاكي والطيبي وتلك
من الحنفية مثله اى هذا القول في نفي اليمين عن المدعي بقوله عليه السلام واليمين
على من انكر ففي الهداية بجعل جنس الايمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء وفي
الاختيار جعل جنس اليمين على المدعى عليه لانه ذكره بالالف واللام وذلك ينفي ردها
على المدعي وغيره اى وفي غير نفي اليمين عن المدعي ويمكن ان يكون منه ما بقوله عليه
كلامهم في وجه الاستدلال لكونه ادنى مدة السفر الشرعي ثلاثة ايام ولياليها
بقوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليها على ما عرف في موضعه فبطل
عد كون الحصر في مثل العالم زيد من مفهوم المخالفة ونفي قول مشايخنا به كما ذكره صاحب
البديع هذا وقال المصنف رحمه الله تعالى وحاصل ما اراده انه خالف التفصيل المذكور
في طريق ابن الحاجب وغيره بين تقدم المعرف فيفيد الحصر وتاخيره فلا يفيده كزيد
العالم وحكم بانهما سواء في افادة الحصر بناء على نسبة الحصر للضرورة بسبب العموم كما في اليمين
على المنكر فاذا كان كل يمين على المنكر لزم ان لا يبقى يمين على غيره وهذا الموجب لا يختلف
بتقديم معروضه وبتاخيره ثم هذا الموجب وهو العموم منتف في صديقي لانه ليس
الا ذات متصفة بصداقتي فلا عموم فيه نفسه فلزم ان لا حصر اذا تاخر فقط وافق
ذا اللام حيث جعله في التاخير يفيده وسكت عن تقدمه ومفهوم شرطه يفيد انه
يفيد الحصر حينئذ واذ تبين ان لا عموم فيه كان حصره بطريق اخر البتة وهي عنده
التقديم فانه يفيده كما في اياك نعبد لان صديقي موضعه التاخير لانه خبر عن زيد
فاذا قدم كان الحصر فائدة التقديم انتهى قلت وهو حسن الا ان جعل صديقي
زيد مفيدا للحصر بما ذكره انما يتم على قول الامام فخر الدين الرازي في مثله ان الاسم
متعين للابتداء تقدم او تاخر لدلالته على الذات والصفة متعينة للخبر تقدمت
او تاخرت لدلالتها على امر نسبي لان معنى المبتدا المنسوب اليه ومعنى الخبر المنسوب
والذات هي المنسوب اليها والصفة هي المنسوب فسواء قيل زيد صديقي او صديقي
زيد يكون زيد مبتدا وصديقي خبرا لكن الجمهور على ان المبتدا في مثل هذا المقدم
كائنا ما كان حيث لا قرينة معرفة لكون الخبر المقدم واجابوا بانا لا نجعل اسم
الصفة مبتدا الا حال كونه مرادا به الذات الذي له تلك الصفة غاية الامر ان

الذات وصفت بانتساب امر يسمى اليه وهذا لا يوجب تعينه ليكون مسندا فيلزم ان يكون خبرا ولا يجعل اسم الذات كزيد خبرا الا حال كونه مرادا به مفهوم مسمى بزيد فيكون الوصف مسندا الى الذات دون العكس ومن ثمة علق الظرف به في قوله تعالى وهو الله في السموات اى المعبود فيها او المعروف بالالهية والله تعالى اعلم وقوله والتنكير يجوز كونه اى المحصور باللام لواحد والحصر مقبول رد لما في شرح الشيخ سراج الدين الهندى للبديع من ان الوجه في ان العالم زيد يفيد الحصر دون زيد العالم بعد القول بان اللام في العالم للحقيقة حيث قال لانه يكون معنى قولنا العالم زيد ان الحقيقة من حيث هي هي زيد فتنحصر فيه بالضرورة ولم يوجد في غيره لان زيدا ذات معينة ولا يمكن حمله على الحقيقة الا لكونه عينها فكانت مخصوصة به اذ لو وجد في غيره لما كان عينها بخلاف عكسه وهو زيد العالم لان معناه العالم ثابت له وثبوته لا يقتضى ان يكون عينه لجواز كونه صفة لغيره انتهى ووجه عدم القبول ظاهر مما تقدم وقد حكى في افادة مثل العالم زيد الحصر اى جزوه الذى هو النفى عن الغير لانه لا شبهة في ثبوت الايجاب نطقا كما قلنا مثله في انما ثلاثة اقوال حكاها ابن الحاجب وغيره احدها نفيه اى الحصر وعزاه صاحب البديع الى المذهب والثانية مفهوما اى وثانيها انه يفيده مفهوما ومنطوقا اى وثالثها انه يفيده منطوقا واستبعد هذا لعدم النطق بالنافى ذكره المحقق التفتازانى وعلمت في انما انه لا اثر له اى لعدم النطق بالنافى في كون النفى ثابتا باللفظ منطوقا فلا يتم الاستبعاد نظرا الى هذا الوجه بل وجهه اى هذا الاستبعاد عدم لفظ يتبادر منه النفى لان اللام للعموم فقط او للحقيقة فقط وايا ما كان فليس النفى جزؤه فانما يثبت النفى عن الغير فيه لازما لاستيفائه اى العموم لواحد لا غير او الحقيقة له وهذا بخلاف انما فانه يتبادر من لفظها النفى فكان جزء معناها كما تقدم ثم لما كان ما تقدم من ان الحصر باللام للعموم لا ينبغى ان يختلف فيه مظنة ان يقال انى يكون ذلك وقد قال المحقق التفتازانى في هذه المسالة واما المنطقيون فياخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية اى بعض المنطق زيد على ما هو قانون الاستدلال قدر المصنف مجيبا عنه بقوله وما نسب الى المنطقيين من جعلهم اياه اى ذا اللام التى للعموم جزئيا يتعين ان السور ما ادل على كمية الموضوع ان كليا فكلى وان جزئيا فجزئى وما ذكروه من الاسوار لم يقصدوا به الانحصار واذا كان كذلك فذو اللام التى للعموم سور لسور الكلية لكونه دالا على العموم الاستغراقى وكل ما يدل عليه فهو سور الكلية كما افاده ابو على في الاشارات التقسيم الثانى في اللفظ المفرد باعتبار ظهور دلالته الى ظاهر ونص ومفسر ومحكم ومتأخر والحنفية ما اى اللفظ الذى ظهر معناه الوضعى للسامع بمجرده اى اللفظ اى بنفس سماعه بلا قرينة اذا كان من اهل اللسان حال كونه محتملا لغير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا ان لم يسق الكلام له اى لم يسق معناه المذكور المفهوم من استعماله فهو اى اللفظ المفرد بهذا الاعتبار وهو كون معناه

الوضعى ظاهر للسامع بنفس سماع اللفظ مع احتماله لغيره احتمالا مرجوحا غير مسوق له هو الظاهر اصطلاحا من الظهور وهو الوضوح فالمعرف الاصطلاحى وما فى التعريف اللغوى فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه وتقييد الظهور بنفس اللفظ احتراز عما ظهر المراد به لا بنفس اللفظ كالمجمل اذا لحقه البيان وباعتبار ظهور ما سيق له اى واللفظ المفرد باعتبار وضوح معناه المسوق له بواسطة السوق له زيادة على ظهوره بمجرد سماعه مع احتماله التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا النص اصطلاحا وانما كان السوق مفيدا لزيادة الوضوح لان اهتمام المتكلم ببيان ما قصده بالسوق اتم واحترازه عن الغلط والسهو فيه اكمل ومن هنا ناسب ان يسمى هذا نصا اما من نصصت الشئ رفعته لان فى ظهوره ارتفاعا على ظهور الظاهر او من نصصت الدابة اذا استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد لان فى ظهوره زيادة حصلت بقصد المتكلم لا بنفس الصيغة كالزيادة الحاصلة من سير الدابة بتكليفها اياها لا بنفسها من حيث هى ويقال النص ايضا لكل سمعى كالذى ما كان قولا سابقا والمميز بين المرادين من اطلاقه القرينة والفرق بينهما انه بالمعنى الاول اخص مطلقا منه بالمعنى الثانى ومع عدم احتمال غير النسخ اى واللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه فوق ظهور النص من حيث انه مع ذلك لا يحتمل غير النسخ المفسر اصطلاحا وسمى به لانه لما حاز زيادة الظاهر والنص فى ظهورهما المذكور وكان التفسير مبالغة الفسر وهو الكشف سمى به حملا له على كماله الذى هو الانكشاف بلا شبهة ويقال المفسر ايضا لما بين المراد منه بقطعى كالخبر المتواتر مما فيه خفاء من الاقسام الاتية للمفرد باعتبار خفاء دلالته ما عدا المتشابه منها وهو الخفى والمشكل والمجمل لما سيعلم من ان المتشابه لا يلحقه البيان فى هذه الدار على ما هو المختار واعلم ان ظاهر هذا ان المفسر يطلق على معنيين مختلفين فى الحكم كالنص وان الفرق بين المفسر بالمعنى الاول وبينه بالمعنى الثانى العموم والخصوص من وجه فهو بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى من حيث انه بالمعنى الاول يتناول لما بحيث لا يحتمل شيئا غير النسخ مما لم يسبق له خفاء كما يتناول ما بيانه بقطعى مما سبق له خفاء من الاقسام المذكورة اذا كان لا يحتمل شيئا غير النسخ واخص منه باعتبار انه لا يتناول ما يحتمل التخصيص والتاويل سوا احتمل مع ذلك النسخ او لا وسوا كان ذلك مما بين بقطعى مما سبق له خفاء ام لا وهو بالمعنى الثانى اعم منه بالمعنى الاول من حيث انه بالمعنى الثانى يتناول ما بيانه بقطعى مما سبق له خفاء من الاقسام المذكورة اذا كان يحتمل التخصيص والتاويل والنسخ كما انه يتناول ما بيانه بقطعى مما سبق له خفاء من الاقسام المذكورة اذا كان لا يحتمل شيئا غير النسخ واخص منه باعتبار انه لا يتناول الا ما بين بقطعى مما فيه خفاء من الاقسام المشار اليها فتامله لكن الظاهر ان المفسر عندهم اللفظ باعتبار ظهور معناه فوق ظهور النص بحيث لا يحتمل

شيا غير النسخ كما ذكرنا انفا وانه لا اطلاق له على ما يخالف هذا اصطلاحا وان اطلاقه
على ما بين بقطعي مما فيه خفا من الاقسام المذكورة بشرط ان لا يحتمل شيا غير النسخ
وحينئذ فهو من اطلاق الكلي على فرد من افراده كما يفيده قول فخر الاسلام واما
المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان
مجملا فلحقه ما انسد به باب التخصيص ماخوذ مما ذكرنا انتهى ومن ثمة قال
فاضل من شارحيه يعني المجمل الذي لحقه البيان المذكور انما يصير مفسرا اذا لم يكن
المعنى الذي عرف ببيان المجمل قابلا للتخصيص والتاويل انتهى ويعني وان يكون
محتملا للنسخ كما صرح به نفس فخر الاسلام بعد هذا ويذكره المصنف ايضا عنه وكذا كون
ما بين بقطعي مما فيه خفا على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص نوعا
من المفسر ظاهر من كلام صاحب التقويم وشمس الائمة السرخسي ومولانا ان يكونوا
من المتاخرين فلم يظهر من المتاخرين ما يخالفهم في هذا نعم في ميزان الاصول والمعتمد
عند المتكلمين واهل الاصول ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة لانقطاع
احتمال غيره بوجود الدليل القطعي على المراد وكذا يسمى مبينا ومفصلا لهذا ثم قال
وقد يسمى الخطاب والكلام مفسرا ومبينا بان كان مكشوف المراد من الاصل بان
لم يحتمل الا وجها واحدا كما يقع على المشترك والمشكل والمجمل الذي صار مراد المتكلم
معلوما للسامع بواسطة انقطاع الاحتمال والاشكال انتهى وهذا وان كان
ظاهره ان المفسر له معنيان لكن لا كما ذكره المصنف بل حاصله ان المعنى له عند
التفصيل نوعان ما كان مكشوف المراد من الاصل بان لم يحتمل الا وجها واحدا وما
كان المراد منه غير مكشوف اولا ثم صار مكشوفا بما لحقه من البيان القطعي المزيل لاحتمال
غير ذلك المعنى ولم يتعرض لاشتراط احتمال النسخ اما بناء على ما عليه المتقدمون من
عدم اشتراطه كما سياتي وليس الكلام الان في اصطلاحهم واما للعلم به لان الفصل
المميز له من المحكم ان كان على ما عليه المتاخرون من اشتراطه والله سبحانه اعلم وان
بين المراد مما فيه خفا من الاقسام المذكورة بظني كخبر الواحد والقياس فماول اصطلاحا
سمي به اما لما فيه من صرفه عن ظاهر حاله او من رجوعه من بعض احتمالاته الى بعض
منها بخصوصه والتاويل لغة يدور على ذلك ثم ليس المراد ان الماول محصور فيما ذكر
لان الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته صار ماولا بلا خلاف ذكره في التحقيق
والمراد اذا حمل على محتمل له غير ظاهر منه بدليل ظني يوجب ذلك وسياتي في هذا
مزيد كلام في التقسيم الثالث من الفصل الرابع ومع عدمه في زمانه صلى الله
عليه وسلم اي واللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه المفسر من حيث انه مع ذلك لا
يحتمل النسخ في زمان حياة النبي صلى الله عليه وسلم المحكم وهو حقيقة عرفية
خاصة للاصوليين في المحكم لنفسه عند الاطلاق كالايات الدالة على وحدانية
الله تعالى وصفاته والكل اي وكل من هذه الاقسام الاربعة بعده اي بعد
وفاته صلى الله عليه وسلم محكم لغيره لعدم احتماله النسخ بانقطاع الوحي بلوته

اي اطلاق المحكم عليه الا المحكم لعينه منها التقييد لغيره عرفا خاصا اصوليا
تمييزا من الصنفين بعد اشتراكهما في اصل المعنى اللغوي وهو الاتقان على
وجه يومن فيه التبديل والانتقاض وانما الزمه دون الاول لان هذا المعنى
في الاول ابلغ واقوى فجعل المطلق للاكمل والتقييد لما ليس كذلك ثم يجب التنبيه
هنا لامرين احدهما قد عرف ان زيادة الوضوح في النص على الظاهر بكونه
مسوقا لبيان المراد واما زيادة الوضوح في المفسر والمحكم فيكون بوجوه
مختلفة كان كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول
او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام
والتابيد ذكره في التلويح ثانيهما ان قلت ينبغي ان تكون الزيادة المعتبرة
في المحكم بالنسبة الى المفسر زيادة القوة كما هو صنيع فخر الاسلام ومن تبعه
لا زيادة الوضوح كما ذكره صدر الشريعة وغيره اما اولا فلانه المناسب للاحكام
وعدم احتمال النسخ واما ثانيا فلان المفسر اذا بلغ من الوضوح حيث لا يحتمل الغير
اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد
يندفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ومن ثمة تعقب صدر الشريعة بهذا
كما في التلويح قلت ليس بين فخر الاسلام وصدر الشريعة مخالفة في المقصود
اما اولا فلانه لو كان كذلك للزم ان تكون اقسام هذا التقسيم ثلاثة للاتفاق
على انه انما هو باعتبار ظهور الدلالة مع تفاوت الاقسام من حيث الاظهرية
واذا كان المحكم ليس فيه زيادة الوضوح على المفسر لا يكون قسيما له من حيث
الاوضحية واللازم منتف اتفاقا فالملزوم مثله بل قال بعضهم المحكم ما ظهر
لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه واما ثانيا فلانه كما ان زيادة
القوة مناسبة للمعنى اللغوي فكذا زيادة الوضوح هنا باعتبار لازمها وهو
زيادة القوة ومن هنا عبر فخر الاسلام ومن تبعه عن زيادة الوضوح بزيادة
القوة ولعله انما اختار ذلك لما فيه من الاشعار بان زيادة الوضوح انما هي مطلوبة
للازمها هنا لا لنفسها ثم المنع متسلط على القول بان الشيء اذا بلغ من الوضوح
عليه فانه لا ريب في اختلاف مراتب دلالات الالفاظ على افادة المعنى الواحد
في الاوضحية بعد اتفاقها في الوضوح وان بلغت الحد المذكور ويوكده ما هو
معلوم من ان في ترادف المؤكدات لبيان المراد من زيادة الجلالة ما ليس له عند
عدمها ثم يشهد له ما قدمناه انفا عن التلويح فانه فيه صريح ثم اذا كانت هذه
الاقسام عبارة عما ذكرنا فهي متباينة لان في كل قيدا ايضادا ما في الاخر فلا
تجتمع في لفظ من جهة واحدة ولا يمتنع الاجتماع اي اجتماع الظاهر والنص في
لفظ بالنسبة الى ما سيق له وعدمه اي في لفظ له معنيان سيق لاحدهما
ولم يسق للاخر فيكون بالنسبة الى الاول نصا والى الثاني ظاهرا كما يعتبره المثل
لهما منها قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في الاباحة للبيع

والتحريم للربا اذ لم يسق لذلك اى لهما من حيث هما وقد فهما من نفس اللفظ فهو
بالنسبة الى كل منهما من حيث هما ظاهر كما انه نص في التفرقة بينهما بحل
البيع وتحريم الربا باعتبار خارج هو رد تسويتهم اى الكفار بين الربا والبيع
في الحل فانه مسوق لذلك لانهم كانوا يدعونها بل وجعلوا الربى اصلا في
مساواة البيع له في الحل مبالغة منهم في اعتقاد حله فقالوا انما البيع مثل
الربى ومنها قوله تعالى فانكحوا ما طاب الاية في الحل اى حل النكاح بلا قيد
بعدد لفهمه من نفس اللفظ مع كون الكلام غير مسوق له كما تعلم نص في العدد
الذى هو الاربع بالاقتصار [illegible] هو قصره اى الحل على العدد اذ السوق له اى
للعدد فانه تعالى ابتدأ بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقبه ببيان
ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل حيث قال فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة
على ان الظاهر ان حل النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الاية كما تفيده التفاسير
فيصيحان اى الظاهر والنص في اللفظ الواحد دلالة اى من حيث الدلالة
على معنيين له مطابقة والتزاما او تضمنا والتزاما اذا امكنا فيه ثم القرينة
تعين المراد بالسوق وهو اى المراد به هو المعنى الالتزامي لذلك اللفظ فيراد
الاخر وهو المطابقي او التضمني له مدلولا حقيقيا له لا اصليا اى لا معنى
له مرادا بالسوق ثم فسر الاخر بقوله اعني الظاهر وانما كان ظاهرا لان
اللفظ ظاهر فيه غير مسوق له والظاهر يعتبر فيه ذلك ويصير المعنى
النصي مدلولا التزاميا لمجموع الظاهرين فان التفرقة بين البيع والربا
في الحل مدلول التزامي لمجموع واحل الله البيع وحرم الربا وكل منهما ظاهر في
معناه وبنى على هذا قال المصنف رحمه الله تعالى والمقصود افاده انه يجتمع في لفظ
كونه ظاهرا ونصا باعتبارين قال في التقسيم فهو بهذا الاعتبار الظاهر
وباعتبار ظهور ما سيق له النص فانه يفيد اذا امكن في لفظ الاعتبار ان كان
نصا وظاهرا بهما ومثال انفراد النص عن الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس
اتقوا ربكم لظهور مفهومه بنفس اللفظ مع كونه مسوقا له واحتمال التخصيص
وكل لفظ سيق لمفهومه مع ظهوره منه بنفسه واحتماله التخصيص والتاويل
اما الظاهر فلا ينفرد عن النص اذ لا بد من ان يساق اللفظ لغرض
فان كان معناه الوضعي فهو نفس النص وان كان غيره فهو لازم للمعنى الظاهرى
فلم ينفرد الظاهر ومثلوا اى المتاخرون المفسر كالمتقدمين بقوله
تعالى فسجد الملائكة الاية ويلزمهم اى المتاخرين ان لا يصح هذا مثالا له لعدم احتمال
النسخ لانه خبر والخبر لا يحتمله على ما هو الصحيح كما سياتى ولكونه اى احتمال النسخ معتبر
في المفسر للتباين اى لاجل تباين الاقسام عندهم فهو على اصطلاحهم محكم وحينئذ فانما
يتجه المفسر في مفيد حكم شرعي للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فلا
يتم الجواب عن اللازم المذكور بان المفسر الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى فسجد ولا

ان

ان الاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله
كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار
مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما قلت وعلى هذا ليس
المفسر من اقسام المفرد بل من اقسام المركب وحينئذ فلا ينبغي ان يكون مما
يخرجه هذا التقسيم ثم المثال الذى لا مناقشة فيه على راى المتاخرين قوله
تعالى وقاتلوا المشركين كافة لان كافة سد باب التخصيص وهو محتمل للنسخ
لانه يفيد حكما شرعيا وليس بخبر وهذا بخلاف المحكم والله بكل شئ عليم فانه
لا يشترط فيه ان يكون في مفيد حكم لانه اى المعتبر في المحكم نفيه اى احتمال
النسخ ايضا فوق نفي احتمال التخصيص والتاويل ونفي احتمال النسخ يصدق بكون
المعنى لا يحتمل تبديلا اصلا كما يصدق بكونه يحتمله في نفسه لكن قام دليل
انتفائه والاولى في التمثيل نحو الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان تقاتل
اخر امتي الدجال لا يبطله جور جاير ولا عدل عادل مختصر من حديث اخرجه ابو
داود لكونه مفيدا حكما شرعيا عمليا غير محتمل للنسخ لاشتماله على لفظ دال على
الدوام بخلاف قوله تعالى والله بكل شئ عليم فانه وان كان غير محتمل للنسخ
لان معناه في نفسه لا يحتمل التبدل فهو ليس بمفيد لحكم شرعي عملي والكلام
انما هو فيما يفيد ذلك والمتقدمون من الحنفية المعتبر في الظاهر ظهور
المعنى الوضعي بمجرده اى سماع من هو من اهل اللسان اللفظ الموضوع له
سواء سيق اللفظ له اى لمعناه الوضعي اولا اى او لم يسق له والمعتبر في النص
ذلك اى كون معنى اللفظ مسوقا له مع ظهور ما سيق له وهو المعنى المذكور
فوضع المظهر موضع المضمر لزيادة تمكينه في ذهن السامع سواء احتمل التخصيص
ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا اولا يحتمل كلاهما والمعتبر في المفسر
بعد اشتراط ظهور معناه عدم الاحتمال للتخصيص والتاويل احتمل النسخ
اولا يحتمل والمعتبر في المحكم عدمه اى احتمال شئ من ذلك فهي اى هذه الاقسام
متغايرة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود فيجوز صدق
كل منها على كل من الباقية لا متباينة وقول فخر الاسلام في المفسر لا انه يحتمل
النسخ مستند للمتاخرين في التباين بين الاقسام لانه موجب للتباين بينه وبين
المحكم واذا كان بينهما تباين فكذا ينبغي ان يكون بين الباقية اذ لا فصل بين احد
في التباين وعدمه فانه لم يقل احد بان بعضها متباين وبعضها متداخل في
الاصطلاح وبه اى ويقول فخر الاسلام هذا ابعد نفي التباين عن كل المتقدمين
على ما هو ظاهر التلويح لان الظاهر ان فخر الاسلام منهم وقد افاد قوله هذا
التباين ولعدم التباين بينهما عند المتقدمين مثلوا الظاهر بقوله تعالى يا ايها
الناس اتقوا الزانية والزاني فاجلدوا الاية والسارق والسارقة فاقطعوا
الاية وبالامر والنهي مع ظهور ما سيق له اى مع ظهور معاني هذه العبارات

وظهور كونها مسوقة لمعان يقصد بها فلو قالوا بالتباين بين الظاهر والنص بالسوق
وعدمه لم يمثلوا الظاهر بهذه الامثلة لوجود السوق فيها واقتصر بعضهم اى صاحب
البديع فى تمثيل النص على اباحة العدد على شىء الى رباع من قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وعلى التفرقة بين البيع والربا وعلى البيع وتحريم
الربا على وحرم الربا من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا والحق ان كلا من
انكحوا واسم العدد فى الاية لا يستقل نصا على اباحة العدد المذكور الا بملاحظة
الاخر منهما كما هو ظاهر فالمجموع منهما هو النص على اباحة العدد المذكور قلت
وكذا كل من احل الله البيع ومن حرم الربا لا يستقل نصا على التفرقة المذكورة الا
بملاحظة الاخر فانما النص عليها المجموع منهما والشافعية الظاهر ما اى لفظ
له دلالة ظنية اى راجحة على معنى ناشئة عن وضع له كالاسد للحيوان المفترس
حيث لا قرينة صارفة عنه او عرف عام بان يكون دالا على ما نقل اليه واشتهر استعماله فيه
فى العرف العام كالغائط للخارج المستقذر من المسلك المعتاد وان كان ذلك المعنى
المنقول اليه مجازا للفظ باعتبار اللغة كهذا المعنى للغائط فانه مجاز لغوى له لان
مجازيته اللغوية لا تنافى ظاهريته العرفية العامة او عرف خاص كالصلاة للاركان
المخصوصة فى الشرع فيخرج على اصطلاحهم النص لان دلالته قطعية والمجمل والمشترك
لان دلالتهما مساوية والماول لان دلالته مرجوحة ويستلزم الظاهر احتمالا لا
مرجوحا لغير معناه بالضرورة ومن ثمة قال فى المحصول الظاهر هو الذى يحتمل
غيره احتمالا مرجوحا فالنص قسم منه اى من الظاهر بهذا المعنى عند الحنفية هو
والاولى فالنص عند الحنفية قسم منه لان عند الحنفية قيدا للنص وهو اى هذا
القسم من الظاهر ما كان سوقه لمفهومه المطابقى فهو نص عند الحنفية لظهوره
فيه وسوقه له ظاهر عند الشافعية لعرضه دلالته عليه دلالة راجحة عن وضع
او عرف ويفترق ظاهرهم عن نص الحنفية فى لفظ له معنى مطابقى لم يسق له والتزامى
سيق له يمكن احتمالا عنهما او قد ظهر فى كل منهما فانه بالنسبة الى كل منهما ظاهر الشافعية
وبالنسبة الى ما سيق له نص الحنفية لا بالنسبة الى ما لم يسق له فيصدق على هذا
اللفظ بالنسبة الى هذا المعنى ظاهر عند الشافعية ولم يصدق عليه نص عند الحنفية
وهذا اذا اريد بالمعنى المدلول عليه فى تعريف الظاهر ما هو اعم من المطابقى كما هو الظاهر
والا فان اريد به المعنى المطابقى فالوجه ما كانت النسخة عليه اولا وهو ما لفظه
وهو قسم من النص عند الحنفية اى الظاهر بهذا المعنى قسم من النص عندهم لانه كما افاده
حاشية عليه ان النص على ما تقدم ظهر معناه وعرف ما هو المقصود بسوقه ولا يشكل
انه قد يقصد بسوق اللفظ افادة معناه بان يكون ذلك هو الغرض وقد يقصد به
غيره كما مر من القصد الى رد التسوية فلزم انقسام النص قسمين انتهى وان اختلفوا
اى الحنفية والشافعية فى قطعية دلالته اى هذا القسم من ظاهر الشافعية الذى
هو نص للحنفية او هذا القسم من نص الحنفية الذى هو ظاهر الشافعية على

ماكانت

ماكانت عليه النسخة اولا وظنيتها اى دلالته المذكورة فقال اكثر الحنفية قطعية
وقال الشافعية ظنية فانه لا خلاف فى الحقيقة لاختلاف مرادهم بالقطعية
والظنية ومن ثمة قال والوجه انه والاحسن الاقتصار على لانه اى اختلافهم
لفظى فالقطعية للدلالة والظنية باعتبار الارادة فلا اختلاف ثم مراد
الحنفية القطع بثبوت دلالته على المعنى ولا يختلف فى ذلك اذ بعد العلم بوضعه
للمعنى يلزم من سماعه الانتقال اليه وهو معنى الدلالة ومراد الشافعية
ظن ارادة المعنى باللفظ فان الفهم عن العلم بالوضع وان ثبت قطعا لكن كون
المعنى مرادا غير مقطوع به لجواز كون المراد غير المعنى الوضعى المنتقل اليه عند
سماع اللفظ ولا يختلف فيه فلا خلاف كما لا خلاف فى وجوب العمل بالوضعى ما لم
ينفه دليل كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى قلت ولا يعرى عن تامل فان
ظاهر كلام الحنفية القطع بالارادة ايضا تبعا للقطع بالدلالة حيث لا موجب
للمخالفة وان هذا التجويز لكونه لا عن دليل ليس بمانع للقطع والله تعالى اعلم
على ايراد الماول قرينا له اى للظاهر وسيعرف تعريف الماول فيقال الظاهر
والماول كالخاص والعام لافادة المقابلة فيلزم فى الظاهر عدم الصرف
عن معناه كما يلزم فى الماول الصرف عنه تحقيقا للمقابلة بينهما والا اى وان لم يلزم
ذلك اجتمعا اى الظاهر والموول فى اللفظ الواحد لكن باعتبارين لامكانه حينئذ
فى المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالته على الاول ظاهرة وعلى الثانى
ماولة وان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس اذ اللفظ
المصروف عن معناه الراجح الى معنى مرجوح لا يسقط دلالته عن الراجح اى
على المعنى الراجح كقوله تعالى فانما يبخل عن نفسه فيكون المصروف باعتباره
اى كونه دالا على الراجح ظاهرا وباعتبار الحكم بارادة المرجوح ماولا قلت
والظاهر انه لا يلزم فى الظاهر عدم الصرف اصلا والا لم يوجد الا فى الحقائق
لا غير بل قد وقد ولا ضير فى الاجتماع باعتبارين كما ذكرنا لان تقابلهما اعتبارى
لا حقيقى وتقدم الماول عن الحنفية حيث قال وان بظنى فماول فلا ينكر اطلاقه
اى الماول على المصروف عن ظاهره بمقتضى ايضا احد فلا يختص به حنفى ولا
شافعى والنص عند الشافعية ما دل على معنى بلا احتمال لغيره فيوافق
ما فى المحصول هو اللفظ الذى لا يتطرق اليه احتمال لكن الظاهر ان المراد لا
يحتمل التاويل كما فى المستصفى لان الظاهر ان احتماله النسخ لا يخرجه عن النصية
ولا ينافى هذا ما فى شرح القاضى عضد الدين ما دل دلالة قطعية فلا جرم انه
قال كالمفسر عند الحنفية لا النص عندهم فانه اى النص عندهم يحتمل المجاز
باتفاقهم وعلمت قريبا انه اى احتمال المجاز لا ينافى القول بقطعيته اى النص
بخلاف المفسر عندهم فانه لا يحتمل المجاز بتخصيص ولا بتاويل فالنص عند الشافعية
هو المفسر عند الحنفية وقد يفسرون اى الشافعية الظاهر بما له دلالة

والواضحة فالنص عندهم حينئذ قسم منه اى من الظاهر بهذا المعنى عندهم لان الدلالة
الواضحة اعم من الظنية والقطعية والمبين اخص منه لان الدلالة الواضحة
لا تقتضي سابقة احتياج الى البيان ذكره المحقق التفتازاني فانتفى قول الكرماني
فلا يبقى حينئذ فرق بين المبين والظاهر والمحكم عندهم اعم من الظاهر والنص
يصدق على كل منهما ولابيا في التاويل ايضا فهو اى المحكم عندهم ما استقام نظمه
للافادة ولو بتاويل وعبارة السبكي المتضح المعنى والحنفية اوجبوا وضعوا
للحالات قال المصنف ولذا كثرت الاقسام عندهم فكانت اقسام ما ظهر معناه
اربعة متباينة عند المتاخرين وعلى قول الشافعية ليس الاقسام في الخارج
لان المحكم اعم من الظاهر والنص فلا يتحقق في الخارج محكم غير نص ولا ظاهر
بل انما يتحقق المحكم احدهما والمراد من الحالات حالة احتمال غير الوضعي وحالة
سوقه لشئ من مفهومه او غيره وحالة عدم سوقه لمفهومه وحالة عدم احتمال النسخ
واحتماله فوضعوا اللفظ الدال على كل حالة او حالتين اسما وموضع الاشتقاق
لاسمايهما يرجح قولهم اى الحنفية في المحكم اى ما لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا ولا
نسخا لمناسبة المعنى اللغوي له كما تقدم بخلافه على قول الشافعية بقي ان المصنف
لم يذكر لهم مفسرا وفي المحصول المفسر له معنيان احدهما ما احتاج الى التفسير
وقد ورد تفسيره وثانيهما الكلام المبتدا المستغني عن التفسير لوضوحه انتهى
وهذا لا يخالف المحكم بالمعنى الذي ذكر المصنف كما ان الثاني منه لا يخالفه بالمعنى
الذي ذكره السبكي واما الاول بالنسبة اليه ففي تعيين ما بينهما من النسبة
تامل وعلى كل فالقول ما قاله من ان الحنفية اكثر استيعابا لوضع الاسماء
للفظ باعتبار حالاته المتفاوتة في الوضوح والله سبحانه اعلم ثم هذا تنبيه
على تفصيل وتمثيل للتاويل وتتميم به لسبق الشعور به في الجملة اجمالا وقسموا
اى الشافعية التاويل الى قريب وبعيد ومتعذر غير مقبول قالوا وهو اى
المتعذر ما لا يحتمله اللفظ بل اعتباره اى المتعذر ليس من اقسامه اى التاويل
ومعناه اى التاويل مطلقا فيعم الصحيح والفاسد حمل الظاهر على المحتمل المرجوح اذ
من المعلوم ان ما لا يحتمله اللفظ اصلا لا يندرج تحت ما يحتمله مرجوحا وفاقا لو احتمل
الظاهر لان النص لا يتطرق اليه التاويل وتعيين احد مدلولي المشترك لا يسمى
تاويلا وعلى المحتمل لان حمل الظاهر على ما لا يحتمله لا يكون تاويلا اصلا والمرجوح
لا حمله على محتمله الراجح ظاهر الا ان يعرف التاويل بصرف اللفظ عن ظاهره
فقط فيكون من اقسامه لصدقه عليه ثم ذكروا اى الشافعية من البعيدة
تاويلات الحنفية في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد
اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن رواه ابن ماجة والترمذي وصححه
ابن حبان والحاكم اى ابتدئ نكاح اربع اى انكح اربعا منهن بعقد جديد وفارق
باقيهن ان كنت تزوجتهن في عقد واحد لوقوعه فاسدا او امسك الاربع الاول

وفارق الاواخر منهن ان كنت عقدت عليهن متفرقات لوقوعه فيما عدا الاربع فاسدا
ووجه بعده انه كما قال فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام بلا بيان
لهذا اللازم الخفي عن كثير من الافهام اذ الظاهر من الامساك الاستدامة دون
الاستيناف ومن الفراق انقطاع النكاح لا عدم التجديد مع انه لم ينقل تجديد قط
لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل وقوله صلى الله
عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت مثله ايضا
اى ابتدئ نكاح من شئت منهما ان كنت تزوجتهما في عقد واحد لوقوعه فاسدا
بخلاف ما لو تزوجهما في عقدين يبطل نكاح الثانية فقط ثم هذا اللفظ وان لم يحفظ
فقد حفظ معناه وهو اختر ايتهما شئت كما هو رواية الترمذي له فلا يبعد ان يقول
من يقول بمعنى امسك هذا انه ايضا معنى اختر ثم هذا ابعد من الاول لان فيه
مع وجهي البعد الماضيين وجها ثالثا وهو التصريح بايتهما شئت فدل على ان
الترتيب غير معتبر وقولهم اى الحنفية في فاطعام ستين مسكينا كما هو نص
القرآن في كفارة الظهار اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود من التكفير
دفع حاجة المسكين وحاجة واحد في ستين يوما حاجة ستين مسكينا فاذا
اطعم مسكينا واحدا ستين يوما عنها اجزاه وانما بعد لان فيه اعتبار ما لم يذكر من
المضاف والغاء ما ذكر من عدد المساكين مع امكان قصده اى عدد المساكين
لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم اى تظاهرها وتعاضدها على الدعاء
له اى للمكفر وعموم الانتفاع اى وشمول المنفعة للجماعة دون الخصوص لواحد
وقولهم اى الحنفية في في اربعين شاة شاة كما هو هكذا في كتاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن من رواية ابي بكر بن عمرو بن حزم عن ابيه عن
جده على ما في مراسيل ابي داود وهو حديث حسن اى ماليتها اى الشاة لما
تقدم من ان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى ماليتها كالحاجة اليها وانما بعد
اذ يلزم ان لا تجب الشاة نفسها لان الغرض ان الواجب ماليتها حينئذ فلا
تجب هي فلا تكون مجزئة وهي مجزئة اتفاقا وايضا يرجع المعنى وهو دفع الحاجة
المستنبط من الحكم وهو ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال
وكل معنى استنبط من حكم فابطله اى ذلك المعنى ذلك الحكم باطل لانه يوجب ابطال
اصله المستلزم لبطلان اصله فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانه محال
فينبغي صحته فيكون باطلا تنبيه ثم انما قال في نحو اربعين شاة شاة ليجري بذلك
مثله في نحو في خمس من الابل شاة وهلم جرا اسماهم قايلون بان المراد منه ما لية
ذلك المسمى لا عينه من الابل والبقر ايضا ومنها اى التاويلات البعيدة لهم
حمل قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل الى اخره اى ثلاث مرات رواه اصحاب السنن وحسنه الترمذي
وقال الحاكم على شرط الشيخين على الصغيرة والامة والمكاتبة ومن

جرى مجراهن او ان نكاحها باطل اى يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي
بما يوجبه من عدم كفاءة او نقص فاحش عن مهر المثل لانها اى المرأة مالكة لبضعها
ورضاها هو المعتبر فكان تصرفها فيه كبيع سلعتها واعلم ان ظاهر هذا كما مشى
عليه المحقق التفتازاني انهم قايلون اما بحمل عموم ايما امرأة على خصوص منه وهو
الامة قنة كانت او مدبرة او ام ولد او مكاتبة والحرة الصغيرة والمعتوهة والمجنونة
مع ابقاء باطل على حقيقته واما بابقاء عموم ايما امرأة على ما هو عليه مع حمل باطل
على ما يؤول اليه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وتعقب بان نكاح الامة باصنافها
والصغيرة العاقلة ليس باطلا عند الحنفية بل موقوف فالوجه ان يكون باطل
على هذا التقدير محمولا ايضا على ما يؤول اليه وهو تام فيما عدا المجنونة والمعتوهة
لا فيهما لان عقدهما باطل حقيقة فيلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز المهروب منه
كما يلزم ايضا في ابقاء ايما امرأة على العموم وابقاء باطل على حقيقته وسيأتي في هذا
وجه ثالث اوجه منهما ان شاء الله تعالى ثم ايما بعد لانه ابطل ظهور قصد النبي صلى
الله عليه وسلم في كل امرأة مع امكان قصده صلى الله عليه وسلم العموم لمنع استقلالها
بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به فان نكاحها منه كما يشهد به العرف
ومنها اى التاويلات البعيدة حملهم اى الحنفية ما عنه صلى الله عليه وسلم انه
قال لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر المطلق اى الذي
لم يقيد بوقت معين ثم هذا الحديث بهذا اللفظ اورده شيخنا الحافظ بسنده
في بحث الاستثناء من تخريج احاديث مختصر ابن الحاجب وقال حديث حسن اخرجه
النسائي وابو داود واختلف في رفعه ووقفه رجح الجمهور ومنهم الترمذي والنسائي
الموقوف انتهى مختصرا ثم لما ذكره ابن الحاجب في مباحث المأول بهذا اللفظ لم يخرجه
شيخنا كذلك بل ساقه بالفاظ غيره ثم قال واخرج له الدارقطني شاهدا من
حديث عائشة لكنه معلول انقلب الاسناد على راويه فانه اخرجه من رواية
المفضل بن فضالة عن يحيى بن ايوب فقال عن يحيى بن سعيد عن عمرة
عن عائشة وساقه بلفظ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له وهذا
اقرب الى لفظ المصنف قال الدارقطني كلهم ثقات قلت لكن الراوي
عن المفضل عبد الله بن عباد ضعفه ابن حبان جدا انتهى فهذا ظاهر في انه
لم يروه باللفظ المذكور النسائي وابو داود وهذا هو الموافق لما في نفس الامر
فان العبد الضعيف راجع سنن ابي داود والنسائي فلم يره فيهما بهذا اللفظ
نعم اخرجه النسائي بالفاظ منها لفظ الدارقطني الذي قال شيخنا انه اقرب الى
لفظ المصنف ثم حيث يكون من رجاله يحيى بن ايوب فقد قال النسائي فيه ليس
بالقوي وقال ابو حاتم الرازي لا يحتج به وقال احمد سيء الحفظ وذكره ابو الفرج
في الضعفاء والمتروكين والله تعالى اعلم وانما يبعد هذا لما فيه من تخصيص العموم
بما وجوبه بعارض نادر وحملهم اى ومن التاويلات البعيدة حملهم ولذي القربى

من قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى على
الفقراء منهم اى من ذوي القربى من بني هاشم وبني المطلب لان المقصود من الدفع
اليهم سد خلة المحتاج بفتح المعجمة اى حاجته ولا خلة مع الغنى وانما يبعد لتعطيل
لفظ العموم مع ظهور ان القرابة التي لرسول الله صلى الله عليه وسلم قد تجعل
سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وسلم وعد بعضهم كامام
الحرمين حمل الحنفية والمالكية قوله تعالى انما الصدقات الآية على بيان
المصرف لها حتى يجوز الصرف الى صنف واحد وواحد منه فقط لا الاستحقاق
حتى يجب الصرف الى جميع الاصناف من التاويلات البعيدة ايضا لكون اللام
ظاهرا في الملكية ثم اخذ المص في الجواب عنها من غير مراعاة ترتيبها فقال وانت
تعلم ان بعد التاويل لا يقدح في الحكم بل يفتقر الى الدليل المرجح للتاويل
على ذلك الظاهر ليصير به راجحا عليه واذ انمهد هذا فاما الاخير وهو بعد
حمل انما الصدقات على بيان المصرف لها فدفع بان السياق وهو رد لمزهم
اى طعنهم وعيبهم المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم اذا منعوا
يدل على ان المقصود من قوله انما الصدقات الآية بيان المصارف لدفع
وهم انهم ان المعطين يختارون في العطاء والمنع وتقديره هكذا هو الموافق لابن الحاجب
وغيره والاولى ان يقال وهو رد لمزهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاهم عنه اذا
اعطاهم وسخطهم اذا لم يعطهم لان النص ومنهم من يلمزك في الصدقات الى اخره
ثم من المدافعين لهذا الغزالي ورد هذا الدفع بانه اى السياق يعد اى عن هذا
الظاهر فليكن لهما جميعا كما ذكره الآمدي قال المصنف ولا يخفى ان ظاهره اى انما
الصدقات الآية من العموم اى عموم الصدقات وعموم الفقراء والباقي بمعنى ان كل صدقة
يستحقها جميع الفقراء ومن شاركهم منتف اتفاقا لتعذره ومن ثمة لم يقل به احد
ولتعذره اى العموم المذكور حملوه اى الشافعية العموم فيهم على ثلاثة من كل
صنف من الثمانية اذا كان المفرق للزكاة غير المالك ووكيله ووجدوا وهو اى
حملهم هذا بناء على ان معنى الجمع في الفقراء ومن شاركهم مراد مع اللام والاستغراق
وهو اى الاستغراق منتف فتبقى الجمعية واقلها ثلاثة ورد بانه حينئذ محمول
على الجنس كما في لا اتزوج النساء والا لغا التعريف لحمل لا اتزوج نساء على ثلاثة
وكونه اى اللام للتمليك لعموم معنى ابعد بحيث يشهد الشرع والعقل انه لا تملك
الا لمعين مع عدم تاتيه في الرقاب وفي سبيل الله لعدم اللازم وعدم اقامة الملك
في الظرف فالمستحق الله تعالى وامر بصرف ما يستحقه الى من كان من الاصناف
فان كانوا اى الاصناف بهذا القدر وهو امر الله تعالى بصرف ما يستحقه اليهم مستحقين
بلا ملك ودون استحقاق الزوجة النفقة على زوجها لتعينها وهم اى الاصناف لا تملك
النفقة الا بالقبض فكذا الزكاة لا تملك بدونه فلا يثبت الاستحقاق لاحد
الا بالصرف اليه وبناء ان نكاح من عدة من الصحابة والتابعين صرحوا فيما

قلنا لعمر رضي الله عنه رواه عنه ابن ابي شيبة والطبري وابن عباس رواه عنه البيهقي والطبري
وحذيفة وسعيد بن جبير وعطا والنخعي وابي العالية وميمون بن مهران رواه عنهم
ابن ابي شيبة والطبري ولم يروعن احد منهم اي من الصحابة والتابعين خلافه اي ماقلنا
ولا ريب في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف قولهم وكيف لا وقد ذكر ابو عبيد
في كتاب الاموال ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم الذهيبة التي بعث بها معاذ من
اليمن في المولفة نفعط الاقرع وعيينة وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل ثم اتاه
مال اخر فجعله في صنف الغارمين لو طرحت قال قبيصة بن المخارق حين
اتاه وقد تحمل حمالة بفتح المهملة وتخفيف الميم اي كفالة ثم حتى تاتينا الصدقة
فنامر لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه واما
شرط الفقر لذوي القربى فقالوا اي الحنفية لقوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم
ان الله كره لكم اوساخ الناس الى قوله وعوضكم عنها خمس الخمس والعوض عنه
الذي هو الزكاة انما هو للفقير لان الذي له حق فيه لا للغني لا بعارض عمل عليها
فكذا العوض والحديث بهذا اللفظ لم يحفظ نعم في صحيح مسلم ان هذه الصدقات
انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لال محمد وفي معجم الطبراني انه لا يحل لكم اهل
البيت من الصدقات شي انما هي غسالة الايدي وان لكم في خمس الخمس لما يغنيكم
وروى ابن ابي شيبة والطبري عن مجاهد قال كان ال محمد لا تحل لهم الصدقة فجعل
لهم خمس الخمس وفي كون هذه كونه عارضا عنها لمن كان مصرفا لها لا غير نظر فلا جرم
ان قال شيخنا المصنف في فتح القدير ولفظ العوض انما وقع في عبارة بعض التابعين
ثم كون العوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض ممنوع وفاقا هنا قالوا
وذهب الشافعي واحمد الى استواء غنيهم وفقيرهم فيه لكن للذكر مثل حظ الانثيين
واما الاولان وهما مسئلتا اسلام الرجل على اكثر من اربع واسلامه على اختين هو
بالاوجه خلاف قول الحنفية الماضي كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف وهو
اي خلاف قولهم قول محمد بن الحسن ومالك والشافعي واحمد وهو انه في الاولى يختار
اي اربع شاء منهن ويفارق ماعداهن وفي الثانية يختار ايتهما شا ويفارق الاخرى
من غير فرق في المسئلتين بين ان يكون تزوجهن في عقد او عقود الا ان في المبسوط
وفرق محمد في السير الكبير بين اهل الحرب واهل الذمة قال لو كانت هذه العقود
فيما بين اهل الذمة كان الجواب كما قاله ابو حنيفة وابو يوسف ووجه كون
قول محمد اوجه عرف مما تقدم ولا بد فيه مما في المحيط وقول النبي صلى الله عليه وسلم
لغيلان الثقفي اختر اربعا وفارق باقيهن سايرهن يحتمل اختر اربعا منهن بالعقد
الاول ويحتمل بعقد جديد فانه لم يقل اختر اربعا منهن بالنكاح الاول والحديث
حكاية حال لا عموم له فلا يصح الاحتجاج به نعم ان تم ما في المبسوط والاحاديث التي
رويت قال مكحول كانت قبل نزول الفرايض معناه قبل نزول حرمة الجمع فوقعت
الانكحة صحيحة مطلقا ثم امره رسول الله صلى الله عليه وسلم باختيار الاربع بتجديد

العقد عليهن ولما كانت الانكحة صحيحة في الاصل جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذلك مستثنى من تحريم الجمع الا ترى انه قال في بعض الروايات وطلق سايرهن
ففي دليل على انه لم يحكم بالفرقة بينه وبينهما زاد على الاربع انتهى لم يحتاجا الى
التاويل المذكور ولعله قولهما على قوله لكن الشان في ذلك وكيف وغيلان اسلم
يوم الطايف في شوال سنة ثمان الى غير ذلك مما يمنع تمام هذا الدفع واما حمل
الاصيام الحديث على ما ذكر فلمعارض له صح في النفل وهو ما في صحيح مسلم وغيره عن
عايشة قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم يا عايشة هل عندكم
شي فقلت يا رسول الله ما عندنا شي قال فاني صايم ثم قدم هذا الرجحانه في الثبوت
عليه مع انه مثبت وذاك ناف وفي رمضان بعد الشهادة بالرؤية اي وصح في
اداء صيام رمضان وهو ما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع قال امر النبي صلى الله
عليه وسلم رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من كان اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن
اكل فليصم فان اليوم يوم عاشورا كما اشار اليه بقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم
من لم يكن اكل فليصم وهو اي الصوم المامور به بعد تعين الشرعي فيه تفريع
بدلالة عليه اي على الصوم الشرعي انه المراد هنا ايضا انه اي النبي صلى الله عليه وسلم
قال من اكل فلا ياكل بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم والمحفوظ ما تقدم وايا
ما كان فلا ضير فلو اتحد حكم لا كل وغيره اي الاكل فيه اي يوم عاشورا وهو عدم
صحة صيامه شرعا لقال لا ياكل احد لان فيه مع الاختصار نفي ظن مخالفة القسمين
في الحكم ثم هو اي صوم يوم عاشورا وقتئذ واجب معين لهذا الحديث وغيره
فكذا رمضان والنذر المعين لان كلا منهما كذلك فلم يبق تحته اصيام الا الصيام
غير المعين فعملوا به اي بلا صيام فيه الا الصيام غير المعين من القضا والنذر
المطلق والكفارات وقضا ما افسده من التطوع وهو اي هذا الصنيع اولى من
اهدار بعض الادلة بالكلية لهذين الدليلين لان الاعمال بحسب الامكان اولى
من الاهمال واما النكاح اي كون الحنفية فيه مخالفا لظاهر الحديث المذكور هو ٣ قوله
فلضعف الحديث بما صح من انكار الزهري الراوي للحديث عنه سليمان بن
موسى روايته اي الحديث فقد اسند الطحاوي عن ابن جريج انه ساله عنه فلم يعرفه
وقول ابن جريج في رواية ابن عدي فلقيت الزهري فسالته عن هذا الحديث
فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك فقال اخشى ان يكون
وهم علي واثنى على سليمان خيرا فصمم الزهري على الانكار ومثله اي هذا
اللفظ في عرف المتكلمين من اهل العلم انكار منه لروايته لا شك فيها حتى يقدح
في الحديث قلت فينتفي ما ذكر الترمذي ان ابن معين طعن في هذا المحكي عن
ابن جريج وقال لم يذكر هذا عن ابن جريج الا ابن علية وسماع ابن علية من ابن
جريج فيه شي لانه صحح كتبه على كتب ابن ابي رواد انتهى فان ابن علية امام
حجة حافظ فقيه كبير القدر وقال ابو داود ما احد من المحدثين الا وقد اخطا

الا ابن علية وبشر بن المفضل الى غير ذلك من الثناء عليه فكيف يجوز عليه ان يقول لقيت
الزهري فسألته عن هذا الحديث كذبا بل ما في الميزان قال ابن معين كان ابن
علية ثقة ورعا تقيا فيبعد هذا على ابن معين وابن جريج احد الاعلام الثقات مجمع
على ثقته كما لا يقدح في هذا ايضا ما عن احمد انه ذكر هذه الحكاية فقال ابن جريج له
كتب مدونة ليس هذا فيها فان عدم ذكره فيها لا يمنع صحتها عنده في نفس الامر
مع ثقة الراوي عنه فليتأمل نعم لا يبعد ان يقال الاشبه ان اخشى ان يكون وهم
على ليس جزما بتكذيبه كما ان مجرد نفي معرفته ليس صريحا فيه فلا يجري فيه
ما يجري في الجزم الصريح بل ما يجري في النسيان على انه تابع سليمان عن الزهري
فيه الحجاج بن ارطاة عنه عند ابن ماجة وابن لهيعة عن جعفر بن ربيعة عنه عند
ابي داود وهما وان ضعفا فمتابعتهما لا تعرى عن تاييد لكون ذلك الانكار
نسيانا والله سبحانه اعلم الا ان معارضه ما هو اصح منه رواية مسلم وغيره عن
النبي صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي اي الايم لغة من لا زوج
لها بكرا كانت او ثيبا وليس للولي حق في نفسها سوى التزويج فحديثا اي النبي
صلى الله عليه وسلم احق به اي بالتزويج منه اي من الولي فهو اي الحديث المذكور
داير بين ان يحمل باطل فيه على اول البطلان او ترك العمل به للمعارض الراجح
عليه ولولا انه يلزم من الاول الجمع بين الحقيقة والمجاز كما تقدم لقدم على الثاني
لكن حيث لزم منه ذلك وهو ممتنع تعين الثاني واما الحمل لايما امراة على الامة وما
ذكر معها كما تقدم فانما هو اي الحمل المذكور في لا نكاح الا بولي كما رواه ابو داود
والترمذي وابن ماجة اذ من الولاية اي نفاذ قول يخرج نكاح العبد والامة
وما ذكر معهم من المجنون والمعتوهة والصغيرة اذا لم يكن باذن من يتوقف صحة
النكاح على اذنه عن الصحة اذ لا ولاية لهم ويدخل نكاح الحرة العاقلة البالغة لان
لها ولاية واذ دل الحديث السابق الصحيح على صحة مباشرتها اي الحرة المذكورة
للنكاح لزم كونه اي لا نكاح الا بولي لاخراج الامة والعبد والمراهقة والمعتوهة
والمجنونة ايضا بطريق اولى وغاية ما يلزم منه تخصيص العام وتخصيص العام ليس
من الاحتمالات البعيدة وكيف لا وما من عام الا وقد خص ولا سيما وقد الجا اليه
اي التخصيص الدليل فيتعين قال المصنف ويخص حديث ايما امراة بمن نكحت غير
الكفو والمراد بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفو او حكمه
على قول من يصححه ويثبت للولي حق الخصومة في فسخه كل ذلك شايع في اطلاقات
النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينها فيثبت مع المنقول الوجه المعنوي
وهو انها تصرفت في خالص حقها وهو نفسها وهي من اهله كالمال فيجب تنفيذه
مع كونه خلاف الاولى واما الزكاة اي واما قول الحنفية المتقدم في الزكاة فجمع
المعنى النص لهم فيه اما الاول اي المعنى فللعلم بان الامر بالدفع الى الفقير
ايصال لرزقهم اي الفقراء الموعود منه سبحانه بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا

على الله رزقها الى غير ذلك وهو اي رزقهم متعدد من طعام وشراب وكسوة وغيرها اذ الرزق
ما يسوقه الله الى الحيوان فينتفع به فقد وعدهم الله اصنافا من الرزق وامر من حقه في
ماله عز وجل صنف واحد ان يوفي مواعيده تعالى الى اهلها فكان امره بذلك اذنا
باعطاء القيم ضرورة كما في شاة من الشاة وحينئذ اي وحين كان الامر كذا لم يبطل
الشاة بل يبطل تعينها بمعنى انه لا يسوغ غيرها مما هو في مقدار ماليتها وحقيقته
اي بطلان تعينها بطلان عدم اجزاء غيرها وصار شاة محلا للدفع هي وغيرها فالتعليل
وسع المحل للحكم المذكور لا انه ابطل المنصوص عليه وليس التعليل حينئذ الا لتعدية
اي المحل واما النص فما علق البخاري في صحيحه جزما وجليلا كذلك جعله ووصله
يحيى بن ادم في كتاب الخراج من قول معاذ ائتوني بخميس بالسين المهملة كما هو
الصواب لا الصاد قال الخليل ثوب طوله خمسة اذرع وقال الداودي كساء فسميه
ذا ثم عن الشيباني سمي بملك من ملوك اليمن اول من امر بعمله او لبيس ما يلبس من
الثياب او الملبوس الخلق مكان الشعير والذرة اهون عليكم وخير لاصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة وما في كتاب ابي بكر الصديق لانس الذي رفعه
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري من بلغت عنده من الابل صدقة
الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها
شاتين ان استيسرتا له او عشرين درهما الحديث فانتقل في القيمة في موضعين
فعلمنا ان ليس المقصود خصوص عين السن المعين والا لسقط ان تعذر او وجب
عليه ان يشتري به فيدفعه فظهر ان ذكر الشاة والجذعة وغيرهما كان لتقدير
المالية ولانه اخف على ارباب المواشي من غيرها لا لتعينها وقولهم اي الحنفية
في الكفارة مثله في الاولين والله اعلم ومما سبيلنا اسلام الرجل على اكثر من
اربع وعلى اختين وهو انه خلاف الاوجه وانما الاوجه قول الائمة الثلاثة اذا
اطعم مسكينا واحدا ستين يوما لا يجزيه لما تقدم قال المصنف وغاية ما يعطيه
كلامهم ان تكرر الحاجة بتكرر المسكين حكما فكان تعددا حكما وتمامه موقوف
على ان ستين مسكينا مراد به الاعم من الستين حقيقة او حكما ولا يخفى انه مجاز
فلا مصير اليه الا بموجبه انتهى ولا موجب له فيما يظهر والله تعالى اعلم التقسيم
الثالث للمفرد مقابل التقسيم الثاني له لانه باعتبار الخفا في الدلالة كما
ان الثاني باعتبار الظهور فيها فما كان منه اي من خفا اللفظ في المعنى الذي
خفي اللفظ فيه بعارض غير الصيغة فالخفي اي فاللفظ الذي هو متصف
بالخفا في معنى خفي هو فيه بالنسبة الى المعنى الذي خفي فيه بسبب عارض
له غير صيغته هو الخفي اصطلاحا وقيد بغير الصيغة لان الخفا اذا كان بنفس
اللفظ فاللفظ احد الاقسام الاتية واورد ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد
منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ
واجيب بان الخفا بنفس اللفظ فوق الخفا بعارض فلو كان الخفا ما يكون

خفاوه بنفس اللفظ فوق الخفا بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاوه بنفس اللفظ لم
يكن في اول مراتب الخفا فلم يكن مقابلا للظاهر وهو اي الخفي اقلها اي اقسام
هذا التقسيم خفاء كالظاهر في الظهور اي كما ان الظاهر في التقسيم الثاني اقل
اقسامه ظهورا وحقيقته اي الخفا اصطلاحا لفظ وضع لمفهوم عرض فيما اي
في محل هو اي ذلك المحل ببادي الراي من افراده اي المفهوم ما اي عارض خفي
به اي بالعارض كونه اي ذلك المحل منها اي من افراده ويوجب استمرار ذلك
الخفا العارض فيه الى قليل تامل فيزول الخفا حينئذ ويتصفان الخفي والظاهر
في لفظ واحد بالنسبة الى مفهومه وبعض المحال كالسارق ظاهر في مفهومه
الشرعي وهو العاقل البالغ الاخذ عشرة دراهم او مقدارها خفية عمن هو متصد
للحفظ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال المتمول من حرز بلا شبهة خفي في النباش
اي اخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه بعد دفنه والطرار وهو الاخذ للمال
المخصوص من اليقظان في غفلة منه سطرا وغيره وانما خفي فيهما للاختصاص
اي لاختصاص كل منهما باسم غير السارق يعرف به فيتوقف في كونه من افراد السارق
الى ظهوره اي الى ان يتامل قليلا في وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص في الطرار
لزيادة في المعنى وهو حذق في فعله وفضل في جنايته لانه يسارق الاعين المستيقظة
المرصدة للحفظ لغفلة والسارق يسارق النائمة او الغائبة فيه اي فيكون في
الطرار حد السارق دلالة اي من قبيل الدلالة لثبوته فيه بطريق اولى لانه
سارق كامل ياخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية على السارق ممن انقطع
حفظه بعارض نومه او غيبته عنه والنباش لنقص فيه اي وان الاختصاص
في النباش لنقص في المعنى وهو قصور مالية الماخوذ لان المال ما يجري فيه الرغبة
والضنة والكفن ينفر منه كل من علم انه كفن به ميت الا نادرا من الناس مع عدم
مملوكيته لاحد او تحقق تهمته فيهما ونقصان الحرز وعدم الحافظ له وانما يسارق
من لعله يهجم عليه من المارة غير حافظ ولا قاصد فلا يحد حد السرقة عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف والائمة الثلاثة لانه لو كان لكان بالقياس والقياس
الصحيح لا ينبني ههنا الظن بغيره فانه قد ظهر انه يكون بتعدية الحكم الذي في الاصل
الى الفرع بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل واما السمعي في ذلك فاكثره
ضعيف فان صلح منه شي للحجية محمول على وقوعه سياسة لمعتاده لا حدا وبه نقول
ثم على الصحيح لا فرق عندهما بين ما اذا كان القبر في الصحرا او في بيت مقفل لما
ذكرنا وما كان من خفا اللفظ في المعنى الذي خفي اللفظ فيه لتعدد المعاني هو
الاستعمالية للفظ مع العلم بالاشتراك اي بكون اللفظ مشتركا بينها ولا تعين
لاحدها او تجوزها اي او مع تجويز المعاني الاستعمالية للفظ مجازية له او بعضها
اي او تجويز بعض المعاني الاستعمالية له ويستمر ذلك الى التامل بعد الطلب فذلك
اللفظ مشكل اصطلاحا من اشكل عليه الامر اذا دخل في اشكاله وامثاله فان قيل

فعلى

فعلى هذا يصدق المشكل على المشترك اللفظي قلنا نعم ولا يبالي بصدقه اي المشكل
على المشترك فيكون اعم منه لعدم التنافي اذ يجوز ان يسمى الشي باسمين مختلفين
من جهتين كانى اي مثال المشكل لفظ انى في انى شئتم بعد قوله تعالى فاتوا
حرثكم فانه مشترك بين معنيين لاستعماله كاين كما في قوله تعالى انى لك هذا او كيف
كما في قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فاشتبه المعنى المراد في الاية على السامع
واستمر ذلك الى ان تومل بعد الطلب لهما والوقوف عليهما في موقعهما عند اظهر
الثاني وهو كيف دون اين بقرينة الحرث وتحريم الاذى اي ودلالة تحريم القربان
في الاذى العارض وهو الحيض فانه في الاذى اللازم اولى فيقتضي التخصيص في الاوضاع
اي سواء كانت قائمة او نائمة او مقبلة او مدبرة بعد ان يكون المأتى واحدا وقد ظهر
من هذا الفرق بين الطلب والتامل وهو ان الطلب النظر اولا في معاني اللفظ
وضبطها والتامل استخراج المراد منها وان المصنف انما لم يذكر الطلب كما ذكروه
لاستلزام التامل بعد الطلب عليه ثم غير خاف ان هذا اشد خفا من الخفي ويظهر
انه اقل خفا من المجمل والمتشابه فلا جرم ان كان مقابله النص وما كان من خفا اللفظ
في المعنى الذي خفي اللفظ فيه لتعدد في معناه لا يعرف المراد منه الا ببيان من
المطلق كمشترك لفظي تعذر ترجيحه في احد معنييه او معانيه كوصية لمواليه
فان المولى مشترك بين المعتق والمعتق حتى بطلت الوصية لمواليه فيمن له
الجانبان من اعتقوه ومن اعتقهم اذا مات قبل البيان في ظاهر الرواية لبقا الموصى
له مجهولا بنا على تعذر العمل بعموم اللفظ وعدم ترجيح البعض على البعض والا
فهنا روايات منها ان عن محمد الا ان يصطلحا على ان يكون الموصى به بينهما فانه
يجوز كذلك ومنها ان عن ابي حنيفة وابي يوسف جوازها وتكون للفريقين
او ابهام متكلم والوجه الظاهر او ما ابهم المتكلم مراده منه لوضعه اي ذلك اللفظ
لغير ما عرف مرادا منه عند اطلاقه بالنسبة الى اصل وضعه كالاسما الشرعية
من الصلاة والزكاة والربا الموضوعة للمعاني المعروفة عند اهلها قبل علمهم
بالوضع لها واللفظ الغريب قبل تفسيره كالهلوع مجمل من اجل الحساب رده
الى الجملة او الامر ابهمه ثم لما كان هذا اشد خفا من المشكل لامكان الوقوف
على معناه بالاجتهاد كما يعرفه بخلاف المجمل فانه لا يوقف عليه بالاجتهاد كان
مقابله المفسر وما كان من خفا اللفظ في المعنى الذي خفي اللفظ فيه بحيث
لم يرج معرفته في الدنيا متشابه اصطلاحا من التشابه بمعنى الالتباس هو
كالصفات التي ورد بها الكتاب والسنة الصحيحة لله تعالى في نحو اليد
والوجه الظاهر من نحو اليد والعين كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
ولتصنع على عيني والافعال كالنزول الوارد في الصحيحين وغيرهما
ينزل ربنا كل ليلة الى سما الدنيا حين يبقى الثلث الاخر الى غير ذلك مما
دل السمعي القاطع على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معناه الظاهر

عليه سبحانه بناء على ما عليه السلف من تفويض علمه الى الله تعالى والسكوت عن التاويل مع الجزم
بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم ارادة الظواهر المقتضية للحدوث والتشبيه
كما هو المذهب الاسلم وكالحروف فى اوايل السور كالم وص وحم واطلاق الحروف عليها مع
انها اسما مجاز كانه لقصد رعاية الموافقة بين الاسم والمسمى لان مدلولاتها حروف
ايتيسا بالسلف الصالح من الصحابة وغيرهم فى ذلك على ما نقل عنهم او اريد بها الكلمات
من اطلاق الخاص على العام ثم هذا بناء على انها سر من اسرار الله تعالى استاثر الله تعالى
بعلمه كما هو قول الاكثر منهم اصحابنا والشعبى والزهرى ومالك ووكيع والاوزاعى قال
القاضى البيضاوى وقد روى عن الخلفا الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولعلهم
ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد الله بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما
لا يفيد انتهى وتعقب بان استيثار الله تعالى بعلمها يدفع كونها اسرارا بين الله ورسوله
ثم عدم علم الخلق بمعناها لا يوجب ان لا يفيد شيا وان لا يكون لذكرها معنى اصلا اذ يجوز
ان يكون فايدته طلب الايمان بها وان يكون التحدى والتنبيه على الاعجاز ثم لما كان
هذا الشدها خفا كان مقابلة المحكم ثم قيل نظر الخفى من الخفيات من اختفى من طالبه
من غير تغيير زيه ولا اختلاطه بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى
التامل ونظير المشكل هو اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيعز طلبه في موضعه ثم يتامل
فى اشكاله ليقف عليه ونظير المجمل من اغترب عن وطنه وانقطع خبره فانه لا ينال بالطلب
والتامل بدون الخبر عن موضعه ونظير المتشابه المفقود الذى لا طريق لدركه اصلا وظهر
من هذا التقدير ان الاسما الثلاثة المشكل والمجمل والمتشابه لما سميت به دايره مع الاستعمال
لا بمجرد الوضع كالمشترك اى كما ان اسم المشترك يدور مع مجرد وضعه لمعنيين فصاعدا
على البدل والخفى اى واسم الخفى مع عروض التسمية والشافعية تلحق مطلقا اى سواء
كان بنفس الصيغة او بعارض عليها بالمجمل والاجمال فى مفرد للاشتراك كالعين لتردده بين
معانيه او الاعلال كالمختار لتردده بين الفاعل والمفعول باعلاله بقلب يايه المكسورة او
المفتوحة الفا او جملة المركب نحو قوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردد
جملة المركب التى هى الموصول مع صلته بين الزوج كما حمله اصحابنا والشافعى واحمد عليه ومن
حجتهم ما روى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ولى العقد الزوج وبين الولى كما حمله عليه مالك ومرجع الضمير منه اذا تقدمه امر
ان يصلح لكل منهما على السوا قيل كحديث الصحيحين وغيرهما لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة
فى جداره لتردد ضمير جداره بين عوده الى احدكم كما ذهب اليه احمد اذا كان لا يضره ولا يجد
الواضع بدا منه مثل ان يكون الموضع له اربعة حيطان له منها واحد والباقى لغيره حتى يلزمه
الحاكم اذا امتنع وبين عوده الى الجار نفسه فلا يلزم ان امتنع كما ذهب اليه الايمة الثلاثة
قلت والحق ان ظاهر السياق يعين رجوعه الى احد ثم هو محتاج الى مخصص بما فيه بد
وهم محتاجون الى الجواب عنه مطلقا والكلام فى ذلك غير هذا الموضع به اليق فالاولى
التمثيل بقول من قال وقد سيل عن ابى بكر وعلى رضى الله عنهما انهما افضل من بنته فى

بينه

بينه وتقييد الوصف واطلاقه فى نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين رجوعه
الى طبيب فيتقيد الوصف بالمهارة بكونها فى الطب خاصة وبين رجوعه الى زيد
فيكون موصوفا بالمهارة مطلقا الا ان تكون صفة لصفة اخرى كما ذكره الاصفهانى
والظاهر ان الكل اى اجمال كل ما تقدم من المثل فى مفرد بشرط التركيب قلت
لكن من الظاهر ان الاجمال فى اللفظ لاشتراكه او لاعلاله فى مفرد من غير شرط التركيب
فالوجه استثنا ما كان هكذا من اشتراطه وعندهم اى الشافعية المتشابه لكن
تقتفى كلام المحققين تساويهما اى المجمل والمتشابه لتعريفهم المجمل بما لم تتضح
دلالته قيل من قول او فعل لان الاجمال يكون فيهما والدلالة اعم من اللفظية وغيرها
ودلالة الفعل عقلية وهو من ثمة قاله ولم يقل لفظ وخرج بما لم تتضح دلالته المهمل
لانه لا دلالة له والمبين لاتضاحها وما لم يفهم منه معنى عند المراد وهذا لم اقف عليه
بهذا اللفظ ولعله بالعناية ما فى اصول ابن الحاجب وقيل اللفظ الذى لا يفهم
منه عند الاطلاق شى وحينئذ فللقايل ان يقول ان اراد بالمعترض عليه فى قوله
وعليه اعتراضات ليست بشى ما فى الكتاب فلا اعتراض عليه وان اراد ما فى اصول
ابن الحاجب فصحيح ان عليه اعتراضات مثل انه غير مطرد لان كلا من المهمل ولفظ
المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منعكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله
لا بعينه كما فى المشترك وهو شى فلا يصدق الحد عليه والمجمل قد يكون فعلا
كقيام النبى صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز
والسهو وهو غير داخل فى الحد اذ ليس لفظا وحينئذ فلا نسلم انها ليست بشى بل هى
واردة ظاهرا وانما يمكن ان يدفع بالعناية كما قال المحقق التفتازانى وغيره مثل
ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشى ما يصح اطلاق لفظ الشى عليه لغة وان لم
يكن ثابتا فى الخارج ويفهم الشى فهمه على انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال والمقصود
تعريف المجمل الذى هو من اقسام المتن وهو لا محالة لفظ قلت وعلى هذا الاحاجة
الى دعوى ان المعرف الاول انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجمال
يكون فيه ايضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذى هو من اقسام المتن ينبغى الاحتراز
من الفعل المجمل فليتنبه له والمتشابه اى ولتعريفهم اياه بغير المتضح المعنى بهذا
ثنا وظاهر بل اتحاد وجعل البيضاوى اياه اى المتشابه مشتركا بين المجمل
والماول حيث قال والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والماول
المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك بين الاولين بالرجحان وبمتاز
النص بانه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخيرين بعدم الرجحان
ويمتاز الماول بانه مرجوح دون المجمل فيكون المتشابه ما ليس براجح لا ما لم
يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره مشكل لان الماول ظهرت دلالته على
المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا لا يقال يريدون اى كون
الماول غير متضح المعنى او غير راجح فى نفسه مع قطع النظر عن الموجب لارادة

المعنى المرجوح له وانما لا يقال لانه اى الماول حينئذ اى حين كون المراد بكونه غير متضح المعنى او غير راجح انه غير متضحة او غير راجحة فى نفسه ظاهر بالنسبة الى الموجب لصدق حده عليه حينئذ فلا يصدق عليه متشابه لعدم صدق حده عليه والفرض انه جنس صادق له عليه وايضا يجى مثله اى هذا فى المجمل فيقال المراد بكونه غير متضح المعنى او غير راجحه انه غير متضحه او راجحه فى نفسه فيلزم ان يكون المجمل الذى لحقه بيان مجملا لانه فى نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه لكن ما لحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق وسمى مبينا عندهم اى الشافعية والحنفية قالوا ان كان البيان شافيا بقطعى فمفسر اى فالمجمل حينئذ مفسر كبيان الصلاة والزكاة او كان البيان شافيا بظنى فماول اى فالمجمل حينئذ مول كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة فى صحيح مسلم او كان البيان غير شاف خرج المجمل عن الاجمال الى الاشكال لان خفا الاشكال دون الاجمال كبيان الربا بالحديث الوارد فى الاشيا الستة فى الصحيحين فجاز طلبه اى بيانه حينئذ من غير المتكلم لان بيان المشكل مما يكتفى فيه بالاجتهاد بخلاف الاجمال فلذا اى للاتفاق المذكور رد ما ظن من ان المشترك المقترن ببيان للمراد منه مجمل بالنظر الى نفسه مبين بالنظر الى المقارن والظان الاصفهانى والراد المحقق التفتازانى ولفظه وليس شى اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح فى خلافه على ان الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه مراده بل انما عرف بالبيان والحاصل انه لزوم الاعم من المبين والمجمل باعتبار ما ثبت فى نفس الامر للفظ من البيان او الاستمرار على عدمه اى البيان فلا يجتمعان للتنافى بينهما حينئذ واذا عرف هذا فالمجمل اعم عند الشافعية منه عند الحنفية ويلزمه اى كونه اعم عند الشافعية ان بعض المتشابه اى المجمل يدرك بيانه من غير المتكلم وبعضه اى المجمل لا يدرك بيانه الا منه اى المتكلم وكذا المتشابه بعض اقسامه يدرك عن غير المتكلم وبعضها لا ايضا لتساويهما لا لانهم اى الشافعية والاكثر على امكان دركه اى المتشابه المتفق على انه متشابه فى الدنيا خلافا للحنفية حيث قالوا لا يمكن دركه فيها اصلا والذى ذكره صاحب الكشف والتحقيق وغيره ان هذا مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمى اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعى والقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين الا ان فخر الاسلام وشمس الائمة استثنيا النبى صلى الله عليه وسلم فذكروا ان المتشابه وضح له دون غيره وذهب اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وحقيقة الخلاف بين الطائفتين فى وجود قسم من اقسام اللفظ باعتبار خفا دلالته كذلك اى على هذا الوجه من انقطاع رجا معرفته فى الدنيا وعدمه اى عدم وجود قسم كذلك اى من الخطابات الشرعية وهو الخطاب بما لا يعرف معناه الا فى الاخرة هل هو واقع منه تعالى او لا لا لغوى استتبع اى استطرد فى هذا التقسيم

مجاز

مجاز عندهم اى الشافعية اتباعه طلبا للتاويل وامتنع عندنا فلا محل ولا نزاع فى عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلا للراسخين بايجاب اعتقاد الحقية اى حقية ما اراد الله تعالى منه على الابهام وترك الطلب الموقوف عليه معينا تسليما وعجزا اى استسلاما لله واعترافا بالقصور عن درك ذلك ليعلموا ان الحكم لله يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولان الابتلا فى الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به دون الوقوف على مراده عبودية والامعان فى الطلب ايتمان بالامر وهو عبادة والعبودية اقوى لانها الرضى بما يفعل الرب سبحانه والعبادة فعل ما يرضى الرب والعبادة تسقط فى العقبى والعبودية لا فظهر ان لا نزاع فى عدم امتناع هذا عقلا بل انما النزاع فى وقوعه اى الخطاب بما لا يفهم ابتلا للراسخين كما ذكرنا فالحنفية نعم هو واقع لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا عطف جملة اسمية المبتدا منها الراسخون خبره يقولون لانه تعالى ذكر ان من الكتاب متشابها يبتغى تاويله قسم وصفهم بالزيغ فلو اقتصر على هذا حكم بمقابلهم وقسم بلا زيغ لا يبتغون تاويله على وزان فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه اقتضى مقابله وهو واما الذين كفروا فلهم كذا وكذا ترك ايجازا لدلالة قسيمه عليه كما هو اسلوب من الاساليب البلاغية فكيف وقد صرح به اعنى الراسخون وصحة جملة التسليم وهى يقولون امنا به كل من عند ربنا خبرا عنه اى عن الراسخون فيجب اعتباره كذلك وممن نص على ان الظاهر هذا ابو حيان وعلى هذا فقوله وما يعلم تاويله الا الله جملة معترضة بين القسمين فان قيل قسم الزيغ المتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنة والتاويل فالقسم المحكوم بمقابلته ينفى الامرين ابتغا الفتنة والتاويل جميعا لا ينفى احدهما فلا يلزم منه ذم من ابتغاه ابتغا التاويل فقط قلنا قسم الزيغ باتفاق كل من الوصفين على الاستقلال لا المجموع اذ الاصل استقلال الاوصاف على ان الاجماع على ذم من ابتغاه ابتغا الفتنة فقط بان يجريه على الظاهر بلا تاويل فكذا من اتبعه ابتغا التاويل فقط ولانه جملة يقولون حينئذ اى حين تكون والراسخون عطفا على الله لا قسيما لقوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ حال من الراسخون ومعنى متعلقها اى هذه الجملة حينئذ ينبو عن موجب عطف المفرد لان مثله فى عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم وهذا التقدير ينافيه وغاية الامر ان مقتضى الظاهر ان يقال واما الراسخون فيقولون ليوافق قسيمه فحذفت اما منه لدلالة ذكرها ثمة عليها هنا لانها لا تكاد توجد مفصلة الا وتثنى وتثلث ثم حذفت الفا لانها من احكامها وحينئذ يقال فاذا الظاهر المعنى وجب كونه على مقتضى الحال المخالف لمقتضى الظاهر كما هو شان البلاغة مع ان الحال قيد للعامل وليس علمهم اى الراسخين بتاويله مقيدا بالحال

قولهم امنا به كل من عند ربنا على تقدير كونهم يعلمون تاويله فهذا ايضا مما ينافي
كون يقولون جملة حالية من الراسخين ثم ايضاح ما ذكرنا ان الاية من باب الجمع
والتفريق والتقسيم والجمع قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب والتقسيم
قوله منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراسخون قسيما له كانه قيل فاما الزايغون
فيتبعون المتشابه واما الراسخون فيتبعون المحكم ويردون المتشابه الى
المحكم ان قدروا والا فيقولون كل من المحكم والمتشابه من عند الله ثم جي بقوله
وما يذكر الا اولوا الالباب تذييلا وتعريضا بالزايغين ومدحا للراسخين
يعني من لم يذكر ولم يتعظ ويتبع هواه فليس من اولى الالباب ومن ثمة قال
الراسخون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب وما ذكر المحقق التفتازاني من الجواب عن هذا في حاشية الكشاف
بما يعرف ثمة لا بد فمع ظهور هذا كما لا يخفى على من احاط علما بما تقدم من التوجيه
مع الانصاف وايد حملنا قراءة ابن مسعود وان تاويله الا عند الله وقرا
ابن عباس رضي الله عنهما ويقول الراسخون في العلم امنا به كما اخرجه سعيد بن
منصور عنه باسناد صحيح وعزيت الى ابي ايضا فانه لم تكن قراءة ابن مسعود حجة
مستقلة فلا اقل من ان تكون مؤيدة لما قدمناه على وزان ضعيف الحديث الذي ضعفه
ليس بسبب فسق راويه يصلح شاهدا للحكم الثابت على وفقه باجماع ظني
اوقياس فانه لم يكن مثبتا لذلك الحكم لو انفرد لضعف والوجه ينتهض على
الحجية كما سياتي ان شاء الله تعالى اي حجية القراءة الشاذة اذا صحت عن
من نسبت اليه من الصحابة خصوصا مثل ابن مسعود اذ لا تنزل عن كونها
خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه انما يقراها رواية عنه صلى الله عليه
وسلم وهذا معنى ما اشار اليه بقوله كما سياتي يعني في مباحث الكتاب وما
في صحيح البخاري عن عايشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه
وسلم هذه الاية ثم الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله الى قوله اولوا الالباب قالت قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم فاذا رايت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سمى الله
فاحذروهم وما اخرج الطبري وابن ابي حاتم باسناد صحيح عن عايشة انها قالت في قوله
تعالى والراسخون في العلم انتهى علمهم الى ان امنوا بمتشابهه ولم يعلموا تاويله هذا
وقد اورد على استثنا فخر الاسلام وشمس الايمة وضوح المتشابه للنبي صلى الله عليه وسلم
دون غيره بان يتراى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على الا الله كما هو
مختارهما موافقة للسلف فهو يقتضي ان لا يعلمه الرسول كغيره من العباد وان كان
الوقف على الراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان يكون الرسول مخصوصا

بعلمه واجيب بان معنى الاية على تقدير الوقف على الا الله وما يعلم احد تاويله
بدون تعليم الله كما في قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا
الله اي لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الاستثنا بمعنى غير واذا كان كذلك
جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير
معلوم في حق غيره واعترض بان الاية تقتضي حصر العلم على الله واذا صار الرسول
صلى الله عليه وسلم عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الاية بالتعليم لا
يستقيم الحصر وكان يقال وما يعلم تاويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه
يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون الرسول عالما بالمتشابه
قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تاويله الا الله وبان الاية دلت على حصر
العلم على الله عز وجل وعلى من علمه الله بالتاويل الذى ذكر الابرى ان تلك
الاية توجب حصر علم الغيب على الله تعالى ثم لا يمتنع ان يعلمه غير الله بتعليمه
كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فكذا هنا
كذا في الكشف ولا يعرى عن بحث لمن تحقق ثم بقي من الراجح في العلم فاخرج ابن ابي
حاتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن الراسخين في العلم فقال من برت يمينه
وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين في العلم
وجرت عادة الشافعية باتباع المجمل بخلاف في جزئيات اتاسمنه في مسايل الاول
التحريم المضاف الى الاعيان كحرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة والتحليل
المضاف اليها نحو واحلت لكم بهيمة الانعام لكن الكرخي والبصري ابي عبد الله جماله
والحق كما قال الجمهور ظهوره اي انه ظاهر في معين لنا الاستقرا في مثله من اضافة
الحكم الشرعي الى الذوات تفيد عرفا ان المراد المعنى المقصود منها حتى ان المراد من
اضافة التحريم اليها ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان كان المنع المذكور
متبادرا اي سابقا الى الفهم عرفا من حرمت الحرير والخمر والامهات وهو اللبس في
الحرير والشرب في الخمر والاستمتاع بالوطي ودواعيه في الامهات والتبادر دليل
الظهور فلا اجمال قالوا لا بد من تقدير فعل يتعلق بها لان التحريم والتحليل
تكليف وهو انما هو مقدور العبد ومقدوره الفعل لا العين فان قدر جميع الافعال
المتعلقة بها فمحال لان من جملتها الامتناع عنها مع ان التقدير للضرورة وهي مندفعة
بالبعض فيقدر هو لا الجميع لان ما يقدر للضرورة يتقدر بقدرها ولا معين للبعض
فيلزم الاجمال قلنا نعين البعض وهو المقصود العين بما ذكرنا من سبقه الى الفهم
عرفا وعادة ثم هنا بحث اخر وهو ان هذا الاستعمال حقيقي او مجازي فان كان ذاك
الفعل حراما لغيره وهو ما يكون منشا حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم والمحل قابل له حلالا بان ياكله
مالكه او يوكله غيره فهو استعمال مجازي اما من اطلاق اسم المحل على الحال او من

باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كان ذاك الفعل حراما لعينه وهو
ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر فالاكثر انه مجاز
ايضا كالاول وقال شيخنا المصنف رحمه الله تعالى وينبغي كونه على قولهم مجازا عقليا
اذ لم يتجوز في لفظ حرمت ولا في لفظ الخمر انتهى ولا يخفى انه يجي مثله في القسم الاول
وذهب فخر الاسلام ومن وافقه الى انه حقيقة فالمحل اصل والفعل تبع بمعنى ان
المحل خرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل مخرجا وممنوعا من الاعتبار تبعا
فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه
الحرام نفسه ويطرقه ما تقدم انفا من ان التحريم لا يكون الا للفعل لانه من اقسام
الحكم والحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فتعليقه بالعين تجوز وانه يلزم
مثلا ان يكون حرمة الخمر اقوى من حرمة مال الغير لكن الامر بالعكس لان الخمر
والميتة والدم ونحوها يجب تناولها عند الضرورة وان اضيف الحرمة الى عينها
ومال الغير لا يجب تناوله عند الضرورة بل الصبر اولى وان مات نعم كما قال صاحب
البديع هذا النقض بر اظهار فائدة العدول عن الحقيقة التي هي النسبة الى الفعل
الى المجاز الذي هو النسبة الى العين وهي قصد المبالغة في الانتهاء فاشار المصنف
الى ما ذهب اليه البزدوي مع توجيه من عنده مصحح له انتم والى ما اشار اليه صاحب
البديع فقال وادعا فخر الاسلام وغيره من الحنفية كصدر الشريعة الحقيقة فيما
كان حراما لعينه لقصد اخراج المحل عن المحلية بجميعه بادعاء تعارف تركيب
منع العين لاخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقا فان حرمت عليكم امهاتكم
لا يفيد اخراجها عن محلية كل فعل للابن من تقبيل راسها اكراما ونظره اليها رحمة ونحو
ذلك وفيه اي وفي هذا الادعا زيادة بيان سبب العدول عن التعليق بالفعل
الى التعليق بالعين كما ذكرناه عن صاحب البديع قال المصنف فان سلم العرف او اللغة
ذلك والا لزمه الاشكال انتهى قلت وقد نص العلامة الكرماني على تسليم كونه مجازا
في اللغة حقيقة في العرف لكن من غير تفصيل بين الحرام لعينه ولغيره في ذكره والله
سبحانه اعلم الثالثة لا اجمال في وامسحوا برؤسكم خلافا لبعض الحنفية لانه
اي الشان ان لم يكن في مثله اي هذا التركيب عرف يصحح ارادة البعض كمالك افاد
هذا التركيب مسح مسماه اي الراس وهو اي مسمى الراس الكل او كان فيه عرف يصحح
ارادة البعض منه افاد هذا التركيب بعضا مطلقا ويحصل البعض المطلق في ضمن
الاستيعاب اي استيعاب الراس بالمسح وغيره اي الاستيعاب وهو مسح بعض منه
اي بعض كان لصدق البعض المطلق عليه فلا اجمال لظهوره في بعض مطلق ثم ادعى
مالك عرفه اي العرف المصحح ارادة البعض فلزم الاستيعاب لا يصلح دلالة بالمقتضى
السالم عن المعارض ولا يخفى ان كليهما ممنوع ثم لو لم يكن رادا له الا ما في صحيح مسلم ان النبي
صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته لكفى والشافعية ثبوته اي العرف المصحح ارادة البعض
في نحو مسحت يدي بالمنديل بكسر الميم فان معناه ببعضه فلزم التبعيض اجيب عن هذا

بانه

بانه اي التبعيض في مثله هو العرف فيما هو الالة لذلك اي فيما كان مدخول البا الة الفعل
كاليد في هذا ومدخولها في الاية المحل قال المصنف والاوجه انه اي التبعيض في هذا
ليس للعرف المذكور بل للعلم بانه اي المسح فيه لحاجة وهي اي الحاجة تندفع
ببعضه اي المنديل عادة فعلم ارادته اي البعض عرفا بهذا السبب وللقائل ان
يقول الظاهر ان العرف انما كان مفيد التبعيض في مثله لهذا العلم فلا يتم نفي
كونه للعرف نعم اسناده اليه اولى لكونه بمنزلة العلة القريبة مع البعيدة قالوا
اي الشافعية البا للتبعيض وقد دخلت على الراس فيفيد كون المفروض مسح بعضه
كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم اجيب بانكاره اي التبعيض كابن جني
بسكون اليا معرب كني بين الكاف والجيم واعلم ان طائفة من المتاخرين النحويين
كالفارسي والقتبي وابن مالك ادعوه في نحو شربن بما البحر ثم ترفعت متى لجج
خضر لهن نئيج اي شرب السحب من ما البحر ثم ترفعت من لجج خضر والحال ان
لهن تصويتا الى غير ذلك وابن جني يقول في سر الصناعة لا يعرفه اصحابنا
ورد بانه شهادة على النفي واجيب بانها على ثلاثة اقسام معلومة نحو العرب لم تنصب
الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن اخره واو لازمة
قبلها ضمة وثالثة يعني غير محصورة نحو لم يطلق زيد امراته من غير دليل فهذا هو المردود
وكلام ابن جني من الثاني لانه شديد الاطلاع على لسان العرب وسيحكي المصنف
انكاره ايضا عن محققي العربية وان البا في هذا ازائدة وان زيادتها استعمال كثير
متحقق وقال ابن مالك والاجود تضمين شربن معنى روين والحاصل انه اي
كونها للتبعيض ضعيف للخلاف القوي في كونها له ولان الالصاق معناها
والاحسن ولان معناها الالصاق المجمع عليه ما امكن كما هو ظاهر ومن ثمة قال
الزمخشري المعنى الصقوا المسح بالراس فيلزم كونه المراد بها هنا وثبت التبعيض
اتفاقيا لعدم استيعاب الملصق الذي هو الة المسح عادة وهي اليد الملصق به وهو
الراس كما ياتي مزيد ايضاحه لا ان التبعيض ثبت لها مدلولا وجه الاجمال ان
البا اذا دخلت في الالة تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه اي الفعل المحل كمسح
يدي بالمنديل فاليد كلها ممسوحة وفي قلبه اي اذا دخلت في المحل تعدى الفعل
الى الالة فيستوعبها اي الفعل الالة وخصوص المحل هنا وهو الراس لا يساويها
اي الالة التي هي اليد فلزم تبعيضه اي المحل ضرورة نقصانها عنه في المقدار ثم
مطلقه اي التبعيض ليس بمراد والا اجتزي اي اكتفى بالحاصل في غسل الوجه
عند من لا يشترط الترتيب والكل يعني من شرط الترتيب ومن لم يشترطه على نفيه
اي الاجتزاء بذلك فلزم كونه اي البعض مقدارا ولا معين له فيثبت فكان البعض مجملا
في الكمية الخاصة وقد يقال عدم الاجتزاء لحصوله اي ذلك البعض تبعا لتحقيق
غسل الوجه لا يوجب نفي الاطلاق اللازم للالصاق ولا اجمال والحق ان التبعيض
اللازم للالصاق ما بقدر الالة المسح التي هي اليد لانه اي التبعيض ضرورة

استيعابها اى للالة وهى اى الالة غالبا كالربع فلزم الربع كما هو ظاهر للذهب بلا اجمال
ولا الاطلاق مطلقا وكونه اى الربع الناصية وهى المقدم من الراس افضل لفعله
صلى الله عليه وسلم كما سيذكره المص فى مسيلة البا الثالثة لا اجمال فى نحو رفع عن امتى
الخطا الحديث وتقدم تخريجه بمعناه خلافا للبصريين ابى عبد الله وابى الحسين
لان العرف فى مثله اى هذا التركيب قبل الشرع رفع العقوبة والاجماع على
ارادة اى رفعها شرعا فان قيل فيجب ان يسقط عنه ضمان ما اتلف من مال الغير
لدخوله فى عموم العقاب وقد رفع قلنا لا وليس الضمان عقوبة اذ يفهم من العقاب
ما يقصد به الايذا والزجر والضمان لا يفهم منه ذلك بل يجب جبر الحال المعهود
المتلف عليه قالوا اى المجملون المفهومون مما تقدم قبل الشروع فى هذه المسايل
وقد كان الاولى ذكرهم فى هذه اولا ولو على سبيل الابهام كما فى غيرها الاضمار المتعلق
الرفع متعين كما تقدم وهو متعدد ولا موجب لجميعه ولا معين لبعض بخصوصه
فلزم الاجمال اجيب عنه اى البعض بخصوصه وهو رفع العقوبة العرف المذكور
الرابعة لا اجمال فيما ينفى من الافعال الشرعية نحو وفى الخبر كلا صلاة
الا بفاتحة الكتاب فما اخرجه جماعة منهم الحاكم وقال الحديث صحيح الا بطهور
والله تعالى اعلم بهذا اللفظ والذى فى كتاب الصحابة لابن السكن الا لا صلاة
الا بوضوء خلافا للقاضى ابى بكر الباقلانى لنا ان ثبت ان الصحة جزء مفهوم
الاسم الشرعى وسياتى ما فيه ولا عرف للشارع يصرفه عنه اى عن كون المراد المفهوم
الشرعى لزم تقدير الوجود لان عدم الوجود الشرعى هو عدم الصحة الشرعية
كما فى لا صلاة الا بطهور والا اى وان لم يثبت كون الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعى
فان تعورف صرفه اى النفى شرعا فى مثل ذلك الى الكمال لزم تقديره كما فى
لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد اخرجه الدارقطنى والحاكم فى مستدركه وسكت
عنه وقال ابن حزم هو صحيح من قول على والا اى وان لم يتعارف صرفه شرعا فى
مثل ذلك الى الكمال لزم تقدير الصحة لان اى تقديرها اقرب الى نفى الذات
التى هى الحقيقة المتعذرة من تقدير الكمال لان ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى
بخلاف ما لم يكمل كما فى لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا يضر هذا الحنفية لانه
خبر واحد فقضوا حقه بقولهم بوجوبها وهذا اى ولزوم تقدير الصحة على
هذا التقدير ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة على بعض بالمقتضى له
المتفق عليه لا اثبات اللغة بالترجيح السالف فى بحث المفهوم عدم جوازه
قالوا اى المجملون العرف شرعا فيه مشترك بين الصحة والكمال بشهادة
ما تقدم من الامثلة فلزم الاجمال قلنا ممنوع ذلك ولا شهادة لما تقدم عليه
بل الامر فيه على ما ذكرنا واختلاف التقدير لاقتضا الدليل فى خصوصيات
الموارد الخامسة لا اجمال فى القطع واليد فلا اجمال فى فاقطعوا ايديهما
وشرذمة منهم اى فى اليد والقطع اجمال ثم اى فى الاية الشريفة مجملة فيهما

لغة

ثالثها اى القطع واليد لغة مجملتنا اى اليد من روس الاصابع الى المنكب وهو
مجتمع راس الكتف والعضد والابانة اى لفصل المنفصل قالوا اى المجملون يقال اليد للكل
اى لما من روس الاصابع الى المنكب ويقال ايضا لما منها الى المرفق والى الكوع اى ويقال لما
منها الى طرف الزند الذى يلى الابهام والقطع للابانة وللجرح اى شق العضو من غير ابانة
له بالكلية والاصل الحقيقة ولا مرجح فكانا مجملين والجواب المنع بل كل من اليد والقطع
حقيقة فى المعنى الثانى لهما وهو ما من روس الاصابع الى الكوع فى اليد وكذا فيما منها الى
المرفق والجرح فى القطع لظهوره اى لظهور لفظ اليد ولفظ القطع فى الاولين وهو ما من
روس الاصابع الى المنكب فى اليد والابانة فى القطع ولا اجمال واستدل بزيف على المختار
من عدم الاجمال فى اليد والقطع وهو ان كلا منهما يحتمل الاشتراك اللفظى فيما تقدم له من
المعانى والتواطى اى وان يكون متواطيا فيها الوضع لفظه للقدر المشترك بينها والمجاز
اى وان يكون حقيقة لاحدها مجازا للباقى والاجمال على احدها اى هذه الاحتمالات وهو
الاشتراك اللفظى وعدمه اى الاجمال على اثنين منها وهما التواطى لحمله على القدر المشترك
والمجاز لحمله على الحقيقة وهو اى عدم الاجمال اولى لان وقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب
من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن لانه الاقرب لان الاغلب فيظن عدم الاجمال وهو
المطلوب ودفع هذا الاستدلال بانه اثبات اللغة بتعيين ما وضع له اليد بالترجيح عدم
الاجمال على ان نفى الاجمال فى الاية على تقدير التواطى ممنوع اذ الحمل على القدر المشترك
لا يتصور اذ لا يتصور اضافته اليه اى الى القدر المشترك الا على ارادة الاطلاق وهو
اى الاطلاق منتف اجماعا لانه ليس المراد الامر بقطع ما شا الامام من بعضها او كلها كما هو
اللازم من ارادة الاطلاق فكان محل القطع محلا معينا منها اى من اليد ولا معين والحق ان
التواطى ولا اجمال فى كونه للكل فانه اذا كان متواطيا كان كليا يصدق على كثيرين فتكون
تلك الاجزا من الاصابع الى المنكب ما صدقات لفظ اليد فيصدق على كل جزء بخصوصه
اسم اليد حقيقة كالاصبع وهذا بنا فى كونه للكل المعين الذى اوله روس الاصابع واخره
المنكب فان ما بين ذلك يكون اجزا المسمى وعلى التواطى جزئياته والاول هو المختار وقد اضيف
اليه القطع لكن نعلم ارادة القطع فى خصوص منه اى من ذلك الكل لا ارادة القطع من المنكب
ولا الاطلاق للحكم بان يقطع من اى محل شا ولا معين لذلك الخصوص فاجمال فيه اى فكان
القطع مجملا فى حق المحل كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى واما الزام ان لا مجمل حينئذ
اى حين يتم هذا التوجيه للاجمال فى اليد والقطع فانه ما من مجمل الا يجرى فيه هذا بعينه
فدفع هذا الالزام بان ذلك اى جريان هذا التوجيه فى كل مجمل اذا لم يتعين الاجمال
بدليله لكن تعينه اى الاجمال ثابت بالعلم بالاشتراك والحقايق الشرعية وهى كلها
مجملة لصدق المجمل عليها السادسة لا اجمال فيما له مسميات لغوى وشرعى بل ذلك
اللفظ اذا صدر عن الشرع ظاهر فى الشرعى فى الاثبات والنهى وهذا احد الاقوال
فى هذه المسيلة وهو المختار وثانيها للقاضى ابى بكر انه مجمل فيهما وثالثها للغزالى فى
النهى مجمل وفى الاثبات للشرعى ورابعها لقوم منهم الامدى هو فيه اى فى النهى للعرف

وفي الاثبات للشرعي لنا عرفه اى الشرع يقضي بظهوره اى اللفظ فيه اى المعنى الشرعي
لاستعماله ضد الاجمال فيهما يصلح لكل منهما ولم يظهر لاحدهما واجيب بظهوره في
الشرعي بما ذكرنا الغزالي الشرعي ما وافق امره اى الشرع وهو اى ما وافق امره
الصحيح فالشرعي هو الصحيح وهذا يتاتى في الاثبات ويمتنع في النهي لان النهي يدل
على الفساد اجيب ليس الشرعي الصحيح بل انما هو الهيئة اى ما يسميه الشرع بذلك
الاسم من الهيئات المخصوصة صحت او لم تصح والا لزم ان يكون قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة كما في صحيح البخاري
مجملا في المعنى الشرعي والدعا واللازم منتف لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا لان
الحايض غير منهية عن الصلاة بمعنى الدعا قلت على ان امتناع الشرعي في النهي تقتضي
ان يكون ظاهرا في اللغوي كما سنذكره في توجيه الرابع لا مجملا والرابع مثله اى وتوجيه
القول الرابع كتوجيه الثالث غير انه يقال انه اى اللفظ في النهي للغوي اذ لا ثالث
للغوي والشرعي وقد تعذر الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر فتعين
اللغوي فلا اجمال وجوابه ما تقدم من ان الشرعي ليس الصحيح وانه يلزم في الحديث
المذكور ان يكون للنهي عنه اللغوي وهو الدعا وبطلانه ظاهر هذا على ما ذكره غير الحنفية
فاما الحنفية فاعتبروا وصف الصحة في الاسم الشرعي على ما عرف في النهي فالصحة
في المعاملة ترتب الاثار مع عدم وجوب الفسخ والفساد عندهم ترتب الاثار
معه اى مع وجوب الفسخ وان كان الصحيح عبادة فالترتب قال المصنف رحمه الله تعالى
المراد من هذا ان الحنفية اعتبروا في الاسم الشرعي الصحة على قول المخالفين لهم وهي ترتب
الاثار واستتباع الغاية وهذا القدر عند الحنفية ليس تمام معنى الصحة مطلقا بل في
العبادات اما المعاملات فالصحة عندهم ذلك مع قيد كونه غير مطلوب التفاسخ فاما
ترتب الاثار فقط فيهما فهو الفساد عندهم لفرقهم في المعاملات بين الصحيح والفاسد
والباطل وهو ما لا ترتب فيه اصلا فصار الحاصل انهم اعتبروا في الاسم ترتب الاثر
المطلوب الذي هو الصحة تارة وتارة بعض الصحة فيراد بالاسم الشرعي في النفي
الصور مع النية في العبادة ويكون مجازا شرعيا في جزء المفهوم حتى يكون اسم الصلاة
في لا صلاة للافعال المعلومة مع النية لا غير السابعة اذا حمل الشارع لفظا شرعيا
على اخر وامكن في وجه التشبيه حملا شرعي واللغوي لزم الشرعي كالطواف بالبيت
صلاة الا ان الله قد احل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير كما هو حديث رواه جماعة
منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد يصح ثوابا ولاشتراط الطهارة فيه وهو اى وكل من
الثواب واشتراطها هو المعنى الشرعي ولوقوع الدعا فيه اى في الطواف وهو اى وقوع
الدعا فيه هو المعنى اللغوي والاثنان جماعة كما هو حديث رواه جماعة باسانيد ضعيفة
منهم ابن ماجة بلفظ اثنان فما فوقهما فانه يحتمل في ثوابها اى الجماعة وسنة تقدم
الامام عليهم والميراث حتى يحجب الاثنان من الاخوة الام من الثلث الى السدس
كالثلاثة فصاعدا وهذا هو الشرعي او يصدق عليهما اى على الاثنين انهما جماعة

لغة وذهب طايفة منهم الغزالي الى انه مجمل لنا عرف اى الشارع تعريف الاحكام الشرعية
لانه بعث لبيانها وايضا لم يبعث لتعريف اللغة فيحمل على الشرعي لانه الموافق لما هو المقصود
من البعثة قالوا اى المجملون وكان الاحسن سبق ذكرهم كما تقدم يصلح اللفظ لهما ولم يتعين
لاحدهما بعينه قلنا ممنوع بل ما ذكرنا من ان عرف الشارع تعريف الاحكام لا اللغة
معرف ان المراد المعنى الشرعي الثامنة اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين
فهو اى ذلك اللفظ مجمل لتردده بين المعنى والمعنيين على السوا وقيل يترجح المعنيان
لانه اكثر فايدة كالدابة للحمار وله اى للحمار مع الفرس وما رجح به القول بظهوره في
المعنيين من كثرة المعنى اى من ان المعنيين اكثر فايدة فالظاهر ارادتهما اثبات
الوضع بزيادة الفايدة وقد عرف بطلانه كذا قالوه وتعقبه المصنف بقوله وهو
اى وكون هذا اثبات الوضع بزيادة الفايدة غلط بل هو ارادة احد المفهومين للفظ
بها اى بزيادة الفايدة وهو ليس بباطل نعم هو اى هذا الترجيح معارض بان الحقايق
لمعنى اغلب منها لمعنيين فحمله من الاكثر اظهر وقولهم اى المجملين اللفظ يحتمل
الثلاثة اى الاشتراك اللفظي والتواطي والمجاز بالنسبة الى المعنى والمعنيين
كما في والسارق اى كما تحتملها اليد والقطع بالنسبة الى معانيهما في الاية الشريفة
ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب فيظن
عدم الاجمال وهو المطلوب اندفع هذا ايضا بما اندفع به تتمة من انه اثبات اللغة
بالترجيح بعدم الاجمال وهو باطل هذا واعلم ان اللفظ المذكور انما يكون مجملا بالنسبة
الى المعنى والى المعنيين اذا لم يكن ذلك المعنى احدهما فاما اذا كان احدهما كما في
المثال المذكور فالظاهر انه لا يكون مجملا بالنسبة اليه لوجوده في الاستعمالين فيعمل
به كما نبه عليه السبكي والظاهر انه مرادهم ايضا وانما يكون مجملا بالنسبة الى الاخر
والله سبحانه اعلم الفصل الثالث في المفرد باعتبار مقايسته الى مفرد اخر هو
باعتبار مقايسته الى اخر اما مرادف للاخر وقوله متحد مفهومهما صفة كاشفة له
لان الترادف توارد كلمتين فصاعدا في الدلالة على الانفراد باصل الوضع على
معنى واحد من جهة واحدة تخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباصل الوضع
الدالة على معنى واحد مجازا والدال بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى
ما يدل ما يدل على معان متعددة كالتاكيد والموكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود
ومن هنا قيل المترادف لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ اخر مفرد دال بالوضع
باعتبار واحد ماخوذ من الترادف الذي هو ركوب واحد خلف اخر كان المعنى مركوب
واللفظان راكبان عليه كالبر والقمح للحب المعروف او مباين للاخر وقوله مختلف
المفهوم صفة كاشفة له لان التباين الاختلاف في المعنى اذ المباينة المفارقة
ومتى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحدا فيتحقق المفارقة بين اللفظين للتفرقة
بين المركوبين تواصلت معانيهما بان امكن اجتماعهما بان يكون احدهما اسما
للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة

سواكانت كالتام او الصارم مدلوله شديد القطع وقد يجتمعان في سيف قاطع او احدهما صفة والاخر صفة الصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة الانسان مع انه قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة الناطق وتجتمع الثلاثة في زيد متكلم فصيح الى غير ذلك او لا اى او تفاصلت لعدم امكان اجتماعهما كالسواد والبياض

مسئلة المترادف واقع خلافا لقوم قولهم اى القايلين بانه غير واقع لو وقع لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني يعرف ما عرفه الاول وهو محال اذ لا فايدة فيه يجاب بان قولهم لا فايدة في تعريف المعرف لو صح لزم امتناع تعدد العلامات لان كلا المترادفين علامة على المعنى يحصل المعرفة بهما بدلا لا معا واللازم ممنوع فكذا الملزوم ثم فايدته اى الترادف التوصل الى الروى وهو الحرف الذى هى عليه القصيدة ويلزم في كل بيت اعادته في اخره فان احد المترادفين قد يصلح للروى كالانسان دون الاخر كالبشر كما في قول الحماسى كان ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس انسانا وانواع البديع كالتجنيس اذ قد يتاتى بلفظ دون الاخر كما في رحبة رحبة اذ لو قيل واسعة عدم التجانس الى غير ذلك وايضا فالجلوس والقعود والاسد والسبع مما لا يتاتى فيه كونه من الاسم والصفة كما يتاتى في السيف والصارم او الصفات كما في المنشئ والكاتب او الصفة وصفتها كالمتكلم والفصيح يحققه اى الترادف فلا يقبل وقوعه التشكيك بان يقال ما ظن انه منه فهو من باب من هذه الابواب لكن وقع الالتباس بشدة الاتصال بين هذه المعاني فظن انهما موضوعة لمعنى واحد مسئلة يجوز ايقاع كل منهما اى المترادفين بدل الاخر الا لمانع شرعى على الاصح كما هو مختار ابن الحاجب اذ لا حجر في التركيب لغة بعد صحة تركيب معنى المترادفين كما هو المفروض وقيل يجوز من لغة لا من لغتين واختاره البيضاوى وقيل لا يجوز مطلقا وفي المحصول انه الحق قالوا لو صح وقوع كل بدل الاخر لصح خداى اكبر في تكبيرة الاحرام كالله اكبر لانه مرادفه قلنا الحنفية يلتزمونه اى انه صحيح والاخرون هم المانعون له من المجوزين انما هو لمانع الشرعى وهو التعبد باللفظ المتوارث وقد ذكرنا ان شرط الجواز انتفا المانع الشرعى واما كون اختلاط اللغتين مانعا من التركيب بعد الفهم كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فبلا دليل سوى عدم فعلهم اى العرب وليس ذلك بمانع فهو استثنا منقطع وقد يبطل هذا بالمعرب وهو لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فانه كثيرا ما يركب مع غيره من الكلمات العربية فيلزم منه اختلاط اللغتين لانه كما قال ولم يخرج العجمة بالتعريب لينتفى الاختلاط فان قيل بل اخرجوه عنها بتهيادة تصيرهم لفظه فالجواب المنع والتغيير للفظ مادة وهيئة لعدم احسانهم النطق به او التلاعب لا لقصد الجعلة عربيا ولو سلم ان التعريب قصد لجعل المعرب من لغتهم فلا تبطل به كون اختلاط اللغتين مانعا من التركيب لا يستلزم عدم فعلهم الحكم بامتناعه اى اختلاط اللغتين ليلزم منه امتناع ايقاع كل من المترادفين بدل الاخر الا مع عدم علم المخاطب بمعنى

ذلك

ذلك اللفظ المرادف من لغة اخرى مع قصد الافادة له بذلك المركب المختلط وعن لا نرى جوازه حينئذ لعدم تحققها بل هو حينئذ كضم مهمل الى مستعمل لا للنوع مطلقا ثم هذا لا يخفى ان هذا الا يمنع جوازه في لغة واحدة ولا جواز وقوعه افرادا وقد نص ابن الحاجب وغيره على انه لا خلاف في هذا ثم كما قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القران فباطل قطعا وان اراد الحديث فهو على الخلاف الاتى وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب سواكان في لغة واحدة او اكثر مسئلة وليس منه اى المترادف الحد والمحدود اما التام فلاستدعايه تعدد الدال على ما صدقه اى المحدود لان الحد التام مركب يدل على اجزا المحدود باوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية والمحدود يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا بد لان عليه في جهة واحدة واما الناقص فانما هو بعض الجزء المساوى للمحدود وهو الفصل لا تمام ماهية المحدود فلا ترادف لعدم اتحادهما اللهم الا ان يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد في الترادف فيكون الحد التام والمحدود مترادفين فهى اى فهذه المسئلة لفظية حينئذ لرجوع الخلاف فيها الى اشتراط الافراد وعدمه في المترادفين فلو وقع الاتفاق على اشتراطه لوقع الاتفاق على انهما ليسا مترادفين ولو وقع الاتفاق على عدم اشتراطه لوقع الاتفاق على انهما مترادفان فان قلت ولقايل ان يقول لا نسلم رجوع الخلاف لفظيا في مثل الحد والمحدود على تقدير الاتفاق على عدم اشتراطه لان الظاهر ان اتحاد الجهة متفق عليه وهو منتف في الحد والمحدود نعم يتم في مثل الانسان قاعد والبشر جالس واما الحد اللفظى فلا خلاف في كونه مع المحدود مترادفين ولا التابع مع المتبوع في مثل حسن بسن شيطان ليطان عطشان نطشان جايع نايع من المترادف قيل لانه اى التابع اذا افرد لا يدل على شى كما ذكر غير واحد فانى يكون مرادفا لما دل على معنى معين افرادا ولم يفرد وهو المتبوع فان كانت دلالته اى التابع مشروطة بذكره مع متبوعه فهو حرف لان هذا شان الحروف ولا ترادف بين الاسم والحرف ثم نقول ولم يعرف اجماعا فهذا التعليل غير صحيح وقيل كما هو مقتضى كلام البديع لان التابع لفظ بوزن الاول لا ازواجه لا معنى له وعليه ما على الاول والاوجه انه اى التابع لفظ يذكر لتقوية متبوع خاص في دلالته على معناه بزنته وهو المسموع تابعا له والا لو لم يذكر هذا في تعريفه لزم نحو زيد بس اى جواز مثل هذا مما لم يذكر فيه متبوعه الخاص والظاهر المنع والاولى نحو جمل بسن واما التاكيد بكل واجمع ونحوهما نحو اجمعين فتقوية مدلول عام سابق عليه ومن ثمة لا يصح التاكيد بهما الا لذى اجزا يصح افتراقها حسا او حكما ثم وضعه اى هذا التاكيد اعم من وضع التابع لعدم اشتراط متبوع واحد معين له بخلاف التابع فلا ترادف بين المؤكد والمؤكد لعدم اتحاد معناهما

وما قبل المرادف لا يزيد مراده قوة كما ذكره في البديع بلفظ المرادف لا يزيد مراده ايضاحا
والموكد خلافه متنوع اذ لا يكون المرادف مع مرادفه اقل من التاكيد اللفظي وهو
مما يفيد موكده قوة حتى يندفع به توهم التجوز والسهو ثم الذي يتلخص في الفرق
بين التابع والمرادف والموكد ان التابع يشترط فيه زنة الاول دونهما وذكر متبوع واحد
معين قبله دونهما ثم يشترط ذكر الموكد قبل الموكد ولا ترتيب لازم في المترادفين
ويستعمل كل من المترادفين منفردا بخلاف الموكد فان منه ما لا يستعمل كذلك كاجمع تتوج
هذا فيما عدا اكتع وابتع وابصع بمهملة وبمعجمة فاما هي فاتباع لاجمع عند كثير منهم ابن
الحاجب حتى نص على ان ذكرها بدونه ضعيف والله تعالى اعلم التنبيه تكون
المقابلة بين الاسمين بالذات للمعنى وبنسبته اي المعنى الاسم له لا للفظ اي الاسم
عليه اي المعنى فالمفهوم بالنسبة الى مفهوم اخر اما مساو له بصدق كل على ما صدق
عليه الاخر كالانسان والناطق فيصدق كل ما صدق عليه انسان على كل ما صدق
عليه ناطق وبالعكس الكلي او مباين له مباينة كلية لا يتصادقان اصلا كالحجر
والانسان او مباين له مباينة جزئية يتصادقان في مادة ويتفارقان في مادتين
كالانسان والابيض والعام والمجاز والواجب والمندوب فيصدق الانسان
والابيض على الانسان الابيض والانسان لا الابيض على الزنجي والابيض لا الانسان
على الثلج والعام والمجاز على العام المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما والعام لا المجاز
على العام المستعمل فيما وضع له والمجاز لا العام على المجاز الخاص ولا واجب لا مندوب
على المكروه ولا واجب لا لا مندوب على المندوب ولا مندوب لا لا واجب على الواجب
واما اعم منه اي من الاخر مطلقا يصدق عليه اي على الاخر وعلى غيره صدقا كليا
كالعبادة تصدق على الصلاة والصوم وغيرهما من انواعها على سبيل الاستغراق
لها والحيوان يصدق على الانسان والفرس وساير انواعه على سبيل الشمول لها
ونقيضا المتساويين متساويان فيصدق كل ما صدق عليه لا انسان على كل
ما صدق عليه لا ناطق وبالعكس الكلي ونقيضا المتباينين مطلقا اي مباينة
كلية او جزئية متباينان مباينة جزئية كلا انسان ولا ابيض ولا انسان ولا
فرس لا لانهما اي المباينة الجزئية في الاول اي لا انسان ولا ابيض وما جرى مجراهما
مما بين عينيهما مباينة جزئية نخص العموم من وجه بخلاف الثاني اي لا انسان ولا
فرس وما جرى مجراهما مما بين عينيهما مباينة كلية فقد يكون تباين نقيضيهما تباينا
كليا كلا موجود ولا معدوم على تقدير نفي الحال وهو صفة لموجود غير موجودة
في نفسها ولا معدومة كالاجناس والفصول كما هو مذهب الجمهور فانه على قولهم لا واسطة
بين الموجود والمعدوم فلا يصدق على معلوم انه لا موجود ولا معدوم وقد يكون تباين
نقيضيهما تباينا جزئيا كلا انسان ولا فرس وما بينهما عموم مطلق يتعاكس نقيضاهما
فنقيض الاعم كلا عبادة اخص من نقيض الاخص كلا صلاة ونقيض الاخص اعم من
نقيض الاعم وهو ظاهر فليتامل الفصل الرابع في المفرد باعتبار مدلوله وفيه

تقاسيم التقسيم الاول وينقسم اليه اي المفرد من معناه اما كلي لا يمنع تصور معناه
فقط اي بمجرد ذلك مع قطع النظر عن ما سواه من الشركة فيه اي شركة غيره في معناه
تدخل ما بهذه الحيثية مما امتنع وجود معناه اصلا كالجمع بين الضدين وما امكن ولم
يوجد في نفس الامر كبحر زيبق وما وجد فرد منه قطعا وامتنع غيره كالاله اي المعبود
بحق وما وجد فرد منه قطعا وامكن غيره الا انه لم يوجد في نفس الامر اصلا كالشمس
اي الكوكب النهاري المضي كما دخل ما امكن عقلا ووجدت افراده قطعا كالانسان
ثم هو قسمان احدهما حقيقي وهو ما صلح ان يندرج تحته شي اخر بحسب فرض العقل
سوا امكن الاندراج في نفس الامر او لا وسمي بالحقيقي لانه مقابل للجزي الحقيقي الاتي تقابله
العدم والملكة ثانيهما اضافي وهو ما اندرج تحته شي اخر في نفس الامر وخص بالاضافي
لان الاضافة فيه اظهر منها في الاول وهو اخص منه ومقابل للجزئي الاضافي الاتي
تقابل التضايف او جزئي حقيقي يمنع تصور معناه شركة غيره في معناه وهو العلم وسمي
الاول كليا لكونه في الغالب جزا من الجزئي الذي هو كل منسوبا اليه والثاني جزئيا لكونه
مفردا من الكلي الذي هو جزؤه منسوبا اليه وحقيقيا لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة
من الشركة بخلاف الجزي الاضافي كل اخص تحت اعم كالانسان بالنسبة الى الحيوان فانه
لا يمنع تصور معناه شركة غيره فيه وسمي هذا جزئيا ايضا لما ذكرنا واضافيا لان جزئيته
بالاضافة الى شي اخر ثم ينبغي ان يكون كل اخص تحت اعم حكما من احكام الاضافي يستنبط
منه تعريف منه لا تعريفه على ما عرف في موضعه ثم الجزئي الاضافي اعم من الحقيقي
وبينه وبين الكليين العموم من وجه لصدق الجزئي الاضافي على الجزي الحقيقي بدونهما
وصدقهما بدونه في المفهومات الشاملة وتصادق الكل على الكليات المتوسطة وبين
الجزئي الحقيقي وبينهما المباينة والله تعالى اعلم والكلي ان تساوى افراد مفهومه فيه
اي في مفهومه متواطئ من التواطي وهو التوافق لتوافق افراد معناه فيه كالانسان
او تفاوتت افراد مفهومه فيه بشدة وضعف كالابيض فان اللون المفرق للبصر الذي
هو معناه في الثلج اشد منه في العاج والمتعجب فان ما تعلق به وقيل تذهب بخصمه الذي
هو معناه في صوم يوم عرفة لغير من بعرفات من الحاج اقوى منه في صوم ست
من شوال وابلغ ثوابا مشكك بصيغة اسم الفاعل وانما سمي به المفرد في وضعه
اي لكونه موجبا للناظر التردد في ان وضع لفظه للخصوصيات اي لا صل
المعنى مع الشدة في البعض والضعف في البعض فمشترك لفظي بينها ضرورة
ان البياض الماخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والماخوذ مع خصوصية
الضعف معنى اخر والفرض ان تلك الخصوصيات داخلة في مسمى لفظ البياض
او وضعه للمشترك اي للقدر المشترك بينها مع قطع النظر عن التفاوت الذي بينها فمتواطي
ولهذا بعينه قيل بنفيه اي التشكيك لان الواقع احدهما وهو ان التفاوت ماخوذ
من الماهية وعلى تقديره فلا اشتراك معنى لاختلاف الماهية حينئذ او غير ماخوذ
فيها فلا تفاوت فيكون متواطيا والجواب ان الاصطلاح على تسميته متفاوت بالشدة

والضعف في افراده باعتبار حصوله فيها وصدقه عليها به اى بالمشكك والتفاوت واقع
فكيف ينفى المشكك حينئذ فان قيل ينفى المشكك ينفى مسماه فانما به التفاوت لخصوصية
النبع وهى شدة تفريقه للبصر ان اخذت فى مفهومه اى للمشكك فلا شركة لغيره معه
فيه فلا تفاوت ولزم الاشتراك اللفظى كما بينا والا اى وان كان ما به التفاوت غير ماخوذ
فى مفهومه فلا تفاوت لافراده فى مفهومه ولزم التواطى قلنا ما به التفاوت معتبر فيما
صدق عليه المفهوم من افراده الخصوصية داخل نفسه اى المفهوم الذى وضع له الاسم
كما اوضحناه انفا وحاصل هذا انه كان كل خصوصية مع المفهوم نوع كما اسلفناه ويلزم
ان مسمى المشكك كالسواد والبياض لا يكون الا جنسا وما به التفاوت فصول تحصيله
اى الجنس انواعا فى الماهيات الحقيقية ما فصول انواعها المقادير من الشدة والضعف
وذلك اى ما فصول انواعه المقادير المذكورة واقع فى ماهيات الاعراض ولذا يقولون
القول بالتشكيك على اشيا عارض لها خارج عنها لا ماهيتها ولا جزء ماهيته لامتناع اختلافها
وبها خلافه اى ومن الماهيات الجنسية العرضية ما ليس فصولها مقاديرها كفصل نفس
ماهية الشكل الذى يميزه عن غيره من شكل اخر هو جنس يندرج معه تحت جنس اعم كفصل
نفس السواد الذى يميزه عن البياض وعكسه وهو قولنا قابض للبصر فى السواد ومفرق للبصر
فى البياض ليس شى منهما مقدارا خاصا من السواد والبياض وهو فصل الماهية العرضية نفسها مندرج
كل منهما تحت جنس اعم منهما هو اللون كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى ثم وضعنا اسم المشكك
للاول اى لما فى فصول انواعه مقادير لا باعتبار ان الماهية نفسها لها فصل فى نفسها غير ذلك
ذكره المصنف ايضا التقسيم الثانى مدلوله اى المفرد اما لفظ كالجملة والخبر فان مدلول
كل منهما مركب خاص كزيد قايم وقد عرفت فيما تقدم ان الجملة اعم من الخبر والاسم والفعل
والحرف فان مدلولها الفاظ خاصة من نحو زيد وعلم وقد على نوع تساهل اذ الالفاظ
ما صدقات مدلوله اى المفرد الكلى لا نفس مدلوله قال المصنف الا ان يراد كل جملة
محقق خارجا فيكون مدلولها اللفظ الخاص بلا تساهل حينئذ ضرورة انها موضوعة للامر
معين فى الخارج لا للمركب الكلى الصادق على مثل زيد قايم وغيره او غيره عطف على لفظ
اى او غير لفظ وحينئذ فاما لا يدل اللفظ عليه اى على مدلوله الا بضميمة اليه اى اللفظ
لو ضعه اى اللفظ لمعنى جزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف كمن
والى فى نحو سرت من مكة الى المدينة فلزم كون ذكرهما شرط دلالته بخلاف الاسماء
اللازمة للاضافة الى غيرها كذو وقبل وبعد فانها موضوعة لمعنى كلى من صاحب وسبق
وتاخر فالتزم ذكر ما اضيفت اليه لبيانه لا لتوقف معناها فى حد ذاته عليه والحاصل
ان المعانى التى وضعت الالفاظ لها قسمان غير اضافى والالفاظ الموضوعة له اسم وفعل
واضافى تارة يعتبر فى نفسه من غير ان يلاحظ تعلقه بالغير وتوقف تعقله على تعقل
الغير واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار اما اسم او فعل وتارة يعتبر من حيث انه اضافة
متعلقة بالغير متوقف تعقلها على تعقل الغير واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار حرف
ولما كان المعنى الاضافى باعتبار الثانى لا يتصور الا مع غيره فاللفظ الدال عليه بهذا

الاعتبار لا يدل عليه الا بعد ذكر الغير مثلا مفهوم الابتدا مفهوم اضافى فاذا اعتبرت الابتدا
فى نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير يكون اللفظ الدال عليه اسما ان كان غير مقترن
باحد الازمنة الثلاثة مثل ابتدا ومبتدا وان كان مقترنا باحد الازمنة الثلاثة مثل
ابتدا ويبتدى وابتدا فهو فعل واذا اعتبرته من حيث انه ابتدا متعلق بالمحل المخروج
عنه فاللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار حرف مثل من نحو خرجت من البصرة او يستقل اللفظ
بالدلالة على معناه من غير ضميمة اليه لعدم ذلك اى وضعه لمعنى جزئى من حيث هو ملحوظ
بين شيئين خاصين وحينئذ فاما لا يكون معناه حدثا مقيدا باحد الازمنة الثلاثة
الماضى والحال والاستقبال بهيئة خاصة للفظ لعدم وضعه له بل لو وضعه لمعنى
غير مقترن باحدها فهو الاسم كالابتدا والاسما الكاف وعن وعلى حينئذ اى حين كان
الامر على هذا مشترك لفظى لوضعه لمعنى الكلى وهو المثل فيستعمل فيه اسما كما ان اسما
فى قول امرئ القيس * ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا * تصوب فيه العين طورا وترتقى *
فالكاف فيه اسم بمعنى مثل بشهادة دخول الجار عليها اى بفرس مثل ابن الماء وهو الكركى شبه
به فرسه فى خفته وطول عنقه وانما الشان فى انها لا تكون اسما الا فى الشعر كما هو معزو
الى سيبويه والمحققين او تكون فيه وفى سعة الكلام كما هو معزو الى كثير منهم الاخفش والفارسى
واختاره ابن مالك ولعلها الاظهر ووضع لخصوصه اى من المعنى الكلى كذلك اى من حيث هو
ملحوظ بين شيئين خاصين وهو التشبيه فيستعمل فيه حرفا كالذى كعمرو اى الذى استقر
كعمرو وحرفيتها فى مثل هذا متعينة عند الجمهور لئلا يلزم الصلة بالمفرد على تقدير جعلها
اسما واجبة عند الاخفش والجزولى وابن مالك يجوزون ان تكون مع مدخولها مضافا وصفا
اليه على اضمار مبتدا كما فى قراءة بعضهم تماما على الذى احسن وهو كما قال ابن هشام تخريج
للفصيح على الشاذ وفى الاخيرين اى عن وعلى عليه اى على هذا فعل وعن له وضع للمعنى
الكلى وهو الجانب فيستعمل فيها اسما كما فى قوله فلقد ارانى للرماح دريئة من عن يمينى مرة
وامامى ووضع للمعنى الجزئى من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وهو المجاوزة
فيستعمل فيه حرفا كما فى مثل سافرت عن البلد وعلى له وضع للمعنى الكلى وهو الفوق فيستعمل
فيه اسما كما فى قول كعب غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها ووضع للمعنى الجزئى من حيث
هو ملحوظ بين شيئين خاصين وهو الاستعلاء فيستعمل فيه حرفا كما فى قوله تعالى
وعليها وعلى الفلك تحملون خلافا لجماعة من نحاة العرب فى زعمهم انها لا تكون حرفا
وانه مذهب سيبويه وهو زعم بعيد ثم الاشتراك على حيث كان مشتركا لفظيا بين
الاسم والحرف مع ان الاسم من العلو ويكتب بالالف واصله واو بخلاف الحرف يزيد
على الكاف وعن بوضع اخر لمعنى كلى مقيد بالزمان الماضى وهو العلو فيه فيستعمل فيه
فعلا ماضيا كما فى قوله تعالى ان فرعون علا فى الارض فيكون مشتركا لفظيا بين الحرف
والاسم والفعل ولا يكون كونه من العلو ويكتب بالالف وانها فى الاصل واو ما نعا
من ذلك كما ذهب اليه غير واحد منهم ابن الحاجب او يكون حدثا مقيدا باحد الازمنة
الثلاثة بهيئة خاصة له فالفعل باقسامه من الماضى والمضارع وامر المخاطب ثم

نايبة التقييد بالهيئة الخاصة في بيان الاسم والفعل دفع ورود نحو ضارب غدا على عكس
بيان الاسم وطرد بيان الفعل فانه لولاه لم يصدق عليه انه غير دال على حدث مقيد
باحد الازمنة الثلاثة مع انه ليس بفعل الى غير ذلك التقسيم الثالث قسم فخر الاسلام
ومن وافقه اللفظ بحسب اللغة والصيغة قيل وهما هنا مترادفان والمقصود تقسيم
النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب كما قال المحقق التفتازاني
في قول صدر الشريعة اي باعتبار وضعه الى خاص وعام ومشترك ومأول لان الصيغة
الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض
واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام
الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى
المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر عن بذكرهما عن
وضع اللفظ ووجه التقسيم الى هذه الاقسام بان اللفظ المعنوي لا يخلو من ان
يكون معناه واحدا او اكثر فان كان واحدا فلا يخلو من ان يكون منتظما او منفردا
والثاني الخاص والاول العام وان كان اكثر فاما ان يكون معنياه متساويين بالنسبة
الى السامع اولا فان تساويا فهو المشترك والا فهو المأول واعترض اي واعترض صدر
صدر الشريعة بان المأول ولو كان المراد به ما ترجح من المشترك ببعض وجوهه
بغالب الراي لا مطلق المأول ليس باعتبار الوضع بل بعد رفع اجمال نطقي في الاستعمال
كما تقدم فهي اي اقسام هذا التقسيم ثلاثة لان اللفظ ان كان مسماه متحدا
ولو بالنوع كرجل وفرس او متعددا مدلولا على خصوص كميته اي كمية عدده
به اي بلفظه فالخاص فدخل المطلق والعدد والامر والنهي في الخاص فالامر
والنهي والمطلق لانطباق كون مسماه متحدا ولو بالنوع عليها وسياتي الكلام
عليها مفصلة والعدد لانطباق كون مسماه متعددا مدلولا على خصوص
كميته به عليه وان تعدد المعنى بلا ملاحظة حصر فاما بوضع واحد من حيث
هو كذلك اي فاللفظ من حيث انه لم يلاحظ الواضع في الوضع حصر معناه في
كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائنا ما كان عدده وضعا واحدا هو العام
فهو لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية او بوضع متعدد
من حيث هو كذلك اي فاللفظ من حيث انه دال على معنى متعدد بوضع متعدد
من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك فهو لفظ وضع وضعا متعددا لمعان متعددة
ولم يلاحظ حصرها في كمية فصدق قول المصنف فيقع بلا ملاحظة حصر بيانا للواقع
لا للاحتراز انتهى يعني بالنسبة الى هذا والا فمعلوم انه بالنسبة الى العام لاحتراز
عن المثنى والعدد فان كلا منهما كالزيدين والمائة مثلا لا ريب في انه وضع
وضعا واحدا لمعنى متعدد لكنه لوحظ حصره في الكمية المدلول عليها لفظه
وهما من قبيل الخاص فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لانه يصدق عليه لفظ
وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد ولم يلاحظ حصره في كمية فلا يكون واسطة

بين العام والخاص هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول اكثر
مشايخنا البخاريين وعلى اشتراط الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين
والشافعية وغيرهم فتعدد الوضع ان استغرق فالعام والا فالجمع اي فيقال
وان تعدد بلا ملاحظة حصر فاما بوضع واحد من حيث هو كذلك ان استغرق
ما يصلح له فالعام والا فالجمع المنكر فهو حينئذ واسطة بين العام والخاص
واخذ الحيثية كما ذكرنا في التقسيم ليس عدم العناد بجزء المفهوم بين المشترك
والعام قال المصنف يعني ليس موجب العناد بين المشترك والعام ذاتيا للخلاف
وهو الفصل كما هو بين الانسان والفرس لتكون الاقسام الثلاثة اقسام تقسيم
حقيقي واحد فيتباين بالذات كما هو حقيقة التقسيم وهو اطها ر الواحد الكلي
في صور متباينة فانه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم
بحسب الاعتبار وكذا الحذف للحيثية للذات اي ولعدم العناد بجزء المفهوم بينهما
لا يحتاج اليها اي الى الحيثية في تعريفهما ابتداء ولو كان بينهما عنادا الى لذكرت
فيه فالحق تعريفات التقسيم الاول باعتبار اتحاد الوضع وتعدده بخروج
المنفرد وهو الموضوع لمعنى واحد سمي به لانفراد لفظه بمعناه ولم يخرجا اي المنفرد
الحنفية على كثرة اقسامهم واخرجه الشافعية ويخرج المشترك وغيره اي في المشترك
مسئلة المشترك في جوازه ووقوعه اقوال احدها غير جائز ثانيها جائز غير واقع
ثالثها جائز واقع في اللغة والقران لا غير خامسها واقع في اللغة والقران والحديث
وهو المختار ولنا على الجواز لا امتناع لوضع لفظ موثقين فصاعدا لمفهومين فصاعدا
على ان يستعمل لكل على البدل اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا هو المشترك
وقولهم اي المانعين يستلزم جواز المشترك العبث لانتفاء فائدة الوضع وهي
فهم المعنى الموضوع له على التعيين لتساوي نسبة المعنيين الى اللفظ ونسبة
اليهما وخفا القرائن منع ثم بان الاجمال مما يقصد فان الوضع تابع للغرض
الذي يقصده الواضع وهو قد يقصد التعريف الاجمالي لغرض الابهام على
السامع كوضعه صيغة ما لم يسم فاعله لستر الفاعل عن السامع الى غير
ذلك كما يقصد التفصيلي ولنا على الوقوع ثبوت استعمال القرء بفتح القاف وضمها
لغة لكل من الحيض والطهر على البدل لا لتبادر احدهما بلا قرينة معينة له
دون الاخر وهو اي واستعماله كذلك دليل الوضع لذلك اي وضع لفظ موثقين
لهما على البدل المراد بالمشترك وما قيل في دفع هذا كما في البديع جاز كونه
اي القرء لمشترك اي لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والطهر او جاز
كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وخفي التعيين للحقيقة من المجاز
وكذا كل ما ظن من الالفاظ انه منه اي من المشترك اللفظي فيقال فيه هذا
ثم يترجح الاول وهو كونه لمعنى واحد مشترك بينهما على الاشتراك اللفظي
لان التواطؤ اولى منه وعلى كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لان الحقيقة

اولى من المجاز مدفوع بعدمه اى القدر المشترك بينهما اى بين الحيض والطهر وما قيل
هو الجمع لانه من قرأت الما في الحوض اذا جمعته فيه والدم يجتمع فى زمن الطهر فى الجسد
وفى زمن الحيض فى الرحم لا يخفى ما فيه وكونه اى القرء موضوعا لنحو السيد والوجود
فيكون القدر المشترك بينهما بعيد جدا وبوجب ان نحو الانسان والفرس والصعو
وما لا يحصى من المسميات الوجودية من افراد القرء لاشتراكها فيه وهو باطل قطعا
واشتهار المجاز بحيث يساوى الحقيقة فى التبادر يغنى القرينين للمراد منهما نادر
لا يصلح نفيا بله وهو ان لا يشتهر المجاز بحيث يساوى الحقيقة فى التبادر
ويكفى التعيين فالظاهر الاحتمال الثالث كونه اى القرء موضوعا لكل من الحيض والطهر
على البدل فلا يعرج عنه الى غيره وهو اى كون القرء موضوعا لكل منهما على البدل
دليل وقوعه اى المشترك اللفظى فى القرآن لوقوع القرء فى قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والحديث ايضا لوقوعه فيما روى
الدارقطنى والطحاوى عن فاطمة بنت حبيش قالت يا رسول الله انى امرأة
استحاض فلا اطهر قال دعى الصلاة ايام اقرائك وبه اى بالوقوع بطل قول
النافى للوقوع اذ وقع المشترك مبينا اى مقرونا ببيان المراد منه طال الكلام
بلا فايدة لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا يطول او وقع غير مبين
لم يفد لعدم حصول المقصود من وضعه وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه وما لا
فايدة فيه وكلاهما نقص يمتنع اشتمال الكلام البليغ عليه ولا سيما قرآنا وسنة
تمسكا بعدما التحقق فلا يسمع معانده اى قول النافى هذا باطل اما الاول
فلاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما تقرر فى فنها واما
الثانى فان افادته اى المشترك حينئذ فايدة اجمالية كالمطلق وفى الشرعيات
له فايدتان الجريان العزم عليه اى على الامتثال للمراد منه اذا بين المراد منه
والاجتهاد فى استعلامه اى المراد منه فينال ثوابه اى ثواب كل منهما فانتفى
نفى فايدته واستدل للمختار بدليل مزيف وهو لو لم يقع المشترك اللفظى
كان الموجود اى لفظه فى القديم والحادث مشتركا معنويا لانه اى الموجود
فيهما اى فى القديم والحادث حقيقة اتفاقا وهو اى وكونه معنويا فيهما
ممتنع لانه اى الموجود اسم لذات له وجود وهو اى الوجود فى القديم يباين
الممكن والاولى يباينه اى الوجود فى الممكن لكونه فى القديم واجبا وفى الممكن
حادثا فلا اتحاد فلا اشتراك معنويا له فيهما وليس بشىء مثبت للمطلوب لان
الاختلاف بالخصوصيات وبوصف الوجوب والامكان لا يمنع الاندراج تحت
مفهوم عام كالوجود يختلف افراده فيه شدة وضعفا كما تقدم فيكون الوجود
مشتركا معنويا على سبيل التشكيك لانه فى الواجب اقوى منه فى الممكن
واستدل ايضا للمختار بدليل مزيف وهو انه لو لم يوضع المشترك خلت اكثر
المسميات عن الاسما لعدم تناهيها اى المسميات لكونها ما بين موجود

مجرد ومادى ومعدوم ممكن وممتنع اولا ان من جملتها الاعداد وهى غير متناهية
اذ ما من عدد الا وفوقه عدد دون الالفاظ فانها متناهية لتركبها اى الالفاظ
من الحروف المتناهية لان حروف لغة العرب بل اى لغة فرضت متناهية
قطعا ثم بعضها يضم فى الوضع الى واحد من باقيها والى اثنين الى سبعة ولا يزيد
عن السباعى وتقاليب الحروف المضمومة بعضها مهمل واذا كان كذلك كان مراتب
الضم متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا
لمساواته المتناهى الذى هو الالفاظ وخلت المعانى الباقية عن الفاظ تدل عليها
لكنها اى المسميات لم تخل عن الاسما فلزم اشتراك المعانى الكثيرة فى اللفظ الواحد
وهو المطلوب وهو اى هذا الدليل اضعف مما قبله لمنع عدم تناهى المعانى المختلفة
وهى التى حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها فى محل واحد كالحركة والبياض والمتضادة
وهى الامور الوجودية التى يمتنع اجتماعها فى محل واحد فى زمان واحد كالبياض
والسواد فان كليتهما متناهية وتحققه اى عدم التناهى فى المتماثلة وهى المتفقة
الحقايق كافراد الانواع الحقيقية ولا يلزم لتعريفه اى المتماثلة الوضع لها اى
للمتماثلة ولا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهية بل الوضع حاصل
بنفسه اى الوضع لها بحسب الخصوصيات الغير المتناهية وانما يحتاج اليه باعتبار
الحقيقة الواحدة التى اتفقت هى فيها والحاصل انه ان اريد بالمعانى المعانى
الكلية من المختلفة والمتضادة فغير تناهيها ممنوع لان حصول ما لا نهاية له فى
الوجود محال واما الاعداد فالداخل منها فى الوجود متناه على ان اصولها وهى الاحاد
والعشرات والمئون والالوف متناهية والوضع للمفردات لا للمركبات ثم ان
الاشتراك انما يكون بين المختلفة والمتضادة وسادس الاقوال فيه وهو منعه
بين النقيضين كما ذهب اليه الامام الرازى لان الواقع لا يخلو عن احدهما فلا
يستفيد السامع باطلاقه شيئا فيصير عبثا منع بانه قد يغفل عنهما فيستحضر
بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما وان اريد بالمعانى المعانى الجزئية التى يصح بها
التماثل فغير تناهيها مسلم وبطلان الثانى ممنوع فان تفهيمها يحصل بالتعبير
عنها باسم جنسها مطلقا او مع القرينة ولا اشتراك فيها وان سلم الوضع للمتماثلة
فالوضع للمحتاج اليه منها لا يجب وهو اى والمحتاج اليه متناه ولو سلم انه كلها لها
فخلوها اى المسميات عن الاسما على التقديرين اى وجود المشترك وعدمه مشترك
الالزام للمجوزين والمانعين اذ لا نسبة للمتناهى وهو الالفاظ بغير المتناهى وهو
المعانى اى لا يعرف قدره فى القلة منه فما هو جواب المجوزين فهو جواب المانعين
ولو سلم الخلو على تقدير عدم وجود المشترك خاصة فبطلان الخلو ممنوع ولا ينفى
الافادة فيما لم يوضع له لفظ فان كثيرا من المعانى لم يوضع لها الفاظ دالة عليها
كانواع الروايح والطعوم فتفاد بالفاظ مجازية وبالاضافة وبالوصف فيقال الرايحة
كذا وطعم كذا ورايحة طيبة وطعم طيب الى غير ذلك واما نحو بو عدم تناهى المركب

من المتناهي اى منع تناهي الالفاظ المركبة من الحروف المتناهية ليندفع به لزوم خلو المسميات
عن الاسما على تقدير عدم المشترك اذا لم يكن التركيب بالتكرار والاضافات كتركيب الاعداد
ما حصل بالى اعتبار بدون هذا التخويف ولو فرض مع الاهمال في بعض تقاليب تركيب بعض
الالفاظ اذ الاخراج للصوت على وجه تحصل الحروف التي هي مادة الالفاظ يكون لضغط
اى بزحمة وشدة للصوت في مخارج من الصدر والحلق وغيرهما متناهية على انحا اى انواع
من الكيفيات له متناهية فكيف لا يكون الالفاظ المركبة منها متناهية وهي هي وانما
اشتبه المتناهي بالكثرة الزائدة فيه من التركيب بغير المتناهي التقسيم الثاني باعتبار
الموضوع له اتحادا وتعددا بخروج الخاص والعام كما يظهر وتتداخل اقسام التقسيمين
فالمشترك عام وخاص والمنفرد كذلك اى عام وخاص باعتبارين ولا وجه لاخراج
الجمع المنكر عنهما اى عن العام والخاص على التقديرين اى اشتراط الاستغراق وعدمه
كما فعله صدر الشريعة على تقدير اشتراط الاستغراق في العام بل هو على عدم اشتراط
الاستغراق في العام مندرج في العام كما قال هو وعلى تقدير اشتراطه فيه مندرج
في الخاص لان رجالا في الجمع مطلق كرجل في الوحدان لان رجالا معناه طائفة منهم
فيصدق على كل جماعة جماعة على البدل كما يصدق رجل على كل رجل رجل على البدل
فكان رجال مطلقا كما ان رجلا مطلق والمطلق مندرج في الخاص اتفاقا والاختلاف
بالعدد كما في رجال وعدمه اى العدد كما في رجل لا اثر له في ايجاب الاختلاف بالاطلاق
وعدمه فالمفرد عام وهو ما دل على استغراق افراد مفهوم فيعني ذكر الاستغراق
لمقابلة البدلية عرفا عن ان يقول ضربة ويدخل المشترك في العام لو عم افراد
مفهوم او عم في افراد المفهومين على قول من يعممه اى المشترك فيهما قال المصنف
رحمه الله فانه اذا عم في المفهومين عم في افرادهما ضرورة اذ المراد بلا شك حينئذ جميع
افراد المفاهيم فيصدق حينئذ انه عم في افراد مفهوم مفهوم من استغراق افراد مفهوم
مطلق يصدق على ما اذا لم يكن الا مفهوم واحد او مفهوم معه مفهوم اخر والحاصل
ان العموم باعتبار استغراق افراد مفهوم فان لم يرد به في محل الاستعمال سوى مفهوم واحد
كان عاما باعتباره ان دخله موجب العموم كاللام مثلا وان اريد به المفهومان او المفاهيم
ودخله الموجب عم بالنسبة الى افراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك في قولك العين شي تحت
كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى هذا على من شرط الاستغراق في العام ومن لم
يشترط الاستغراق فيه كفخر الاسلام فتعريفه عنده ما ينتظم جمعا من المسميات
وهذا المختصر تعريف جماعة منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي مرادا بما عندهما لفظ
لان العموم من عوارض الالفاظ لا غير عندهما ومن ثمة ذكراه بدل ما وعند غيرهما ممن
ذهب الى ان العموم من عوارض المعاني ايضا كما هو قول الجصاص وموافقيه شي ثم خرج
بما ينتظم جمعا اذ يشمل افراد الخاص وهو ظاهر والمشترك لانه لا يشمل معانيه بل يحتمل
كلا منها على السوا واشتراط الاستغراق وبقوله من المسميات اسما الاعداد فانه ليس
لها مسميات بل لكل اسم عدد مسمى خاص لو نقص منه واحد او زيد عليه تبدل الاسم ولم

يتغير

يتغير المسمى بخلاف العام فان له مسميات كثيرة لا يتبدل فيها الاسم ولا يتغير المسمى
بالنقص والزيادة وكون العموم في المعاني اذا كان المعرف من ما تعبيد فيها ولم
يصدره بلفظ ولا بما مريدا له خاصة بها بل بما مريدا بها ما هو اعم منه وحينئذ
تكون فائدة الاول وعليه ان يقول او المعاني او والمعاني ومن ثمة قال الجصاص
هكذا فانه مصرح بان العموم توصف به المعاني حقيقة كالالفاظ فانتفى ما اورد
عليه فخر الاسلام وصدر الاسلام وشمس الائمة السرخسي من تغليطه في ذكر المعاني
خصوصا باوونا ويلهم له بما هو اب له كما يعرف في كلامه وكلامهم والله الموفق
ثم الانتظام عندهم نوعان بعموم اللفظ كصيغ الجموع وبعموم المعنى كالقوم فانه
لفظ خاص وضع لمعنى عام وهو الجماعة المتفقة الحقيقة من الرجال وهذا فايدة
اردافهم التعريف المذكور بقولهم لفظا او معنى واورد عليه ان نحو علم زيد بكرا
عمرا خير الناس يصدق عليه انه انتظم جمعا من المسميات مع انه ليس عاما واجيب
بان المراد به لفظ واحد وكذا يتناول افراد امتفقة الحدود شمولا وهذا التعريف
صاحب المنار فخرج بافراد الخاص ومتفقة الحدود المشترك فانه يتناول افرادا
لكنها مختلفة الحدود وبشمولا اسم الجنس كرجل فانه يتناول افرادا متفقة الحدود
لكن على سبيل البدل واما تعريفه اى العام على الاستغراق بما دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة كما هو تعريف ابن الحاجب فما دل كالجنس
واورد ما يدل لفظ ليتناول عموم المعاني ايضا لانه يعرض لها حقيقة على ما هو المختار
عنده وعلى مسميات لاخراج نحو زيد وباعتبار امر اشتركت فيه متعلق بدل لاخراج
نحو عشرة فانها دالة على احادها لا باعتبار امر اشتركت فيه بمعنى صدقه عليها الا ان احادها
اجزاؤها لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة فمطلقا قيد لما اشتركت
فيه اى بلا قيد يفيد ذلك لاخراج الافراد المشتركة في المفهوم المعهودة كالرجال في نحو
جاءني رجال فاكرمت الرجال لانها اى الافراد المشتركة المعهودة مدلولة للفظ الجمع
لكنها مقيدة بالعهد فهذا الجمع يدل على المسميات لكن لا مطلقا بل مع تقييدها
بمرتبة من مراتب عهدهم بخلافه اذا لم يكن معهودا فانه يدل على المسميات مطلقا
حتى ينشأ منه استغراقه لجميع المراتب حيث لا مانع دفعا للترجيح بلا مرجح وضربة
اى دفعة واحدة لاخراج نحو رجل فانه يدل على مسمياته لكن لا دفعة بل دفعات على البدل
ويرد على هذا التعريف خروج علما البلد بقيد مطلقا فيبطل عكسه واجيب بان المشترك
فيه اى في علما البلد علم البلد مطلقا اى العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى
مطلق بخلاف الرجال المعهودين فان المشترك فيه هو الرجل المعهود فلم يرد بهم افراده
على اطلاقه بل مع خصوصية العهد والحق انه لا فرق بين الرجال المعهودين وبين
علما البلد في عدم الاطلاق لان عالم البلد معهود بواسطة اضافته الى البلد المعهود
وكون المراد عهد اعتبرت خصوصيته وهو العهد الكاين باللام فيه نفسه
وهو منتف في عالم البلد لا يدل عليه اللفظ فيرد علما البلد عليه ولا يندفع عنه

بما يتقدم ويرد ايضا عليه الجمع المنكر في الاثبات فانه عنده ليس بعام مع انه يصدق
عليه التعريف بنا على ان المراد بمسميات اجزا مسميات الدال على التنكير حتى تكون
المسميات في الجمع للجموع فيخرج الجمع المنكر فيعد حمله اى ما دل على مسميات على
افراد مسماه ليصح ولا يتمحل اى بهذا المراد اللفظ لان ظاهره ما تقدم فباعتبار
الماخره اى امر اشتركت فيه مستدرك لخروج العدد حينئذ بقوله ما دل على
مسميات لانها اى احاد العدد التى يدل عليها العدد ليست افراد مسماه اى مسمى
العدد بل اجزا مسماه وانما افراد العشرة مثلا العشرات على البدل لصدق العشرة
مطلقا على كل منها كذلك بخلاف الاحاد لا يصدق على كل منها عشرة فهى مدلولات
تضمنية لعشرة لا افرادها واجيب بان المراد بها اعم من جزئيات الدال ومن
اجزائه وعموم جمع النكرة بالنسبة الى اجزائه يخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه
لان الامر المشترك فيه هو المعنى الكلى الذى يندرج تحته المسميات التى هى جزئيات
له ويصدق حمله على كل واحد منها وعمومه بالنسبة الى جزئياته يخرج بقوله ضربة لانه
باطلاق واحد لا يتناول لجميع مراتب الجمع ثم افراد العلم المفرد الوحدان والجمع المحلى الجموع
فان التزم كون عمومه اى الجمع المحلى باعتبارها اى الجموع فقط عطل للاطلاق على فهمها
اى الافراد منه اى من الجمع المحلى والا فان كان عمومه باعتبارها فقط فتعليق الحكم
حينئذ به اى بالجمع المحلى لا يوجبه اى تعليق الحكم في كل فرد لان كل الافراد حينئذ
كل وترتب الحكم على الكل لا يوجبه كل جزء منه كما في الجيش يفتح المدينة والجبل يحمل
الجزء لا بعضها واحد منهم ولا يحملها شعرة منه لكنه يوجبه لغة وشرعا لما ذكر ويذكر
والحق ان لام الجنس لسلب الجمعية الى الجنسية مع بقا الاحكام اللفظية لعلم ثبوت
الحكم المعلق بالجمع المحلى في الواحد في حلفه لا اشترى العبيد فيحنث بشرا عبد
واحد يحب المحسنين اى وفي قوله تعالى والله يحب المحسنين ويحب التوابين
ويحب المتطهرين فان الله تعالى يحب كل محسن وتواب ومتطهر الى غير ذلك ولا امتناع
وصفه بالمفرد فلا يقال لا اشترى العبيد الاسود مثلا محافظة على التشاكل اللفظى
ويكون عموم هذا الجمع باعتبار الاحاد باعتبار معنى مجازى تشترك فيه مسمياته
التى هى الجموع وهو ما يسمى بجنسها المفرد ولا بدع في ذلك فان الامر الكلى التى تشترك
فيه المسميات كما يكون حقيقيا للعام يكون مجازيا له ايضا كما في عموم اللفظ بين
المعنى الحقيقى والمجازى فانه يكون باعتبار معنى مجازى له يشترك فيه الحقيقى والمجاز
الى غير ذلك فليتامل ثم يورد على العام مطلقا اى من غير تقييد بكونه جمعا ان دلالته
اى العام الاستغراقى على الواحد تضمنية اذ ليس الواحد مدلولا مطابقيا ولا
خارجا لازما ولا يمكن جعله اى الواحد خاصا فانه اى العام ليس مرادا فالتعليق
به اى بالعام تعليق بالكل اى بجميع ما يصلح له ولا يلزم من التعليق بالكل التعليق في
الجزء كما تقدم والجواب سلمنا ان دلالة العام الاستغراقى على الواحد تضمنا وكان
مقتضى النظر انه لا يلزم من تعليق الحكم بالعام المذكور تعليقه بالواحد من حيث

انه جزؤه لما ذكر لكن اوجب الدليل ان يلزم ذلك هنا وهو العلم بالتزوم لغة وشرعا
في خصوص هذا الجزء لانه اى هذا الجزء جزئى من وجه فانه جزئى المفهوم الذى
باعتبار الاشتراك فيه ثبت العموم لسائر ما يصلح ان يصدق عليه ولا ضير في
ذلك وقد يقال العام مركب فلا يوجد الجنس له المفرد وقد اخذته حيث جعلته المقسم
له وللخاص ويجاب بانه اى العام ليس المركب بل المفرد بشرط التركيب فالعام في الرجل
رجل بشرط اللام كما هو قول السكاكى او بعضهما كما هو قول كثير فعلى الاول فالحرف
الذى هو اللام يفيد معناه اى العموم فيه اى في المفرد الذى هو رجل لان الحرف انما
يفيد معناه في غيره او المقام اى وعلى الثانى فالمقام يفيد العموم الاستغراقى في
المفرد بشرط دخول اللام عليه واياما كان فيصير المفرد هو المستغرق بعد
استفادته الاستغراق من الحرف او المقام بشرط دخول اللام عليه لا ان الحرف
جزء منه وفي الموصول اى وكون المستغرق في الموصولات هو المفرد اظهر من كونه
في المحلى هو المفرد للعلم بان الصلة هى المفيدة للموصول وصف العموم وانها ليست
بجزء منه فيندفع الاعتراض به اى بالموصول على الغزالى في قوله في تعريف
العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا حيث اورد عليه
ان الموصولات بصلاتها ليست لفظا واحدا وعليه مناقشات ومدافعات
اخرى تعرف في شروح اصول ابن الحاجب وخاص عطف على عام وهو ما ليس بعام
على اختلاف الاصطلاح فيه من حيث اشتراط الاستغراق فيه وعدمه ثم نقول
اما العام فيتعلق به مباحث البحث الاول هل يوصف به اى بالعموم المعانى المستقلة
كالمقتضى والمفهوم حقيقة كاللفظ اى كما يوصف به اللفظ حقيقة باعتبار معناه
بان يكون مما يصح به الشركة في معناه اذ لو كانت الشركة في مجرد اللفظ كان مشتركا
لا عاما او يوصف به المعانى مجازا او لا يوصف به المعانى لا حقيقة ولا مجازا
اقوال والمختار الاول ولا يلزم الاشتراك اللفظى فيه على هذا كما عسى ان يتوهمه
صاحب القول الثانى لترجيحه على الاول بانه دائر بين ان يكون مشتركا لفظيا
فيهما على تقدير الحقيقة وبين ان يكون حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى والمجاز
خير من الاشتراك اذ العموم شمول امر لمتعدد فهو اى شمول الى الخره مشترك
معنوى خير منهما اى من كونه مشتركا لفظيا فيهما ومن كونه مجازا في المعانى
وكل من المعنى واللفظ محل لشمول الى الخره ومنشاه اى هذا الخلاف الخلاف في
معناه اى العموم وهو شمول الامر في اعتبر وجوده اى الامر تخصيصه منع الاطلاق
الحقيقى على المعنى اذ لا يتصف به اى بالعموم حينئذ الا المعنى الذهنى ولا يتحقق
الوجود الذهنى عندهم اى الاصوليين لما سنذكر وكان اى العموم في المعنى عند
لفخر الاسلام ولم يظهر طريقه اى المجاز للفخر القايل لا يتصف به المعنى لا حقيقة
ولا مجازا فمعناه اى وصفها به مطلقا ومن فهم من المعنى انه اى الامر الواحد
اعم منه اى من الشخصى ومن النوعى وهو اى كونه اعم منهما الحق لقولهم مطر

عام في الاعيان وخصب عام في الاعراض في النوعي فان الافراد وان كثرت تعدد
ولحدا باتحاد نوعها وهذا لان الموجود من المطر مثلا في مكان ليس الافراد من
المطر مثلا في مكان ليس الافراد من المطر بباين الموجود في مكان اخر بالتشخص
ويماثله بالنوع والكل يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلي هو
والافراد وهذا لان المراد من مطر في قولنا مطر عام ليس المطر الكلي بل الداخل
في الوجود منه المخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام افراد مفهوم مطر
وجدت في اماكن متعددة كل فرد في مكان كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى
وصوت عام في الشخصي بمعنى كونه مسموعا للسامعين فانه امر واحد متعلق
للاستماعات اجازه اى وصف المعاني به حقيقة نعم قيل وهذا تسامح
لان الهوا الحامل للصوت اذا صادم الهوا المجاور له حدث فيه مثل ذلك الصوت
فالمسموع الذى تعلق به استماع زيد مثل المسموع الذى تعلق به استماع عمرو لا عينه
وكونه اى الشمول الذى هو معنى العموم مقتصرا على الذهنى وهو اى الذهنى متحقق
فيه تنفي الاطلاق مطلقا عليه ممنوع بل المراد بالشمول التعلق الاعم من المطابقة
كما في المعنى الذهنى والحلول كما في المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على ان
نفي الذهنى لفظي كما يفيده استدلالهم اى النافين للوجود الذهنى وهم جمهور
المتكلمين وهو انه لو تحقق لاقتضى تصور الشي حصوله في الذهن فيلزم كون الذهن
حارا اذا تصور الحرارة ضرورة حصولها في الذهن حينئذ ولا معنى للحار الا ما قامت
به الحرارة وكذا الحار في البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين
اذا تصورهما معا وحكم عليهما بالتضاد الى غير ذلك فان هذا منهم يفيد القول بنفي
عين المتصور بما له من الاثار والاحكام في نفس الامر في الذهن وهذا مما لا يختلف
فيه وانما الحاصل في الذهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلي مطابقة
لعين المتصور الخارجية حيث كان له وجود خارجي في نفس الامر وهذا مما لا يختلف
فيه ايضا والا امتنعت التعقلات وقد استبعد هذا الخلاف لان شمول بعض
المعاني لمتعدد الامر الظاهر من ان يقع فيه نزاع انما هو اى الخلاف في انه هل
يصح تخصيص المعنى العام كاللفظ وهو اى هذا الاستبعاد استبعاد يتعذر
فيه القول الثاني اذ لا معنى لجواز التخصيص مجازا لم صرح مانعوا تخصيص
العلة بان المعنى لا يخص وصرح بعضهم بانه اى نفي تخصيصه لانه اى المعنى
لا يعم وهو اى التصريح بان المعنى لا يعم ينافي ما ذكر المستبعد ويتعذر ارادة انه
اى المعنى نعم ولا يخص من قولهم لا يعم وهو ظاهر فلا يتأتى الجمع بين قوله و بين
المستبعث بهذه الارادة ليرتكب والله سبحانه اعلم البحث الثاني هل الصيغ من اسما
الشروط والاستفهام والموصولات و المفرد المحلى باللام الجنسية و النكرة
المنفية والجمع المحلى باللام الجنسية والاضافة موضوعة للعموم على الخصوص
او للخصوص على الخصوص مجازا فيما اى في العموم او مشتركة بين العموم والخصوص

وتوقف

وتوقف الاشعرى مرة كالقاضي ابي بكر وغيره وقال مرة بالاشتراك اللفظي
كجماعة وقيل العموم في الطلب من الامر والنهي مع التوقف في الاخبار وتفصيل
التوقف الى معنى لا ندرى او وضعت للعموم والخصوص ام لا والى نعلم الوضع
ولا ندرى احقيقة ام مجاز اى لكن لا ندرى انها وضعت للعموم فتكون حقيقة فيه
ام لا فتكون مجازا فيه وعلى تقدير كونها حقيقة فيه لا ندرى انها وضعت له فقط
فتكون منفردة ام له وللخصوص ايضا فتكون مشتركة كما ذكره ابن الحاجب
وقرره الشارحون اشار المحقق التفتازاني الى فساده وحققه المصنف فقال
لا يصح اذ لا شك في الاستعمال لهذه الصيغ كما نذكره وبه اى وبالاستعمال لها
يعلم وضعه اى كل منها في الجملة فلم يبق الا التردد في انه اى الوضع للعموم هو
الوضع النوعي فتكون مجازا فيه او الحقيقي فتكون حقيقة فيه فيرجع الاول
الى الثاني لان ال الامر الى التوقف بمعنى لا ندرى احقيقة في العموم او مجاز
وهذا هو الثاني وقد اوضح المصنف رحمه الله تعالى هذا الرد بما فيه مزيد
تحقيق له فقال لان الثاني اذ كان حاصله العلم بالوضع مع التردد في انها
اى الصيغ حقيقة او مجاز كان المراد بالوضع المعلوم الاعم من وضع الحقيقة
والمجاز فبالضرورة يكون مقابله الاول والمعبر عنه بلا ندرى هو هذا الوضع
بعينه ولا شك ان عدم العلم بمطلق الوضع المنقسم الى وضع الحقيقة ووضع
المجاز لا يكون الا بعدم العلم باستعمال الصيغ لذلك المعنى اذ لو علم الاستعمال
قطع بانه اما حقيقة او مجاز فيقطع بثبوت الوضع الاعم من وضع الحقيقة
ووضع المجاز لها وكون انسان فضلا عن عالم لم يسمع قط هذه الصيغ استعملت
لغة ولا شرعا في العموم معلوم الانتفا فلزم ان لا تردد الا في كونها حقيقة
فيه او مجازا فهو محل الوقف وهو المعنى الثاني ولا تردد في فهمه اى العموم
من اسم الجمع المعرف باللام الجنسية في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله كما في الصحيحين ومن الجمع المكسر
المعرف باللام الجنسية في قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش كما هو حديث
حسن اخرجه البزار وقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث غير
ان المحفوظ انا كما اخرجه النساى لا نحن الا ان مفادهما واحد ومن المفرد
المحلى باللام الجنسية في قوله تعالى والسارق والسارقة ومن قوله تعالى النجيبة
واهله في اسم الجمع المضاف وفهمه اى العموم العلما قاطبة من اسم الشرط كما في من دخل
دارى فهو حر واسم الاستفهام كما في وما صنعت ومن جاءك منهما سوال الحرز على
جابر ومصنوع ومن النكرة المنفية كما في ولا يشتم احد انما هو اى التردد في انه
اى العموم بالوضع كقول العموم او بالقرينة كقول الخصوص والقرينة الترتيب
للحكم على الوصف المناسب اى المشعر بعليته له في نحو السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما واكرم العلما فان الحكم الذى هو القطع والاكرام مرتب على وصف مشعر

بعليته له من السرقة والعلم ومثل العلم بانه اى الحكم تمهيد قاعدة اى خرج مخرج
البيان لحكم كلى ينطبق على جزئياته وان كان جزئيا باعتبار متعلقه الذى
اتفق وقوعه متعلقا به كرجم ماعز اى كرجم النبى صلى الله عليه وسلم ماعزا
لما اقر بالزنا وكان محصنا كما فى الصحيحين اذ علم انه تشارع وحكمى على الواحد
اى واذ علم انه قال حكمى على الواحد حكمى على الجماعة كما هو مشتهر فى كلام الفقها
والاصوليين قال شيخنا الحافظ رحمه الله تعالى ولم نره فى كتب الحديث قال ابن كثير
لم ار له سندا قط وسالت شيخنا الحافظ الذهبى فلم يعرفه انتهى وقد جا ما يودى
معناه فاخرج مالك والنساى والترمذى وصححه وابن حبان فى صحيحه عن اميمة بنت
رقيقة انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا
رسول الله هلم نبايعك فقال انى لا اصافح النسا انما قولى لماية امراة كقولى لامراة
واحدة وفى رواية الحاكم والطبرى انما قولى لامراة كقولى لماية امراة وهو فى مسند احمد
وطبقات ابن سعد باللفظين فكما ان رجم ماعز مفيد للعموم لغيره ممن حاله كحاله لكل
من هاتين القرينتين وان كان ظاهره الخصوص فكذا غيره من مفيد حكم شرعى او
ضرورة من نفى النكرة اى وككون العموم ثبت ضرورة كما فى نفى النكرة فانها حيث كانت
موضوعة لفرد مبهم كان انتفاؤه بانتفا جميع الافراد ضرورة انتفائه كما سياتى التعرض
له مرة بعد اخرى والزموا اى القايلون بوضعها للخصوص واستفيد منها العموم
بالقراين ان لا يحكم بوضع للفظ على هذا التقدير اذ يتاتى فيه تجويز كونه فهم منه
بالقراين لا بالوضع فينسد باب الاستدلال بان اللفظ موضوع لكذا وهو مفتوح
اذ لم ينقل قط عن الواضع التنصيص على الوضع حتى يمتنع ان يطرقه هذا التجويز
بل الخلاف اى حكم بوضع اللفظ للمعنى بالتبادر اى تبادر المعنى عند الاطلاق للفظ
وهو مما لا يمنع التجويز المذكور ثم الحاصل انه تجويز لا يمنع الظهور فلا يقدح فيه وايضا
شاع وذاع من غير نكير احتجاجهم اى العلما سلفا وخلفا به اى بالعموم من الصيغ
المدعى كونها له وضعا كعمر على ابى بكر فى مانعى الزكاة بامرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله ففى الصحيحين وغيرهما قال لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم
واستخلف ابو بكر بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر رضى الله عنه لابى بكر رضى الله عنه
كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فقال
ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال والله لو منعونى
عقالا كانوا يودونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه قال عمر فوالله ما هو
الا ان رايت الله شرح صدر ابى بكر للقتال فعرفت انه الحق فقد فهم عمر العموم واحتج به
وقرره ابو بكر وعدل الى الاحتجاج فى المعنى بقوله الا بحقها وابى بكر اى وكاحتجاج ابى بكر
على الانصار بقول النبى صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش ووافقه على ذلك جميع الصحابة
كما وقع فى المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم شيخنا الحافظ بانه ليس

هذا

هذا اللفظ موجودا فى كتب الحديث عن ابى بكر وانما فى الصحيحين وغيرهما فى قصة السقيفة
قول ابى بكر ان العرب لا تعرف هذا الامر الا لهذا الحى من قريش ثم اخرج احمد بسند رجاله
ثقات لكن فيه انقطاع ان ابا بكر قال لسعد يعنى ابن عبادة لقد علمت يا سعد ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش انتم ولاة هذا الامر فلعل هذا مستند من عزى
ذلك لابى بكر فذكره بالمعنى انتهى فالاولى ان يقال وكاحتجاج اهل الاجماع على ان من
شرط الامام ان يكون قرشيا به ونحن معاشر الانبيا لا نورث اى وكاحتجاج ابى بكر
على من ظن ان النبى صلى الله عليه وسلم يورث بهذا وقد عرفت ان المحفوظ انا لا نحن
وانه لا ضير لان مفادهما واحد الى غير ذلك من الاحتجاجات بالعموم من الصيغ المدعى كونها
للعموم وضعا ولولا انها للعموم وضعا لما كانت فيها حجة فى الصور الجزئية ولا انكر ذلك فلا
جرم ان قال على وجه يجزم بانه اى العموم باللفظ لا بالقراين فانتفى ان يقال الاجماع
السكوتى لا ينتهض هنا لانه حينئذ فى الاصول وهو انما ينتهض فى الفروع واستدل
للمختار ايضا بانه اى العموم معنى كثرت الحاجة الى التعبير عنه كغيره اى فوجب الوضع
له كما وضع لغيره من المعانى المحتاج الى التعبير عنها واجيب بمنع الملازمة وهو ان الاحتياج
الى التعبير لا يقتضى ان يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة لجواز ان يستغنى عنه بالمجاز
والمشترك فلا يكون ظاهرا فى العموم الخصوص لا عموم الا لمركب ولا وضع له اى للمركب
بل الوضع لمفرداته والقطع انها اى المفردات اعم اى العموم فلا وضع له اى للعموم
فصدق انها اى الصيغ للخصوص بيانه اى لا عموم الا لمركب ان معنى الشرط واخويه
النفى والاستفهام لا يتحقق الا بالفاظ لكل منها من الالفاظ وضع على حدته وانما
يثبت العموم بالمجموع منها مثلا معنى من عاقل والاولى عالم لوقوعه على البارى تعالى
فيفهم العموم اللفظ الاخر بخصوص من النسبة يحصل من المجموع معنى الشرط والاستفهام
وبها العموم وصرح فى العربية بان تضمن من معنى الشرط والاستفهام طارئ على معناها
الاصلى والجواب ان اللازم من لا عموم الا لمركب التوقف على التركيب بان توقف
ثبوت العموم على تركيب المفرد مع غيره فلا يستلزم ان المجموع المركب هو الدال
على العموم بل جاز كون المفرد بشرط التركيب هو العام وقبل حصول الشرط له
معنى وضعى افرادى غير معنى العموم ونقدم الفرق بين ان يكون الدال المركب
او جزؤه بشرط التركيب فى ذيل الكلام فى تعريف العام وليس بتقييد قول
الواضع فى النكرة من حيث هى جعلتها لفرد مبهم يحتمل كل فرد معين على البدل
فاذا عرفت لغير عهد فلكل فرد وهو اى وضعها هكذا هو الظاهر لانا
نفهم اى العموم من اكرم الجاهل واهن العالم ولا مناسبة بين الاكرام والجهل
وبين الاهانة والعلم فلم يكن العموم بالقرينة لانها فى مثله المناسبة وهى منتفية
فكان العموم معنى وضعيا للفظ وغايته اى الامر انه وضعه اى اللفظ للعموم
وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير فافراد موضوعها اى
القواعد حقايق فهو من احد نوعى الوضع النوعى كما سياتى فى بحث المجاز ولذا

اى تكون اللفظ موضوعا للعموم وضعا نوعيا وقع التردد فى كونه اى اللفظ
العام مشتركا لفظيا بين الخاص والعام لاستعماله فى الخصوص ايضا حتى
قال به بعضهم والوجه ان عموم غير المحلى باللام الجنسية وغير المضاف عقلى
لا وضعى لجزم العقل به اى بالعموم عند ختم الشرط والصلة الى مسمى من وهو
عاقل ومسمى الذى وهو ذات تثبت ما علق به اى بالمسمى لوجود ما صدق
عليه ما علق عليه اى لوجود المفهوم الذى ينيط به الحكم فالضمير فى عليه الاول
راجع الى ما وما علق عليه فاعل صدق وكذا النكرة المنفية عمومها عقلى
لان نفى ذات ما الذى هو معناها لا يتحقق مع وجود ذات كما بيناه انفا وهذا
العقلى وان لم ينافى الوضع له ايضا لامكان توارد هما عليه لكن يصير الوضع
له ضايعا لاستفادته بدونه وحكمته اى الواضع يبعده اى وقوعه كما لو وضع
لفظا للدلالة على حياة لافظه فانه وان كان ممكنا بعيد جدا واعلم ان
العربية النكرة المنفية بلا حال كونها مركبة كلا رجل بالفتح نص فى العموم
وغيرها اى المركبة كلا رجل بالرفع ظاهر فى العموم مجاز فى غيرها بل رجلان
وامتنع فى الاول اى فى كونها مركبة بل رجلان ويعلله اى بعلة امتناع بل رجلان
فى لا رجل وهى المنصوصية للتركيب لتضمن معنى من الزائدة يلزم امتناعه اى بل
رجلان لا فى رجال للتركيب والنصوصية لكنه ليس بممتنع فان قالوا المنفى فى لا رجال
الحقيقة بقيد تعدد خارجى لافرادها بخلاف لا رجل فان المنفى فيه الحقيقة مطلقا
قلنا اذا صح فى المركبة حال كونها جمعا تسلط النفى على الحقيقة بقيد التعدد الخارجى
من ثلاثة فصاعدا فى لا بل رجلان لانتفاء هذا التعدد فلم لا يصح تسلطه عليها مفردة
بقيد الوحدة فيجوز بل رجلان ايضا لانتفاء هذا القيد بجوازه اى بل رجلان فى الظاهر
اى لا رجل بالرفع والا فتحكم فان قيل المانع هنا اللغة قلنا ممنوع كما قال وحكم العرب
به ممنوع بل هو كلام المولدين اذ لم ينقل عن العرب امتناع بل رجلان فى لا رجل وجوازه
فى لا رجال والقاطع بنفيه اى الحكم به منها اى من العرب لانه موقوف ما عن ابن عباس
ما من عام الا وقد خص وقد خص هذا ايضا بحو والله بكل شى عليم فان هذا لم يخص
بشى اصلا لتعلق علمه بعامة ما يطلق عليه شى الى غير ذلك ولا ضرر اى وقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار كما رواه كثير منهم مالك والحاكم وقال صحيح الاسناد
على شرط مسلم واوجب كثيرا من الضرر عقوبة من حد وقصاص وتعزير وغيرها لمرتكب
اسبابها وينبغى منافاته لاطلاق الاصول العام يجوز تخصيصه اى وبهذا البحث
الذى ابداه المصنف رحمه الله تعالى ينبغى المنافاة بين كلامهم وبين اطلاق الاصوليين
جواز تخصيص العام ما لم يمنعه العقل فى خصوص المادة او السمع القطعى نحو بكل شى عليم
قال المصنف ووجه المنافاة ان التخصيص بيان ان بعض الافراد لم يرد بالحكم المتعلق
بالعام وبتقدير كون النفى للحقيقة والجنس مطلقا على كل تقدير لا يصح تخصيص هذا
العام كما لا يصح بل رجلان لانه شمله حكم النفى للنصوصية ودخل مرادا فامتنع ان يكون

غير مراد

غير مراد وحاصل بحثنا ان لا رجل بالتركيب غاية امره ان دلالته على الاستغراق اقوى
من دلالة لا رجل بالرفع وفى كل منهما يجوز ان يعتبر فى نفى الجنس قيد الوحدة
فيقال بل رجلان وكون المركبة نصا لا يحتمل تخصيصا كالمفسر عند الحنفية
ممنوع وقول صاحب الكشاف فى لا ريب فيه قراءة النصب توجب الاستغراق
وقراءة الرفع تجوزه غير حسن فان ظاهره ان العموم فى الرفع غير مدلول اللفظ
بل تجوز ارادته وعدمها على السواء وليس كذلك بل النكرة فى سياق النفى مطلقا بقيد
العموم اطبق ائمة الاصول والفقه عليه وليس اخذهم ذلك الامن اللغة وهم المتقدمون
فى اخذ المعانى من قوالب الالفاظ ثم ان وجدنا المتكلم اعقب الصيغة باخراج شى
حكمنا بارادة ظاهره من العموم ووجب العمل بالعموم وان ذكر مخرجا هو بل رجلان
علمنا انه قصد النفى بقيد الوحدة او مخرجا اخر متصلا او منفصلا علمنا انه اراد
بالعام بعضه نحو لا ضرر ولا ضرار واوجب القتل والضرب فى مواضع وهو ضرر فعلمنا
انه اريد به فى غير تلك المواطن وهو معنى تخصيص العام وهو بيان انه اريد بالعام
بعضه وحينئذ فقراءة كل من النصب والرفع توجب الاستغراق غير ان ايجاب
النصب اقوى على ما يقال فان قيل فهل بل رجلان تخصيص للا رجل المركب
مع ان حاصله اى لا رجل المركب على تقدير تجويز بل رجلان معه نفى المقيد بالوحدة
فليس عمومه الا فى المقيد بها اى الا فى رجل بقيد الوحدة فلم يدخل رجلان لانه
بقيد المتعدد فلا يتصور اخراجه فلا يقع تخصيصا عند القائلين بالتخصيص
بالمتصل قلنا التخصيص بحسب الدلالة الظاهرة لا بحسب المراد والا لم يكن تخصيص
اصلا لان كل مخصص لم يدخل فى الارادة بالعام واذا عرف هذا فلا اشكال على اصطلاح
الشافعية على ان التخصيص قصر العام على بعض مسماه فى انه تخصيص لصدقه عليه
واما الحنفية فهو كالمتصل اى فبل رجلان كالتخصيص المتصل باصطلاح الشافعية
بناء على ان المراد به ما لا يستقل بنفسه من الخمسة الاتية لان هذا ما فيه من الامور
كذلك والا لو ترك هنا القيد لكان هذا منه لا كهو والتخصيص مستقل اى لكن
التخصيص اللفظى عند الحنفية انما يكون بكلام تام بنفسه فلا يكون هذا تخصيصا
عندهم لعدم استقلاله نعم مقتضى كلام المصنف فى بحث التخصيص ان هذا عند
اكثرهم وان بعضهم يشترطه وصرح فى البديع بان اشتراطه قول بعضهم وان
اكثرهم على انقسامه الى مستقل وغير مستقل فاذن انما لا يكون هذا تخصيصا
على قول بعضهم ولعل كونه تخصيصا اوجه قالوا اى القايلون بانها موضوعة
للخصوص حقيقة الخصوص متيقن ارادته استقلالا او على تقدير الوضع له
او مع غيره على تقدير الوضع للعموم والعموم محتمل لجواز ان يكون الوضع له
وان يكون للخصوص فيجب الخصوص وينفى المحتمل اى العموم لان المتيقن اولى
من المشكوك واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانها انما تثبت
بالنقل كما تقدم وبان العموم ارجح من الخصوص للاحتياط لان فى الحمل على الخصوص

مع احتمال كون العموم مرادا اضاعة غيره مما يدخل في العموم بخلاف الحمل على العموم
لدخول الخصوص فيه والاحوط اولى قال المصنف وهذا الجواب اثباتنا اى اللغة
بالترجيح ايضا لان حاصله ان في اعتباره عاما اذا وقع في الخطاب الشرعي احتياطا
وفي عدمه عدم الاحتياط فيجب ان يحكم بانه موضوع في اللغة لمعنى العموم وهذا
هو الحكم بوضع اللغة لترجيح ارادة معنى اللفظ في الاستعمال على غيره وهو ترجيح
ارادته لتحقق الاحتياط على ارادة غيره مما الاحتياط في الحكم فهو اثبات اللغة بالترجيح
مع ان الاحتياط لا يستقر في الحمل على العموم في كل صورة بل في الايجاب والتحريم لان
في الحمل على الخصوص فيهما مخالفة للامر والنهي في بعض ما امر به ونهي عنه كاكرم العلما
ولا تكرم الجهال اذ لو حملهما على الخصوص فترك اكرام بعض العلما واكرم بعض الجهال اثم
اما ما في الاباحة فلا يكون الحمل على العموم احوط بل ربما كان الخصوص احوط كما في اشرب
الشراب وكل الطعام فانه اذا عمل بالعموم فيهما اثم بتناول محرم منهما فلا يتم كلا الجوابين
بل الجواب انه احتمال للوضع للخصوص حقيقة واما استدلالهم اى القائلين بالوضع
للخصوص ايضا بما ينسب الى ابن عباس ما من عام الا وقد خص حتى هذا ايضا كما تقدم
فنمنع دعوانا ان الوضع للعموم حقيقة ويحمل على الخصوص مجازا اذ هو مفيد ان
العموم اصل والخصوص عارض وهذا هو الذي نقوله الاشتراك يثبت بالاطلاق
لنا اى للعموم والخصوص والاصل الحقيقة والجواب لو لم يثبت ما ذكرنا من
الادلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة والخصوص مجازا المفصل الاجماع على عموم
التكليف وهو اى عمومه بالطلب من الامر والنهي فلو لم يكن الطلب عاما لم يكن
التكليف عاما قلنا وكذا الاخبار فيما ليس فيه صيغة خصوص مثل نحن نقص
عليك فان هذا الخبار بما فيه صيغة خصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو كما في
الخطاب المفرد المجرد وذلك نحو الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم الى غير ذلك
من الوعد والوعيد فتكون تعلقه ايضا المعرفة اى التكليف بها عام الكل فانا
مكلفون عموما بمعرفتها ايضا للانقياد الى الطاعات والانزجار عن المخالفات
فلا معنى للفرق بينهما وقد تساويا في التكليف ولا معنى للتوقف ايضا في الاخبار
دون الطلب ولا فيهما مطلقا بعد استدلالنا للمختار بما تقدم اذ لا موجب له
بل يتعين القول بما ذهبنا اليه واستدللنا عليه البحث الثالث ليس الجمع
المنكر عاما خلافا لطائفة من الحنفية ومن وافقهم وسيعين ثم فخر الاسلام
غير ان صاحب الكشف ذكر ان علامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة ليس
بعام لظهوره في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة وكان فخر
الاسلام بقوله اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع رد قول العامة
والمختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة
تكون للعموم يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة
وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم

عنه الاستغراق لنا القطع بان رجالا لا يتبادر منه عند اطلاقه استغراقهم اى
جماعات الرجال كرجل من حيث انه لا يتبادر منه ايضا عند اطلاقه استغراقه
لساير الوحدان فليس الجمع المنكر عاما كما ان رجلا كذلك قالوا في اثبات
عمومه كما في البديع ما معناه المرتبة المستغرقة لكل جمع من مراتبه اى الجمع المنكر
فيحمل الجمع المنكر عليها اى على المستغرقة للاحتياط لانه حمل على جميع حقايقه
حينئذ بعد انه معارض بان غيرها اى غير المستغرقة وهي الاقل اقرب للتيقن
به والشك في غيره والاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك اولى وتأيد هذا في
التكاليف بان الاصل براءة الذمة وبكون الاحتياط لا يستقر في المستغرقة
بل يكون الاحتياط في عدمه اى الاستغراق كما في الاباحة ليس في محل النزاع
لانه اى النزاع انما هو في انه اى العموم الاستغراقي مفهومه اى الجمع المنكر
وان الحمل على بعض ما صدق فانه الذي هو المرتبة المستغرقة للاحتياط
منه اى من محل النزاع وهو ان العموم الاستغراقي مفهومه وضعا واما الزام
عمو رجل لمثبت عمومه بان يقال هو موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع اى
كل جمع كان على سبيل البدل كرجل للواحد اى واحد كان فلم يكن ظاهرا في العموم كما
ان رجلا ليس بظاهر في زيد وعمرو فمدفوع بانه اى عمو رجل ليس في افراده
المرتبة المستغرقة لساير الافراد ليحمل عليها بخلاف رجال فانه للجمع المشترك
بين المستغرق وغيره اى غير المستغرق فيحمل على المستغرق قيل مبنى الخلاف
في انه عام اولا والقايل المحقق التفتازاني الخلاف في اشتراط الاستغراق
في العموم فمن لا يقول باشتراطه كفخر الاسلام وغيره جعله اى الجمع المنكر
عاما ومن يقول باشتراطه لم يجعله عاما واذن اى وحين يكون مبنى ذاك
الخلاف هذا الخلاف لا وجه لمحاولة الاستغراق اى الجمع المنكر بالحمل على مرتبة
الاستغراق كما فعل صاحب البديع بل الحق اضراب عن هذا الحمل اى ليس ذاك
الخلاف خلافا متحققا مبنيا على خلاف اخر اصلا بل ليس هنا خلاف اصلا لمراد
المثبت للجمع المنكر عموما كفخر الاسلام مفهوم عموم اى لفظ عموم وهو اى مفهوم
لفظ عموم شمول امر لامر متعدد اعم من الاستغراق وللنافي عمومه لا ينازعه
في هذا ومراد النافي عموم الصيغ التي اثبتنا كونها اى الصيغ حقيقة فيه اى
في العموم وهو الاستغراقي حتى قبل الاحكام من التخصيص والاستثنا المتصل
ولا نزاع في نفي هذا عن الجمع المنكر لاحد من مثبت عمومه ولا في عدمه اى عدم
قبول الاحكام المذكورة في رجال لا يقال اقتل رجالا الا زيدا على انه استثنا
متصل منهم لانه اى الاستثنا المتصل اخراج ما لولاه اى الاستثنا لدخل في المستثنى
منه وليس هذا كذلك لانه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم ان يكون داخلا في
رجال ولو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ولا تقتل زيدا ايضا لا تخصيصا
لرجال لانتفا عمومه الاستغراقي بحيث يلزم شموله له قال المصنف رحمه الله تعالى

فالحاصل ثبوت الاتفاق على ان عموم الصيغ استغراقى وعلى ان عموم المنكر بمعنى شمول
امر لمتعدد فاين الخلاف واذ بينا أنه اى الجمع المنكر للمشترك بين مراتب الجمع [illegible]
المشترك بينها الجمع مطلقا ففى أقله اى الجمع مطلقا خلاف قيل اقله حقيقة ثلاثة
مجازا لما دونها من اثنين وواحد وهو اى هذا القول هو المختار وقيل حقيقة فى
اثنين ايضا وقيل حقيقة فى ثلاثة مجاز فيهما اى فى الاثنين وقيل حقيقة فى ثلاثة
ولا يصح ان يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازا واعلم ان حكاية هذه الاقوال
على هذا الوجه ذكرها ابن الحاجب وفيها تامل فان كون اقل الجمع ثلاثة معزو
الى اكثر الصحابة والفقها منهم ابو حنيفة ومالك فى رواية والشافعى وائمة اللغة
وكون اقله اثنين معزو الى عمر وزيد بن ثابت ومالك فى رواية والشافعى
وائمة اللغة وداود والقاضى والاستاذ والغزالى والخليل وسيبويه والظاهر
ان الاولين لا يمنعون اطلاقه على اثنين مجازا وانهم والاخرين لا يمنعون اطلاقه
على الواحد مجازا ايضا من اطلاق الكل وارادة الجزء بشرطه ويلزم الاخرين
كونه حقيقة فى ثلاثة فصاعدا ايضا فلا ينبغى ان يعد اطلاقه على الواحد
مجازا قولا اخر مقاسما لهما واما انه لا يطلق على الاثنين حقيقة ولا مجازا ه
ويلزمه بطريق اولى انه لا يطلق على الواحد كذلك فبعيد جدا قال السبكى ولا
نعرفه عن احد ثم افاض المصنف فى بيان وجه المختار على وجه يتضمن وجه كل من
باقى الاقوال فقال لقول ابن عباس ليس الاخوان اخوة فقد اخرج ابن خزيمة
والبيهقى والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين
لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه يقول فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا استطيع ارد امرا توارث
عليه الناس وكان قبلى ومضى فى الامصار فهذا يصلح فى الجملة متمسكا لنفى صحة
الاطلاق عليهما مطلقا بان يقال لو كان الاطلاق جايزا ما صح سلب ابن عباس
فاذا قيل اى حقيقة لقول زيد الاخوان اخوة فقد اخرج الحاكم وقال صحيح الاسناد
عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه كان يحجب الام عن الثلث بالاخوين
فقالوا له يا ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له اخوة فلامه السدس
وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمى الاخوين اخوة اى مجازا جمعا بين
كلام ابن عباس وزيد كان دليلا لمطلقيه عليهما مجازا ثم كما قال المصنف وتسليم
عثمان لابن عباس تمسكه ثم عدوله اى عثمان الى الاجماع دليل على الامرين
اى نفى كونه حقيقة وكونه مجازا فيهما لا انه حقيقة فى ثلاثة اما الاول فظاهر
واما الثانى فلانه لما عدل الى الاحتجاج بما يفيد الاجماع حملوا اخوة فى القران
على اخوين فكان مجازا فيه بالضرورة لثبوت نفى الحقيقة مع وجود الاستعمال
نفى كونه مجازا فى الواحد اشار اليه بقوله ولا شك فى صحة الانكار على متبرجة
اى مظهرة زينتها لرجل اجنبى أتتبرجين للرجال فان الانفة والحمية من ذلك

يستوى

يستوى فيها الجمع والواحد لكنه كما قال ولا يخفى انه اى لفظ الرجال هنا من العام
فى الخصوص لا المختلف من نحو رجال المنكر على انه اى هذا لا يستلزمه اى كون
الجمع مجازا فيه اى فى الواحد لجواز ان المعنى اهو اى المتبرج عادتك لهم اى
للرجال حتى تبرجت هنا ام هو اى هذا المعنى مما يراد فى مثل نحو قول القايل لمن
هو متطلع الظلم اتظلم المسلمين عند مشاهدة ظلمه واحدا منهم فلا يجوز اى اطلاق
الجمع مرادا به الواحد حيث يثبت المصحح لجوازه كرايت رجالا فى رجل يقوم مقام
الكثير منهم قيل ومنه قوله تعالى وانى مرسلة اليهم بهدية فان المراد واحد وهو سليمان
عليه السلام وقوله بم يرجع المرسلون فان الرسول واحد بدليل ارجع اليهم
وحيث لا يثبت المصحح فلا يجوز وتبادر ما فوق الاثنين عند الاطلاق يفيد
الحقيقة فيه اى فيما فوقهما لان التبادر دليل الحقيقة واستدلال النافين
لصحة اطلاقه على الاثنين مطلقا بعدم جواز الرجال العاقلان والرجلان
العاقلون مجازا ولو صح لجاز نعت احدهما بما ينعت به الاخر دفع مراعاة اى
العرب مراعاة الصورة اى صورة اللفظ بان يكون كلاهما مثنى او جمعا فلا ينعت
المثنى بصورة الجمع وان كان بمعناه ولا العكس محافظة على التشاكل بين الصفة
والموصوف لانهما كشئ واحد ونقض هذا الدفع بجاء زيد وعمرو الفاضلان
وفى ثلاثة اى وبجواز جاء زيد وعمرو وبكر الفاضلون اذ الموصوف فى الكل ه
مفردات وما مثنى ولا مجموع ودفعه اى هذا النقض كما ذكره المحقق التفتازانى فى
باب الجمع بحرف الجمع اى بواو العطف فى الاسما المختلفة كالجمع بلفظ الجمع فى
الاسما المتفقة صورة وفى الاسمين المختلفين كتثنية الاسمين المتفقين صورة
فيكون تعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية
وفى صورتها ليس بشئ دافع له اذ لا يخرجه اى كلا من المثالين المنقوض بهما اى
مطابقة الصورة اللفظية تثنية وجمعا فكان ينبغى ان لا يجوز ان كانت شرطا
والوجه اعتبار المطابقة الاعم من الحقيقية والحكمية بما قررنا من كلام ابن
عباس فانه يفيد نفى المطابقة بين المثنى والجمع معنى كما هى منتفية بينهما لفظا
وحينئذ جاز المثالان الاخيران لوجود المطابقة الحكمية بين الصفة والموصوف
فيهما وان كانت المطابقة الحقيقية منتفية بينهما فيهما ولم يجز المثالان الاولان
لانتفا المطابقة بين الصفة والموصوف فيهما حقيقة وهو ظاهر وحكما لان
الرجال ليس فى حكم رجل ورجل لا غير ولا عاقلين فى حكم عاقل وعاقل لا غير
ولا خلاف فى نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى فى التعبير بصيغة الجمع
عما يفرد من الشيئين اذا اضيف اليهما او الى ضميرهما فى اللغة الفصيحة كالقلب
والراس واللسان ونا اى ولا فى الضمير الذى يعبر به المتكلم عن نفسه وغيره
متصلا او منفصلا وجمع اى ولا فى لفظ جمع ع انه اى هذا كله ليس منه اى
من محل الخلاف بل جواز اطلاقه على الاثنين وفاق فالاول فالواحد ر ا

من استثنا الجمع التثنية والثالث للاتفاق على كونه موضوعا للتعبير المرء عن نفسه وغيره واحدا كان او جمعا والثالث لانه ضم شيء الى شيء وهو يتحقق في الاثنين كما فيما فوقهما ولا خلاف ايضا في ان الواو في ضربوا واضربوا اي من محل الخلاف والاولى ولا في انه ضمير الغيبة والخطاب للجماعة منه كما في البديع يشمل نحو قاموا وقمن وقمتم وقمتن هذا وفي التلويح واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة تدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات انتهى وهو ظاهر كلام المصنف ايضا كما رايت ولا باس بذلك ويجمع مجموع القلة قول الشاعر بافعل ثم افعال وافعلة • وفعلة يعرف الادنى من العدد • وسالم الجمع ايضا داخل معها • فهذه الخمس فاحفظها ولا تزد • تنبيه لم ترد الثنا فيه وصيغ العموم على اشارتها وفصلها المنقسمة الى عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا وهو الجمع المحلى للاستغراق بعين عند شارطية في العموم والا فهو عند من لم يشترطه فيه منهم الجمع المنكر كما صرحوا به حتى قال صاحب الكشف اللام في قول فخر الاسلام مثل الرجال والنسا والمسلمين والمسلمات لتحسين الكلام ومراده الجموع المنكرة والى عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله وهو المفرد المحلى كالرجل والنكرة في النفي والنسا والقوم والرهط ومن وما واي مضافة وكل وجميع وقد قسم هذه ثلاثة اقسام الاول لما يتناول لمجموع الافراد فيتعلق الحكم بمجموعها لا بكل فرد على الانفراد وحيث يثبت للواحد فلانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم لجماعة الرجال فاللفظ فيهما مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه وهو متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيا تنبيه والمصنف في ذكره النسا مع هذا القبيل موافق لصدر الشريعة وعده فخر الاسلام في الجزين من الاول وكان هذا الاختلاف بنا على انه اسم جمع او جمع فمن قال اسم جمع عده من الثاني ومن قال جمع عده من الاول والكثير على انه جمع وفي ذكر القوم من هذا القبيل موافق لجميعهم ثم في التلويح والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النسا ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم اذ لا فعل ليس من ابنية الجمع قلت لكن لا خفا في انه ينبو عنه ما في الكشاف وهو في الاصل جمع قايم كصوم وزور في جمع صايم وزاير او تسمية بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاما احببت قوما وابغضت قوما اي قياما والله اعلم الثاني ما يتناول كل واحد على سبيل الشمول فيتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا

الحصن اولا فله درهم فمن دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخلوه معا لم يستحقوا شيا ومثنى فتبين استحق الواحد السابق لا غير فانقسم العموم بواسطة هذا التفصيل في صيغه الى صيغي ومعنوي ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى واذا تقرر هذا فلا علينا ان نشبع الكلام مفصلا فيما يحتاج اليه منه فنقول اما الجمع المحلى فاستغراقه كالمفرد لكل فرد لما تقدم في ذيل الكلام في تعريف العام وعليه اكثر ايمة الاصول والعربية وصرح به ايمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل وما قيل كما في المفتاح وتلخيصه وغيرهما استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع لانه يتناول كل واحد واحد واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا ينافي خروج الواحد والاثنين نحو النفي لانه ليس له ما يسلبه معنى الجمعية الى الجنسية المجردة فانما يتسلط النفي على الجمع ولا يستلزم انتفا الواحد بخلاف المفرد في النفي او المراد انه بلا واسطة الجمع يعني انا لم نقيد بالنفي فاشمليته بسبب ان تعلق الحكم بالواحد في المفرد ابتدا وفي الجمع بواسطة تعلقه بالجمع تتعلق باحاده بحكم اللغة على ما قدمناه والا اي وان لم يكن المراد بكون استغراقه اشمل احد هذين فممنوع كونه كذلك ثم نقضهما بقوله لما تقدم في ذيل الكلام على تعريف العام بنفي كونه اي تعلق الحكم بالمفرد في الجمع بواسطة الجمع واشمليته اي وما تقدم من ان لا رجال كلا رجل من حيث جواز التخصيص فيصح ان يقال لا رجل بل رجلان كما يصح لا رجال بل رجلان ينفي كون استغراق المفرد في النفي اشمل من استغراق الجمع ايضا لان هذا انما كان دليلا على صحة التخصيص في لا رجال لا في لا رجل وقد ظهر انما فيه منتسا وبالاقدام ولاجماع الصحابة على الايمة من قريش واللغة على صحة الاستثنا كما تقدم من استثنا المفرد من الجمع وبه عرف ان صحة الاستثنا المجعولة دليلا على استغراق الجمع المحلى كالمفرد يراد بها استثنا المفرد وعنه اي كون الاستغراق للجمع المحلى لكل فرد كالمفرد قالوا اي اهل السنة والجماعة قوله تعالى لا تدركه الابصار سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي وهو تدركه الابصار لانه نقيض لا تدركه الابصار لا عموم السلب اي شمول النفي لكل بصر ليكون سلبا كليا وهو لا يدركه بصر من الابصار ثم فسر شمول النفي ايضا حافقال اي لا يدركه كل بصر كما هو معنى الاستغراق وهو اي سلب العموم سلب جزيي لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزيية فجاز بعضها اي الابصار ادراكه لكن نظر فيه بان الاية وما قبلها في معرض المدح بدلالة قوله وهو اللطيف الخبير فيكون نفي ادراك البصر مدحا فيكون ادراكه نقصا وعدم ادراك البعض لا يزيل النقص فيكون عموم السلب وصدق السالبة الجزيية لا ينافي صدق السالبة الكلية وان كانت اخص من السالبة الجزيية اذ قد يصدق الاخص مع الاعم نعم اذا اعتبر الجمع للجنس في النفي والجنس في النفي يعم كان المعنى عموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فان التعريف فيه للجنس

فيفيد سلب الحكم عن كل فرد فهو تعالى لا يحب كل كافر ولو اغتبر مثله اى كون الجمع للجنس
فى الاية على وجه لا يضر فى اثبات الروية ادعى ان الادراك اخص من الروية المطلقة
بان يقال الادراك الروية المكيفة بكيفية الاحاطة فلا يلزم من نفيها عنه تعالى الامتناع
الاحاطة به نفى الروية المطلقة عنه اذ لا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم ونظر فيه
بان الروية ادراك عين المرئى بحاسة البصر فلو كان الادراك احاطة كان الروية
كذلك فلا يعيد وبالجملة فى الاية نزاع بين اهل السنة والاعتزال ثم انه لم يكن فيها
دليل على صحة الروية فليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف فى موضعه ثم اخذ
فى بيان ما يحمل عليه اللام المعرفة من المعانى المنسوبة اليها من عهد وجنس
واستغراق فى الجمع المحلى فقال والتعيين اى وتعيين كونها فى الجمع المحلى للاستغراق
او للجنس بعرف وان لم يكن معين لاحدهما ولا عهد خارجى وامكن احدهما اى
الاستغراق او الجنس دون الاخر تعين الممكن منهما غيران فى شرح خالعنى على ما فى
يدى من الدراهم ولا شى فى يدها من فتح القدير انه لا يكون للجنس الا عند امكان
الاستغراق لا عند عدمه ولذا تكون للجنس فى لا اشترى العبيد لامكان الاستغراق
فى النفى دون لاشترين العبيد لعدم الامكان فيحنث بشرا عبد واحد بالاول
ولا يبر بشرا عبد فى الثانى بل بشرا ثلاثة انتهى فعلى هذا الاينافى ان تكون
للجنس ولا تكون للاستغراق فيحمل على ان المراد وامكن الاستغراق خاصة
لان الظاهر جواز انفراده لكن هذا ان تم وفى تمامه نظر ظاهر فقد صرح
المصنف فيما تقدم من الجواب عما قيل من ثنا وبلاث بعيدة للحنفية بتعذر الاستغراق
فى انما الصدقات وسيصرح بان التعريف فيها للجنس وعلى هذا فيبر بشرا عبد
واحد فى مسئلة لاشترين العبيد ثم يكون شرح ما فى الكتاب على ما ذكرنا اولا
وان امكن كل منهما اى من الجنس والاستغراق قيل وقايله جماعة منهم فخر الاسلام
والقاضى ابو زيد تعين الجنس للتيقن وقيل وقايله عامة مشايخنا وغيرهم يعين
الاستغراق للاكثرية اى لانه اكثر استعمالا خصوصا فى استعمال الشارع واعم فايدة
واحوط فى اكثر الاحكام وهو الايجاب والتحريم والندب والكراهة وان كان البعض
احوط فى الاباحة وتوجه المقرر المحقق التفتازانى ان الجمع المحلى للعهود والاستغراق
حقيقة والجنس مجاز وانه اى الجنس خلف عنهما لا يصار اليه الا لتعذرهما
كما هو شان المجاز مع الحقيقة والخلف مع الاصل ولذا اى ولانه لا يصار اليه الا
لتعذرهما لوحلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة من الايام والشهور
عنده اى ابى حنيفة وعلى الاسبوع فى الايام والسنة فى الشهور عندهما اى عند
ابى يوسف ومحمد لامكان العهد فى الايام والشهور غير انهم اختلفوا فى المعهود
فقال ابو حنيفة عشرة ايام وعشرة شهور وقالا الاسبوع فى الايام والسنة
فى الشهور والتوجيه فى النكت الفقهية الا انه حيث حط كلام شيخنا المصنف
رحمه الله تعالى فى فتح القدير على ترجيح قولهما فلا باس بذكره لافادته مع

الاشارة الى التوجيه من الطرفين وضمنه فالنعم لقايل ان يرجح قولهما فى الايام والشهور
بان عهديهما اعهد وذلك لان عهدية العشرة انما هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة
خاصة يعنى الجمع مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض فى خصوص مادة من الجمع كالايام
عهد به عدد غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد فى الايام السبعة
وفى الشهور الاثنى عشر فيكون صرف خصوص هذين الجمعين اليهما اولى بخلاف
غيرهما من الجموع كالسنين والازمنة فانه لم يعهد فى مادتيهما عدد اخر فينصرف
الى ما استقر للجمع مطلقا من ارادة العشرة فما دونها فان قيل هذه مغالطة فان
السبعة المعهودة نفس الازمنة الخاصة المسماة بيوم السبت ويوم الاحد الى اخره
والكلام فى لفظ ايام اذا اطلق هل عهد منه تلك الازمنة الخاصة للسبعة لا شك
فى عدم ثبوته فى الاستعمال انه لم يثبت كثرة اطلاق ايام وشهور ويراد بيوم السبت
والاحد الى الجمعة والمحرم وصفر الى اخرها على الخصوص بل الازمنة الخاصة المسميات
منكورة وغير منكورة وغير بالغة السبعة بحسب المرادات للمتكلمين فالجواب
منع توقف انصراف اللام الى العهد على تقدم العهد عن لفظ النكرة بل اعم من ذلك
بل لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ او لا عنه فانه اذا صار المعنى معهودا
باى طريق فرض ثم اطلق اللفظ الصالح له معرفا باللام انصرف اليه وقد قسم المحققون
العهد الى ذكرى وعلمى ومثل للثانى بقوله تعالى اذ هما فى الغار فان ذات الغار
هى المعهود لا من لفظ سبق ذكره بل من وجود فيه وعلى هذا فيجب جعل ما سماه
طايفة من المتاخرين بالعهد الخارجى اعم مما تقدم ذكره او عهد تعبيره كما ذكرنا
ونظير هذا قولنا العام يخص بدلالة العادة فان العادة ليست الا عملا عهد
مستمرا ثم يطلق اللفظ الذى يعمها وغيرها فيتقيد بها للعهد بها عملا لا لفظا ولا
قوة الا بالله خالعنى على ما فى يدى من الدراهم فخالعها على ذلك ولا شى بيدها
لزمها ثلاثة من الدراهم لامكان العهد فى الدراهم فان على ما فى يدى افاد
كون المسمى مظروف يدها وهو عام يصدق على الدراهم وغيرها فصار بالدراهم
عهد فى الجملة من حيث هو مما صدقات لفظ ما وهو مبهم ولفظة من وقعت
بيانا ومدخولها وهو الدراهم هو المبين لخصوص المظروف فصار كلفظ الذكر
فى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى للعهد لتقدم ذكره فى قوله تعالى ما فى
بطنى محررا وان كان يخالفه فى كون مدخول اللام هنا وقع بيانا للمعهود بخلافه
فى وليس الذكر لان المراد بلفظ ما فيه متعين لان المنذور للبيعة انما هو الذكر
الذكر ثم هو جمع واقله ثلاثة فيلزم افادة المصنف رحمه الله تعالى ولا شك ان
تعريف الجنس الذى استدل على ثبوته والمستدل المحقق التفتازانى باطلاق
العرب على لبس البرود وتركب الخيل وخدمه العبيد للقطع بان ليس القصد
الى خصوص منها ولا استغراق لها هو المراد بالمعهود الذهنى اذ هو اى المعهود
الذهنى الاشارة الى الحقيقة باعتبارها اى الحقيقة بعض الافراد حال كون

بعض الافراد غير معينة للعهدية الذهنية لجنسها اى لعهد جنس حقيقة الافراد
فى الذهن ويعقد فى الجنس على الرجال ويراد به عدد اى بعض الافراد فاذن المراد بكونها
للجنس والعهد الذهنى واحد والتعبير بالحصة من الحقيقة عن العهد الذهنى كما
وقع فى عباراتهم غير جيد لما فيه من ايهام تجزيها وهى غير متجزية وانما لها مظاهر
متعددة توجد فى كل منها على وجه الكمال فاندفع اشكال التغاير بين تعريفى
الحقيقة والعهد الذهنى بان الاشارة الى الحقيقة من حيث الحضور تعريف الحقيقة
والى الحصة منها تعريف العهد والمراد بالحصة الفرد منها واحدا كان او اكثر لا مجرد
ما يكون اخص منها ولو باعتبار وصف اعتبارى حتى يقال الحقيقة مع قيد الحضور
حصة من الحقيقة فيكون معهودا فلا يحصل الامتياز وانما قلنا بدفع التغاير
بينهما لان الحاصل ان معنى تعريف العهد القصد والاشارة الى الحاضر فى الذهن
من حيث انه حاضر حضورا حقيقيا بان يكون مذكورا باسمه او بغيره كما تطلق
رجل فالرجل او المنطلق كذا او فى حكم المذكور بلا تجوز واعتبار خطابى كما غلق
الباب لمن دخل البيت وادخل السوق لمن دخل البلد لسوق معين عهدته او
تقديريا بان ينزل منزلة الحاضر المعهود بوجه من الوجوه الخطابيات ككون ذلك
الشئ محتاجا اليه كجوهرى النقد والماكولات المعتادة الغالبة او محبوبا وبديعا او
قطعيا فيهم بشانه فيجعل كالحاضر والى هذا القسم يرجع تعريف الحقيقة واما
ان ذلك الحاضر هو الحقيقة او حصة منها فامر خارج عن حقيقة تعريف العهد
بل هو اختلاف راجع الى معروض التعريف وهو الحاضر لا الى معنى التعريف وهو
الاشارة الى الحضور فلو اعتبر خصوصية الحاضر وسمى الاشارة الى حضور الحقيقة
تعريف الحقيقة والى حضور الحصة تعريف العهد كان ذلك امتيازا بمجرد اصطلاح
والكلام فى تحقيق ماهية تعريف الحقيقة وامتيازها فى نفسها عن تعريف العهد
فليتامل وعنه اى كونها للجنس لتعينه يحنث من اما الصدقات للفقرا بجواز
الدفع الى الواحد وتنصيف الموصى به لزيد والفقرا فنصف له ونصف لهم واجمع
على الحنث بفرد من الحلف لا يتزوج النسا ولا يشترى لان اسم الجنس حقيقة فى الواحد
بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كانت
حقيقة الجنس متحققة فلم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند
الاطلاق وعدم الاستغراق الا بنية العموم فلا يحنث ابدا قضا وديانة لانه
نوى حقيقة كلامه لان عدم تزوج جميع النسا وعدم شرا جميع العبيد مقصود
وقيل لا يحنث ديانة ويحنث قضا لانه اى العموم وان كان حقيقة فهو كالمجاز
لا يناله الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ومن ثمة لو نوى التخصيص لا يدين الا فى
القضا بل فيما بينه وبين الله تعالى لانه خلاف الظاهر فيما له لا فيما عليه ثم الظاهر
ان المراد بالاجماع المذكور اجماع مشايخنا فقد ذكر الرافعى فى هذين الفرعين
انه يحنث بتزوج ثلاث نسوة وشرا ثلاثة اعبد ومنه اى كونها للجنس الذى

هو العهد الذهنى كما عليه المحققون لامر الماهية كما لصدر الشريعة شربت الما
واكلت الخبز والعسل وهو المقدار المعلوم المقدر فى الذهن شربه واكله من
هذه الاعيان كادخل السوق لجزء محضر فى الذهن باعتبار حضوره فيه مما
يطلق عليه السوق كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من جزئياته لا باعتبار عهد
به فى الخارج ونقل فى التلويح عن المحققين انه فى هذا للعهد الخارجى لكونه
اشارة الى معين ولا منافاة فى المعنى ثم لما كان هذا البحث المتقدم فى احكام
اللام ممتزجا بما فى التوضيح والتلويح وعند المصنف اعتقاد ضعف بعضه
وانه يحتاج الى تنقيح وتحقيق استانف الكلام فى ذلك لافادة هذا الغرض
وبيان ما عنده فيه فقال وهذا استيناف اللام فيه للتعريف الاشارة
الى المراد باللفظ حال كون المراد مسمى حقيقيا له اولا بان يكون معنى مجازيا
له ثم اعقبه بمثاله فقال فالمعرف فى مثل رايت رجلا يجر ثيابه فاكرمت الاسد
الرجل لان المراد بالاسد وانما تدخل اللام التعريفية الاسم النكرة لان تعريف
المعرفة محال ضرورة استحالة تحصيل الحاصل وسماها اى حال كونها بلا شرط
كوقوعها فى سياق النفى ونحوه فرد مما تطلق عليه بلا زيادة لاشتراط كونه
غير معين فى نفس الامر فعدم التعيين لسماها اسم جنس لمعناها ولا شرطا
لاستعمالها فى مثل المثال المذكور فاستعملت النكرة فى المعين عند المتكلم
لا السامع حقيقة اى استعمالا حقيقيا لصدق المفرد عليه كما على الشايع فان
نسبت اليه اى الى مسماها بعده اى بعد استعمالها فى غير معين كجا رجل ثم قلت
فاكرمت الرجل عرفت اللام معهودا ويقال ذكريا لتقدم ذكره وخارجيا ايضا اى مما
عهد من اللفظ السابق قال المصنف وهما اصطلاحان اشهرهما عند العجم ومن تبعهم
الثانى وعند اخرين من ابناء العرب الاول ولو عرفت اسما غير مذكور خص بالغار
اذ هما فى الغار وتقدم فيما نقلناه من فتح القدير انه مثل به للعلمى وممن مثل به
له ابن هشام المصرى ولا مشاحة فى ذلك واذا دخلت اللام الاسم المستعمل فى
غيره اى غير المعين عند المتكلم دون السامع عرفت معهودا ذهنيا ويقال تعريف
الجنس ايضا لصدق الشايع على كل فرد مثل شربت الما واكلت الخبز وادخل
السوق لان من المعلوم ان الشرب والاكل والدخول لا يتعلق الا بفرد من المشروب
والماكول والمدخول فيه كما تقدم واذا اريد بها اى النكرة كل الافراد عرفت الاستغراق
او اريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهى لتعريف الحقيقة والماهية والطبيعة
كالرجل خير من المراة ثم انه يقال ان الاسم المدخول عليه حينئذ اى حين يكون
المراد به احد هذين مجاز فيهما لانه اى الاسم ليس بموضوع للاستغراق ولا
للماهية ولا اللام موضوعة لكل منهما ولكن يتبادر الاستغراق عند عدم
العهد بموجب وضعه اى الاسم له اى للاستغراق بشرط اللام كما تقدم فى
ذيل الكلام على تعريف العام وانه اى عدم العهد القرينة على ذلك ولو

اراده اي هذا قايل ان الاستغراق من المقام كالسكاكي صح لان الاسم النكرة بشرط اللام
اريد به حينئذ العموم والمقام كشف عن ارادته فصح الاستغراق من المقام بمعنى
انه المفيد لثبوته بالاسم بخلاف الماهية من حيث هي لم تتبادر الا في القضايا
الطبيعية وهي غير مستعملة في العلوم فلا يكون تبادرها فيها دليل الوضع لها
كما سياتي فتعريفها اي الماهية تعليق معنى حقيقي للام مجازي للاسم ومنه الحقيقة
من حيث هي فاللام في الكل من العهد والاستغراق والحقيقة حقيقة لتحقق
معناها الاشارة والتعيين للمراد من اللفظ في كل من هذه الاقسام بحسبه وبذلك
اي وتنوع معناها هذا التنوع المذكور ليس الا لخصوص المتعلق اي مدخولها
من كونه فردا غير مستغرق او مستغرقا او الحقيقة من حيث هي فظهر ان خصوصيات
التعريفات المذكورة تابع لخصوصيات المرادات باللام والمعين القرينة وانه
غير قايل بان اسما الاجناس النكرات موضوعة للحقايق الكلية بل اذا اريد برجل
ونحوه الحقيقة يكون مجازا وسيحقق ذلك في المطلق والمقيد ثم قيل والقايل
المحقق التفتازاني الراجح مطلقا الخارجي لان حقيقة التعيين وكمال التمييز
ثم الاستغراق لندرة ارادة الحقيقة من حيث والمعهود الذهني يتوقف على
قرينة للبعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج
خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون الحقيقة من حيث
هي هي غير محرر فان المرجح عند امكان كل من التعيين في الارادة الاكثرية
استعمالا او فايدة ولا خفا في ان نحو جاني عالم فاكرم العالم زيادة الفايدة فيه
انما هي في الاستغراق حيث يكرم الجاي ضمن العموم الكاين للعالم الشامل للجاي
وغيره بخلاف تقدم الخارجي فانه يكون امرا باكرام الجاي فقط فيتقدم الاستغراق
عليه ولذا ولمزيد الفايدة في الاستغراق على العهد الذهني قدم الاستغراق
على الذهني اذا امكنا وظهر مما ذكرنا انه ليس تعريف الاستغراق والعهد
الذهني من فروع الحقيقة كما قيل ولان اللام ليست الا للتعريف الحقيقة
كما نسب الى المحققين غير ان حاصلها اربعة اقسام فذكروها تفصيلا وهذه
الجملة مذكورة في التلويح بل المعرف ليس الا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة
دايما وكونها جز المراد لا يوجب انها المراد الذي هو متعلق الاحكام في التركيب
على انها لم ترد جزا من المسمى حيث اريدت من حيث هي به حتى كان التعريف للحقيقة
بل انما اريدت حينئذ على انها كل اي تمام ما وضع اللفظ له فانها انما اريدت
في حالة جزئيتها للمسمى حال كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها
وغيره وهي مع القيد نفس الفرد وهو اي الفرد المراد بالتعريف والاسم والمجموع
من الماهية والقيد غير احدهما وكان الفرد غير الماهية من حيث هي هذا وحيث
صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه اي الجمع مثله اي المفرد الا ان كونه
اي الجمع مجازا عن الجنس يبعد بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس

للفهم

للفهم اي فهم الجنس منه كما ذكرنا في نحو الايمة من قريش ونحو منه العبيد وما
لا يعجبني الا انه لو قيل عليه فعلى هذا ايكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه
ولم لا يجوز ان يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما
يعرض لكثير من المجازات المتعارفة حتى قدمها الجمهور على الحقايق المستعملة
كما سياتي لا لكونه حقيقة فيه لاحتاج الى الجواب والله سبحانه اعلم بالصواب
واما النكرة فعمومها في النفي ضروري كما تقدم توجيهه وكذا عمومها ضروري
في الشرط المثبت حال كونه يمينا لان الحلف على نفيه اي الشرط فاذا قلت
ان كلمت رجلا فهي طالق فهو على نفي كلام كل رجل لانه في سياق النفي لا المنفي
عطف على المثبت اي فانها لا عموم لها فيه كان لم اكلم رجلا فهي طالق لانه
اي الحلف في الشرط المنفي على الاثبات اي اثبات الشرط حتى كانه قال في
هذا المثال لاكلمن رجلا فلا تعم لوقوعها في الاثبات من غير قرينة العموم
والحاصل ان الشرط اذا كان يمينا فان كان مثبتا فاليمين للمنع والنكرة فيه
خاص يفيد الايجاب الجزئي فيكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي
وان كان منفيا فاليمين للحمل والنكرة فيه عام يفيد السلب الكلي فيكون في
جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي ولا يفيد في غير اليمين عموم الوحدة
من النكرة اذا وقعت فيه كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا تعم فيه اذ جاز كون رجل
فيه يفيد الفردية والانفراد فلا يطعم رجلين ولا رجلا بعد رجل وفي غيرهما اي النفي
الصريح والشرط المثبت الذي هو معناه لانك عرفت ان عموم النكرة في موضع الشرط
المنفي ليس الا عموم النكرة في موضع النفي ان وصفت بصفة عامة اي لا تخص
فردا كلعبد مومن خير وقول معروف خير فان الايمان ليس مما يختص به رجل واحد
ولا المعروف مما يختص به قول واحد بخلاف المتصفة بما يخص فردا فانها لا تعم
فيه نحو لا نجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق
الا على فرد واحد ثم انما يعم ما لم يتعذر العموم فان تعذر لم تعم كلقيت رجلا عالما لتعذر
لقايه كل عالم عادة ونحو والله لا اجالس الا رجلا عالما له مجالسة كل عالم جمعا وتفريقا
فلا يحنث بمجالسته عالمين كما لا يحنث بمجالسة عالم واحد ونحو والله لا اجالس الا رجلا
غير مقيد بصفة عامة حنث برجلين قيل ما معناه والقايل شمس الايمة الفرق
بين هاتين المسيلتين ان الاستثنا مما يصدق على الشخص الواحد اي باسم شخص
نكرة غير موصوفة لا يتناول الا واحدا ضرورة وحدته فيحنث بمجالسته رجلين فاذا
وصف الاسم النكرة المستثنى بعام ظهر القصد الى وحدة النوع فيخص ذلك النوع
بصيرورته مستثنى ومن هنا قال بعض الافاضل ينبغي ان يقال صفة عامة
لا يلزم معها صفة منافية للعموم لانه لو قال والله لا اكلم الا رجلا كوفيا واحدا يمتنع
العموم وارد الوحدة صفة عامة ايضا فينبغي فيما لو قال لا اكلم الا انسانا
واحدا ان يحنث بالتكلم مع واحد واحد واجيب المستثنى واحد فلو لم يحنث

اصلا لما كان واحدا هذا وقال المصنف رحمه الله تعالى وزيادة بقرينة كونه اى الوصف مما يصح تعليل الحكم به كما فى التلويح نقض قال بل الصواب ان لا يزاد لان هذا الحكم ثابت كما هو فيما لو قال لا اجالس الا رجلا جاهلا له انه يجالس كل جاهل مع انه وصف لا يصح التعليل به لانه غير مناسب عند العقل انتهى ثم قد قيل على اصل الفرق انه تحكم لخفا الملازمة بين كونها غير موصوفة وكونها للوحدة وبين كونها موصوفة وكونها لاستثنا بصفة النوع لجواز ان يراد بالاول لا اجالس الا جنس الرجل وبالثانى لا اجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم ثم كما قال وحاصله اى استعمالها فى غير النفى انها فى الاثبات تعم بقرينة لا تنحصر فى الوصف بل تكثر وقد يظهر عمومها من المقام وغيره علمت نفس وتمرة خير من جرادة كما هو اثر رواه ابن ابى شيبة عن عمر وابن عباس رضى الله عنهم واكرم كل رجل ورجلا لا امرأة وهى اى النكرة فى غير هذه المواضع مطلقة اى دالة على فرد معين على سبيل البدل كان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتحرير رقبة كما هو المعنى الوضعى لها لا عامة لانتفا موجب العموم ومن فروعها اى النكرة اعادتها معرفة ومنكرة وكذا المعرفة من فروعها اعادتها معرفة ونكرة اى اعادة اللفظ الاول اما مع كيفيته مع التنكير والتعريف او بدونها ويلزم كون تعريفها اى المعرفة حينئذ باللام او الاضافة فى اعادتها نكرة وفى اعادة النكرة معرفة ايضا وكانه لم يذكره اكتفا لانه لا يتصور فيهما الا باحد هذين الطريقين من التعريف فى المعرفة نعم لو لم يشترط ان يكون باعادة اللفظ الاول لتصور اعادة النكرة معرفة بطريق الاضمار حيث كان الضمير الراجع الى النكرة مطلقا او السابق اختصاصها علم معرفة كجانى رجل وهو حاضر فتنبه له ثم الاقسام المحتملة اربعة اعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والنكرة معرفة وضابط الاقسام ان نكر الثانى فغير الاول اى فاحكم بانه غير الاول لان الاول اما نكرة والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واما معرفة والمعرفة اذا اعيدت نكرة كان الثانى غير الاول والا لكان المناسب تعريفها بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر فى الاول وحملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام والاضافة فى الثانى او عرف فعينه اى وان عرف الثانى فاحكم بانه عين الاول لان الاول اما نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول والمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول هذا ما مشى عليه غير واحد وذكر فى الكشف الكبير اذا اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فتكون داخلا فى الكل قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى * صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا * مع القطع بان الثانى عين الاول وفى التلويح وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول ان

يكون

يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال فقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك انتهى وهذا وان كان للمناقشة فى بعضه مجال بالنظر الى ما تقدم لبيرها فى الكشف ارجح من الاول بل فى جامع الاسرار الاول اوضح بالنظر الى الدليل انتهى ثم مع ذلك لما لم يطرد هذا الاصل بالنسبة الى سائر الموارد قال فى التلويح المراد انه هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين وقال المصنف وهو اكثرى لانه كما يعاد النكرة نكرة غير الاولى والمعرفة معرفة عين الاولى كما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا على احد القولين فى الاية ويرجحه ظاهر ما اخرج عبد الرزاق ثم من طريقه الحاكم فى مستدركه وسكت عنه ثم البيهقى عن الحاكم عن الحسن مرسلا فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا قال خرج النبى صلى الله عليه وسلم يوما مسرورا فرحا وهو يضحك وهو يقول لن يغلب عسر يسرين مع ان العسر يسرا ان مع العسر يسرا ويويده رواية ابن مردويه له مسندا عن جابر بن عبد الله قال لما نزلت ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابشروا ان يغلب عسر يسرين فقد تعاد النكرة نكرة عين الاول كقوله تعالى وهو الذى فى السما اله وفى الارض اله وتعاد المعرفة معرفة غير الاولى كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية وكما تعاد النكرة معرفة عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فقد تعاد معرفة غير الاولى كقوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب وكما تعاد المعرفة نكرة غير الاولى كما فى قوله تعالى ولقد اتينا موسى الهدى واورثنا بنى اسرائيل الكتاب هدى فان المراد بالاول التوراة والصحف التى اوتيها والمعجزات وبالثانى الارشاد الذى هو خلاف الاضلال فقد تعاد نكرة عين الاولى كبيت الحماسة فلا جرم ان قيل الاصل مستقيم وانما الاصل قد يترك لتعذر العمل به وقد تحقق فى هذه المواضع ونظائرها كما يدرك بالتامل فيها وفيما يرشد الى ذلك مما يطول بيانه هذا ثم لعل الاشبه ما قال بعض المحققين تحرير هذه المسئلة ان يقال ان كان الاسم عاما فى الموضعين فالثانى هو الاول لان من ضرورة العموم ان لا يكون الثانى غير الاول ضرورة استيفا عموم الاول للافراد سواء كانا معرفتين عامتين ام نكرتين عامتين لوقوعهما فى حيز النفى وان كان الثانى عاما والاول خاصا فالاول داخل فيه ضرورة استغراق العام لذلك الفرد وكذا العكس وان كانا خاصين فان كانا نكرتين فالظاهر ان الثانى غير الاول لانه لو كان اياه لكان اعادة النكرة وضعا للظاهر موضع المضمر وهو خلاف الاصل ويحمل خلافه ولاجل الاحتمال الذى ورد فى حديث الاستسقا ثم جا رجل من ذلك الباب فاعاد ذكر الرجل منكرا كما بدا به منكرا مع تردده فى

انه الاول او غيره كما ورد به مصرحا في الرواية الاخرى حيث قال ثم جاء رجل لا ادري هو
الاول او لا وان كانا معرفتين باداة عهدية فهو بحسب القرينة الصارفة
الى المعهود والله سبحانه اعلم فيبنى عليه اي على هذا الاصل اقراره بالمقيد
بالصك وهو كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب ومطلق عنه مسئلة معروفة
عند الحنفية من حيث النقل عن اقراره مقيد بالصك في مجلس ثم اقراره في اخر
به منكرا ونفسه اي وغير اقراره بمال في مجلس منكرا ثم به في مجلس اخر مقيد
بالصك فان حكم هاتين الصورتين غير معروف عن ابي حنيفة وصاحبيه
وانما خرج وجوب مالين عند ابي حنيفة في الاولى ومال اتفاقا في الثانية
ولا يبعد من كلام صدر الشريعة انه المخرج لحكم المسئلة الاولى كما مشى عليه في
التلويح والحكم في كليهما مذكور في كلام غيره ايضا مما عسا يكون سابقا عليه
ثم ان للمصنف قد لخص شرح هذه الجملة فقال فالمنقول انه اذا اقر بالف
في هذا الصك ثم اقر بها كذلك في مجلس اخر عند شهود اخرين كان اللازم الفا واحدة
تخريجا على اعادة المعرفة معرفة ولو اقر بالف مطلق عن الصك غير مقيد بسبب
ثم في مجلس اخر اقر بالف عند اخرين او عندهما على الروايتين كذلك قال ابو
حنيفة يلزمه الفان بناء على اعادة النكرة نكرة كما لو كتب صكين كلا بالف واشهد
على كل شاهدين وعندهما يلزمه الف واحدة للعرف على تكرار الاقرار للتأكيد
ولو اتحد المجلس في هذه لزمه الف واحدة اتفاقا في تخريج الكرخي لجمع المجلس
المتفرقات ولو اقر بالف مقيدا بالصك عند شاهدين ثم في اخر عند اخرين
بالف منكر خرج لزوم الفين على قول ابي حنيفة بناء على اعادة المعرفة نكرة
وفي عكسها ينبغي وجوب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة ثم التقييد
بالشاهدين في الصور لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند اخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضي لزم الف واحدة اتفاقا اتفق لان بالشاهد
الواحد لا يصير المال مستحقا ففائدة اعادته استحكامه باتمام الحجة وفائدة
الاعادة عند القاضي اسقاط مؤنة الاثبات بالبينة عن المدعي وانما قال في
تلك الصورة غير مقيد بسبب اذ لو بين سببا مختلفا يلزمه الفان اجماعا ولو
بين سببا متحدا يلزمه الف بكل حال اجماعا وقيد الاتفاق بتخريج الكرخي
لانه على الاختلاف في تخريج الرازي ولو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم
بالفين في مجلس واشهد شاهدين او بالفين ثم بالف يلزمه المالان عند ابي
حنيفة ويدخل الاقل في الاكثر فيكون عليه الاكثر عندهما واما من فعلى الخصوص
كسائر الموصولات فان قلت ان الموصولات ليست عامة بالوضع بل بالوصف
المعنوي الذي هو مضمون الصلة لان الموصول مع الصلة في حكم اسم موصوف
وهذا المختار عند المصنف احد الاقوال وسنذكرها قريبا والنكرة اي
وكالنكرة في كونها موضوعة على الخصوص واخص منها اي النكرة لانها اي

من لما افاد ذكرا وانثى عند الاكثر ولو قيل العالم اعم من ان يكون ذكرا وانثى لكان
اولى لانها تطلق على الله تعالى كقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في قول
وقد تطلق على غير العالم منفردا او مع غيره كما هو معروف في موضعه وقيل
تختص بالمذكر ونصب الخلاف في الشرطية خاصة كما فعل ابن الحاجب غير
جيد لانه يوهم الاتفاق في غيرها وليس كذلك بل هي موصولة واستفهامية
وموصوفة كذلك ايضا ومن ثمة اعتذر عنه بانه انما خصها تمثيلا والاستدلال
للاكثر ثابت بالاجماع على عتقهن اي امائه فيمن دخل داري فهو حر اذ لولا
ظهور تناوله لهن لما اجمع عليه والنكرة بحسب المادة قد تكون لغيره قال
المصنف رحمه الله تعالى لما قال ان من اخص لاختصاصها بالعاقل عرف ان
النكرة تكون للعاقل وغيره فربما يفهم ان وضعها مطلقا لما يشملهما فحقق المراد
بان النكرة تكون لغير العاقل بحسب المادة التي توضع كما تكون كذلك للعاقل
فلفظ عاقل نكرة تختص ذا العقل للمادة وعنون مثله في صنعه وفرس
لنوع غير عاقل ورجل لمن بحيث يعقل فلم توضع النكرة لما هو اعم بل منها ومنها
فالاعم جزء من مطلق النكرة التي لم توضع لان الوضع يتعلق بالافراد ويساويها
اي النكرة الذي وبقية الموصولات في انها على الخصوص والشيوع وضعا ولكنها
لزمها اي من الموصولة وكذا بقية الموصولات التعريف في الاستعمال وعمومها
اي من بالصفة المعنوية التي هي مضمون الصلة ولزم عمومها في الشرط (ثمة)
وقد تخص حال كونها موصولة وموصوفة فالموصولة كقوله تعالى ومنهم من يستمع
اليك فان المراد بمن هنا افراد مخصوصون ذكرهم المفسرون والموصوفة كقوله
تعالى ومن الناس من يقول كما هو احتمال حكي قولا فيها هنا فان الاية نزلت في
اناس باعيانهم وللقايل ان يقول هذا وان كان مذكورا في غير موضع لا يخلو
فيه فان من كما تخص موصولة وموصوفة لعدم عموم مضمون صلتها وصفتها
تخص شرطية واستفهامية بما يوجب تخصيصها وكما يلزم عمومها موصولة وموصوفة
لعموم مضمون صلتها وصفتها ثم لا يلزم من كونها مرادا بها الخصوص في حالة من
هذه الاحوال ان تكون موضوعة له لجواز ان تكون للعموم وانما الخصوص فيها
احتمال يثبت بالقرينة ومشى عليه غير واحد بل وعن الجامع الكبير ان حرف من
بالفتح محكم في التعميم وظاهر كلام صاحب المنار انها لكل منهما على السواء فاذا قال
هذا في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا واعتقهم يعتقون وكذا من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه عندهما اي ابي يوسف ومحمد اذا شاء عتقهم يعتقهم
لان من للبيان ومن للعموم فيتناول الجميع وعنده اي ابي حنيفة اذا شاء عتقهم
يعتق الكل الا الاخير ان رتب عتقهم والا فالخيار للمولى اي وان لم يرتبه بل اعتقهم
دفعة عتقوا الا واحدا للمولى الخيار في تعيينه لانها اي من للتبعيض فيهما
اي في المسئلتين وامكنا اي عموم من وتبعيض من في الاولى لتعين عتقه

كل المشيئة فاذا شاء كل عتق نفسه عتق كل من قطع النظر عن غيره فهو اى كل منهم
بعض من العموم و فى الثانية تتعلق عتقهم بمشيته واحد فلو اعتقهم لا تبعيض
بالكلية مع امكان العمل به وبالعموم بعتقهم الا واحدا فان فى اخراج الواحد من
وقوع العتق عليهم عملا بالتبعيض وفى نفوذ العتق فيمن سواه عملا بالعموم فان
البعض يطلق على الاقل والاكثر والعموم لا يبطل راسا بخروج واحد مما شمله
فتعين هذا لان العمل بكليهما اولى من العمل باحدهما واهدار الاخر ثم فى التلويح
ما معناه وهذا اتم فى الدفع اى هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم لا فى الترتيب لانه
يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق
الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض قال العبد
الضعيف غفر الله تعالى له والحسن عندى ان يقال ثم حيث لزم العمل بالعموم فيما
عدا واحدا وهو فيما اعتقهم واحدا بعد واحد فقد وجد فى حق كل غير الاخير
المقتضى وهو ظاهر وانتفى المانع وهو عدم العمل بالتبعيض لتمام احتمال عدم
عتق الاخير فنفذ فيهم العتق ووجد فى حق الاخير المقتضى ايضا لكن لم ينتف
المانع فى حقه لان تعلقه يبطل التبعيض الممكن الجمع بينه وبين العموم كما قررناه
انفا فلم يعمل المقتضى فيه عمله فلم ينفذ فيه العتق بخلاف ما اذا اعتقهم جملة
فانه وان وجد فى حقهم جميعا المقتضى لكن لم يوجد فى حقهم جميعا انتفا المانع بل
انما وجد فيما عدا واحدا لا بعينه فكان بيانه الى المفوض لانه الذى اخرجه
من ان يكون محلا لاثر هذا التفويض بما اشتمل عليه من التبعيض وصار ما دام
بيانه ممكنا منه كالمجمل لا يدرك الا بالبيان من المجمل والله سبحانه اعلم وتوجيه
قوله اى ابى حنيفة كما وجهه صدر الشريعة ذاكرا انه مما تفرد به بان البعض
متيقن على تقديرى تبعيضها وبيانها فيلزم تبعيضها لثبوته على كلا التقديرين
دفع فى التلويح بما معناه هذا لا يقتضى التبعيض لانها اى التبعيضية للبعض
المجرد وهو البعض الذى يكون تمام المراد لا فى ضمن الكل كما اكلت من الرغيف فان
بعض الرغيف هو تمام المراد وليس هذا البعض هو المتيقن من البيانية بل البعض
المتحقق منها ضمنه اى ضمن هذا البعض وهو الكائن فى ضمن الكل الذى هو تمام
المراد وهو الضرورى فلا يثبت التبعيض للمتكلم فيه بهذا واجيب عن الدفع
بان المراد بقوله البعض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على
تقديرى التبعيض والبيان كما يشهد به قوله فارادة البعض متيقنة وارادة
الكل محتملة والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم
به لانه متيقن وهو اداه لمودى العمل بخصوصية البعض والله سبحانه اعلم ثم اشار
الى توجيه اخر لقوله ذكروه مدفوع فقال وبانه وصف من بمشية المخاطب

فى

فى من شئت من عبيدى عتقه وصف خاص لاسنادها الى الخاص فيبقى معنى الخصوص
معتبرا فيها مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما وعمومها اى المشيئة انما هو
بالعام اى بواسطة اسنادها الى العام الذى هو من كمن شاء من عبيدى وقد
وصفت بها من فاسقط الوصف بها الخصوص فوجب العمل بالعموم دفع بان مشيئة
وصفها اى من فيه اى فى من شئت من عبيدى عتقه بكونها اى من متعلق مشيئة
اى المخاطب وهو اى متعلق مشيته عام فتعم المشيئة بعمومه فان قلت ليس من
متعلق مشيته وانما متعلقها عتقه الذى هو المفعول قلت لما كان عتقه معمولا
مضافا اليها وهو انما كان مفعولا باعتبار اضافته اليها قيل بنوع من المسامحة
انها متعلق مشيته ولا بدع فى ذلك واما ما فلغير العاقل وحده عرفا فرقا
ما تبين من القران وللمختلط بمن يعقل ومن لا يعقل لقوله تعالى سبح لله ما فى
السموات والارض وقد يستعمل لمن يعلم اذا قصد به التعظيم كما قال السهيلى نحو
والسما وما بناها ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فلو ولدت غلاما وجارية
فى ان كان ما بطنك غلاما فانت طالق لا يقع الطلاق لان الشرط ان يكون
جميع ما فى بطنها غلاما بنا على عموم ما حتى كان قال ان كان حملك غلاما اذ
الحمل اسم للمجموع واورد لا يجوز ان يكون ما بمعنى شى فيكون تقدير الكلام ان كان
شى هو فى بطنك غلاما فانت طالق وهذا لا يقتضى ان يكون جميع ما فى بطنها غلا
قلت ويمكن الجواب بانها موصولة اكثر منها موصوفة فحملت على الاكثر على انهما
لو كانتا سواء فالاصل عدم وقوع الطلاق ولا يقع بالشك وفى طلقى نفسك من
الثلاث ما شئت لها الثلاث عندهما اى ابى يوسف ومحمد وعنده اى ابى
حنيفة وبه قال الشافعى واحمد ثنتان وهى اى هذه المسئلة كالتى قبلها فى
من من حيث ان كلا منهما فيها من بيانية عندهما تبعيضية عنده وقوله اى
ابى حنيفة احسن لان تقديره اى الكلام على البيان طلقى نفسك ما شئت ما هو
الثلاث والوجه كما فى فتح القدير طلقى نفسك ما شئت الذى هو الثلاث انتهى
يعنى اذا كانت ما معرفة وعند ما شئت هو الثلاث اذا كانت ما نكرة موصوفة لان
ضابط البيانية صحة وضع الذى مكانها ووصلها بضمير مرفوع منفصل مع مدخولها
اذا كان المبين معرفة وصحة وضع الضمير المنفصل المرفوع موضعها ليكون مع
مدخولها صفة لما قبلها اذا كان المبين نكرة حتى انه يقال فى قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان الرجس الذى هو الاوثان وفى قوله تعالى يحلون فيها من
اساور من ذهب اساور هى ذهب وحيث كان المراد من هذا المقام الكلام هنا فهو
مفوض للثلاث اليها وطلقى ما شئت واف فلم يكن حاجة الى من الثلاث على
المعنى ليس عليه فيما يظهر والبيان لا يتقدم على المبين فالتبعيض اى فيكون
التبعيض مرادا منه مع زيادة من الثلاث عليه اظهر لاستباح وجود ضابط
التبعيضية فيها وهو صحة وضع بعض موضعها واما كل فلاستغراق افرادما

وخلقه كان ليس معه اى مدخولها غيره اى مدخولها في المنكر المفرد نحو كل نفس ذائقة
الموت والمثنى نحو كل رجلين جاءاني وشهادة كل امراتين شهادة رجل والمجموع نحو وكل
اناس سوف يدخل بينهم دويهية تصفر منها الانامل ❊ وكل مصيبات تصيب فانها
سوى فرقة الاحباب هينة الخطب ❊ وفي المعرف المجموع نحو وكلهم آتيه يوم القيامة
فردا او اجزائه اى ولاستغراق اجزاء ما دخلته في المعرف المفرد نحو كل زيد او
الرجل حسن اى كل اجزائه فيكذب كل الرمان ماكول لان قشره غير ماكول دون
كل رمان ماكول لان كل فرد منه ماكول ووجب النفل من الداخلين الحصن في كل
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا اما سماه بخلاف من دخل اولا فله كذا فدخل اثنان
فصاعدا جميعا فانه لا شيء لاحد لان عمومها اى من ليس كجميع من حيث انه على سبيل الاجتماع
قصدا ليكون لهم نفل واحد ولا ككل من حيث انه على سبيل الانفراد ليكون لكل
نفل بل ضرورة ابهامه كالنكرة في النفي فلا مشاركة فيقع التجوز به عن جميع او كل واورد
انه وان لم يكن في من دلالة على العموم على احد هذين الوجهين فليس فيه ما يمنع ارادة
احدهما منه بالقرينة ولا شبهة ان هذا الكلام انما سيق في مقام التحريض على القتال
فيستلزم معنى كل من دخل فلم لا يجوز ان يستعار له لما بينهما من اللزوم بحسب
المقام الموجب للمشاركة المصححة للاستعارة بينهما واجيب بعدم تسليم المشاركة
المصححة للاستعارة بينهما ان الاول نص في معناه فلا يعدل عنه الا لصارف
قوي ولا صارف هنا لامكان العمل بالحقيقة وقيل في الفرق بين المسئلتين
والقايل صدر الشريعة وذكر انه تفرد به الاول فرد سابق على كل من سواه بلا
تعدد واضافة كل توجب اى التعدد فيه فيجعل الاول مجازا عن جزئه وهو
اى جزؤه السابق فقط اى بلا قيد الفردية على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه
او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة كل الافرادي اليه ويكون من
فيه نكرة موصوفة ففي التعاقب يستحق الاول فقط لان من بعده مسبوق
وكذا السابق بعد سبعة اى بعدم كونه مسبوقا بالغير خصوصا في مقام التحريض
فلا يعترض بان مقتضاه استحقاق كل من المتعاقبين الا الاخير لعموم المجاز
وهو السابق بالنسبة الى غيره وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة
وانما لم يعترض به لان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول
خاصة بخلاف من دخل الحصن اولا فانه لم يوجد ما يوجب حمل الاول على المعنى
المجازي فيه فتعين الحقيقي فيستحق الاول لا غير اذا تعاقبوا ولا يستحق الجميع
ان دخلوا جميعا لانعدام الاولية الحقيقية في حق كل منهم لوجود المزاحم له في ذلك
واما جميع فللعموم على الاجتماع فللكل نفل واحد بينهم بالسوية اذا دخلوا جميعا
في جميع من دخل اولا فله كذا بحقيقته اى لفظ جميع وهي العموم الاحاطي على
سبيل الاجتماع وللاول فقط في التعاقب بدلالة اى هذا القول فان هذا
التنفيل للتشجيع والحث على المسارعة الى الدخول اولا فاذا استحقه السابق

بصفة

بصفة الاجتماع فلان يستحقه بصفة الانفراد اولى لان الجرأة والجلادة فيه اقوى لا بمجازه
في كل اى لا عملا بالمعنى المجازي لجميع وهو معنى كل على سبيل الاستعارة بناء على ان كلا منهما
يوجب العموم الاحاطي والا لو استحق الاول بمجازه لزم الجمع بين الحقيقي والمجازي في
الارادة لتعذر عموم المجاز هنا قال المصنف فان المعنى الحقيقي لجميع وهو الاحاطة بقيد
الاجتماع بحيث يكون المتعدد كالواحد حتى يجب للكل نفل ليس من معنى كل بل لو دخلت
الجماعة معا في كل كان لكل منهم النفل فلزم انه لو تجوز به في معنى كل لم يثبت للجماعة نفل
وللواحد مثله بعموم المجاز بل بحقيقته ومجازه معا وهو ممنوع واما اى البعض ما اضيف
حال كون المضاف اليه كلا معرفة ولو باللام والا اى وان لم يكن المضاف اليه كلا معرفة
فلجزئيه اى المضاف اليه لانه حينئذ يكون كليا نكرة او معرفة لفظا كالتي للمعهود
الذهني في نحو اشتر اللحم وادخل السوق ذكره المصنف [illegible] وصفها
المعنوي فامتنع اى الرجل عندك لعدم الصحة لانه انما تجوز الاضافة الى مثله اذا كان
بينهما جمع مقدر كما صرحوا به ولا معنى لاي اجزاء الرجل عندك بخلاف اى الرجل احسن لصحة
اى اجزائه احسن قالوا وانما جاز اى التمر اكلت واى رجل عندك لان فيه معنى الجمع اى اى
احاد التمر اكلت واى الرجال عندك وهي في الشرط والاستفهام لكل في النكرة تجب
المطابقة اى مطابقة الضمير الراجع اليها افرادا وتثنية وجمعا تذكيرا وتانيثا
لما اضيفت اليه كاى رجلين تكرم اكرمهما واى رجال تكرم اكرمهم واى رجل تكرم
اكرمه واى امراة تكرم اكرمها واى امراتين تكرم اكرمهما واى نساء تكرم اكرمهن واى
رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا واى امراة قامت واى امراتين قامتا
واى نساء قمن ويعني في المعرفة فيتحد الضمير الراجع اليها مثنى كان المضاف اليه
او مجموعا مذكرا او مونثا كاى الرجلين او المراتين او الرجال والنساء ضربت اضربه
ويعم اى بالوصف العام كما نص عليه محمد في الجامع الكبير فيعتق الكل اذا ضربوا في
اى عبيدي ضربك فهو حر ضربوه معا او مرتبا لعمومها بعموم وصفها الذي هو الضاربية
لاسناد الضرب الى الضمير الراجع اليها وضربوه اى عتق الكل في اى عبيدي ضربته
الا الاول في ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم له او ما يعينه المولى في المعية لان
نزول العتق من جهته فالتعيين اليه وان كان الاختيار في الضرب الى الضارب
لان الوصف الذي هو الضاربية لغيرها اى لغير اى وهو المخاطب لاسناد
الضرب اليه وهو خاص فلا تعم لعدم اتصافها بصفة عامة ومنع كونها غير موصوفة
بصفة عامة هنا ايضا والمانع صدر الشريعة بانها اى ايا موصوفة بالمضروبية
وكون المفعولية فضلة لا تنفي ضرورة التحقق اى تحقق تعدى الفعل اليها فيه
اى العموم ليقال ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم وكيف
والضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وهو بهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع
في قيام الاضافيات بالمضافين والفرق بينهما كما قال صدر الشريعة بكون الثاني
وهو اى عبيدي ضربته للاختيار احدهم عرفا لتخيير الفاعل المخاطب في تعيينه

يكون الا حين نودي قال المصنف والوجه اى خبرى ليطابق المثال وبهواى عبيدى
ليس له اى للمخاطب الا الكل بعين واحد يختاره بخلاف الاول وبهواى عبيدى
ضربك فانه لا يمكن فيه تخيير الفاعل لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول
لا يمنع بخواى عبيدى ... ابك او بعضه كلبك كما وقع فى التلويح لان
... العرف ... فيه التخيير للفاعل وهذا انما لا يصح فيه لعدم تصوره واما
... الابتلا للعموم الاستغراقى فى ما دعا الفرق بين اعتق عبدا من عبيدى
ضربك واى عبد ضربك كما فى التلويح يعنى فانه ليس للمامور الا اعتاق واحد
متصف بالضاربية له فى الاول وله ان يعتق كل عبد من عبيده ضربه فى الثانى ممنوع
قال المصنف اى لا نسلم ان بينهما فرقا بل العموم فيهما للوصف فالفرق بينهما
ممنوع انتهى وعلى تقدير التسليم فقد قيل للقايل ان يقول لا نسلم ان هذا
الفرق لاجل ان كلمة اى عام بحسب الوضع لم لا يجوز ان يكون كلمة اى من
جهة توغلها فى الابهام بحيث لا يتعين معناها وان اضيفت الى المعرفة
كما صرح به صارت قريبة من العموم حتى صار عمومها عند اتصافها بصفة
عامة مطرد الخلاف ساير النكرات ولذا اختلفوا فى عموم ساير النكرات بصفة
عامة على ان الشيخ علاى الدين الشيرازى صرح بان النكرة الموصوفة بصفة
عامة لا تعم فى جميع المواضع لان قوله جانى رجل عالم نكرة موصوفة بصفة
عامة وهى غير عامة بالاجماع وكذا قوله فتحرير رقبة مومنة وانما تعم اذا
انضم دليل اخر بحسب المقام من كون الصفة عامة لذلك الحكم نحو ايما اهاب
دبغ وكون المقام للاباحة نحو كل اى خبز تريد او للتحريض نحو اى رجل دخل
هذا الحصن فله كذا وقوله اى عبيدى ضربك فهو حر من التحريض فيعم
واما قوله اى عبيدى ضربته فمقام المنع لان معناه لا نطيق ان تضرب عبدا
من عبيدى فان وقع ضربك على عبد من عبيدى فالضرر على لازم بعتق ذلك
العبد وعلى هذا اذا اخرج نكرة موصوفة بالاستثنا من منفى يكون النكرة
المخرجة عامة لان الاستثنا من الحظر للاباحة فتعم لكونها فى موضع الاباحة
نحو لا اكلم الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة وعلى هذا تخرج
مسئلة الايلا المذكورة فى الجامع وهى والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا الكلام ابدا لانه وصف اليوم المستثنى بصفة عامة فاوجب
العموم فى موضع الاباحة فيمكن ان يقربهما ابدا فى كل يوم يأتى بلا شئ يلزمه
والله سبحانه اعلم ورد اخذ خصوصها اى اى وضعا من افراد الضمير فى اى
رجال اتاك وعنه الجواب اى ومن صحته بالواحد مثل زيد او عمرو بالنقض
بمن وما وغير خاف كونه متعلقا برد بمعنى لانهما استغراقيان وضعا مع افراد
ضميرهما وجوابهما كما اشار اليه فى التلويح ايضا ممنوع بل وضعها ايضا على
الخصوص كالنكرة وعمومها بالصفة كما مر وعدم عتق احد فى ايكم حمل هذه

وهى

وهى حمل واحد حملوها لعدم الشرط لحققه كما بينه بقوله حمل واحد لها بكمالها وكذا
اى ولان الشرط حمل الواحد لها بكمالها عتق الكل فى التعاقب لوجوده فى حمل
كل وكذا اذا لم يكن حمل واحد بان كان لا يطيق حملها واحد فحملها واحدا وجماعة
عتقوا اما الاول فبطريق الدلالة من الثانى واما الثانى فلان المقصود صيرورتها
محمولة الى موضع حاجته وهو يحصل بمطلق فعل الحمل منهم وقد وجد بخلاف ما اذا
كان يطيق حملها واحد فلان المقصود معرفة جلادتهم وهو انما يحصل بحمل واحد
منهم تمامها لا بمطلق الحمل لكن للقايل ان يقول فعلى هذا يلزم انه لو اعترفت
العادة لهم بان حملها كل واحد على التعاقب ان لا يعتق الا الاول لحصول المقصود
بحمله فينتفى حكم التعليق به حتى يصير حمل غيره من بعده كحمل اجنبى عبثا او لغرض
من الاغراض لكن ظاهر الكشف الكبير عتق الكل والله سبحانه اعلم مسئلة
ليس العام مجملا خلافا لعامة الاشاعرة على ما فى التلويح ونقل بعضهم وهو
صدر الشريعة دليله اى الاجمال اعداد الجموع مختلفة فان جمع القلة يصح ان
يراد به كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد
من العشرة الى ما لا نهاية له فوجب التوقف فى المراد به الى معين يفيد
هذا النقل ان الخلاف فى الجمع المنكر لا العام مطلقا لعدم جريان هذا فيما
سوى الجمع المنكر ومعممه اى الجمع المنكر من الحنفية يصرح بنفيه اى الاجمال
وجوابهم اى معممه منهم عن هذا القايل وجب الحمل على المرتبة المستغرقة
لكل جمع من مراتبه على ما تقدم عنهم فى مسئلة خاصة بهم فلا اجمال ايضا
وقد ينقل دليل الاجمال العام مشترك بين الواحد والكثير للاطلاق على كل منهما
والاصل فى الاطلاق الحقيقة فاشتبه المراد به فوجب التوقف الى دليل العموم
يعمل به حينئذ فيفيد هذا انه اى القول بالاجمال قول القايل باشتراك
الصيغة بين العموم والخصوص وهو اى القول باشتراكها بينهما احد قولى
الاشعرى وسببه اى الاجمال الى الاشعرية غير واقع بل الى الاشعرى
ايضا التوقف فى الصيغ المستعملة فى العموم انها موضوعة له خاصة او للاشتراك
له اى للاشعرى اى للقول بانها مشتركة بينهما او لا له اى للاشتراك بل لكونه
لا يدرى كونها موضوعة للعموم او الخصوص فى قول اخر للاشعرى واذن فمعلوم
تفرع التوقف على مذهب الاشتراك بينهما كما بينا من كان القايل به والوقف
فى كونها للخصوص او العموم الى المعين للمراد من خصوص او عموم وقد افرد
المبنى لهذا الخلاف وهو ان الصيغ المستعملة للعموم هل هى خاصة به او بالخصوص
او مشتركة بينهما بالبحث كما قدمناه مع ابطال الاشتراك والوقف فيستغنى به
اى بافراد المبنى بالبحث عن هذه المسئلة لتفرعها عليه وتفارق هذه المسئلة
مسئلة منع العمل به اى بالعام قبل البحث عن المخصص بان البحث المتوقف عليه
على هذا القول اعنى قول الاجمال للاشتراك يظهر المراد من المفاهيم الوضعية

بعرض الاشتراك هناك اى والبحث فى مسئلة توقف العمل به على العمل عن المخصص بظهر
ارادة العموم المتعذر اى لارادة انه مخصص او بالعكس ولو حاولت [illegible] هذه
المسئلة ايضا اى مسئلة وجوب البحث عن المخصص للعام قبل العمل به اشكل
بنقل الاجماع فيها اى فى مسئلة وجوب البحث عن مخصص العام قبل العمل به كما
سيأتى بخلاف هذه فانها لم ينقل فيها الاجماع على ذلك بل نقلوا فيها الخلاف كما
علمت فان قيل الاجماع المذكور مستبعد لان العام الوارد الى المجتهد ان اشتهر
المجاز اعنى الخصوص فيه يعنى كونه مجازا فى البعض لكونه مخصوصا فلا اجماع
على التوقف بل يعمل بالخصوص والا فكذلك اى وان لم يشتهر ذلك فيه فلا اجماع على
التوقف ايضا لانه حينئذ يجب العمل بالحقيقة وهى العموم فالجواب قد يقع التردد
فيه اى الخصوص باشتباه القرائن والمزاحمة اى مزاحمة ما يوجب الاحتمال فيلزم
حكم المجمل وهو التوقف الى ان يظهر المراد منه بطريقه وهو اى التردد فى الخصوص
اى فى خصوص هذه الحقيقة بسبب ما من عام الا وقد خص حتى هذا وجوابه
اى الاجمال على تقدير كونه لبيان الاشتراك فى كونها للعموم والخصوص او الوقف
فى ذلك بطل الاشتراك والوقف كما تقدم فى البحث الثانى والله سبحانه الموفق
مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ومن ناقليه
الغزالى والامدى وابن الحاجب وهو اى نقل الاجماع المذكور اما العدم اعتبارا بقول
الصيرفى يتمسك به ابتداء ما لم يظهر مخصص لقول امام الحرمين انه اى قول الصيرفى
ليس من مباحث العقلاء بل صدر عن غباوة وعناد واما التأويله اى قول الصيرفى
كما ذكر العلامة الشيرازى بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر
المخصص تغير اعتقاد العموم والا اى وان لم يظهر استمر اعتقاد العموم قال المص
وقد يقال الفرق بين الاعتقاد والعمل بانه يجب اعتقاده قبل البحث عن مخصصه
ولا يجوز العمل قبله تحكم لان الاعتقاد انما هو للعمل فايجاب اعتقاده يوجب
ايجاب العمل به فلا يفيد هذا التأويل رجوعه الى الاجماع وكلام البيضاوى
وهو يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا لا يحتمل
ذلك التأويل فلا ينصرف عنه اى عن قول الصيرفى بهذا قول الامام ومثله
اى العام فى منع العمل به قبل البحث عن المخصص كل دليل يمكن معارضته اى عدم
العمل به فلا يجوز العمل بدليل ما قبل البحث عن وجود معارض وهذا لانه اى الدليل
لا يتم دليلا موجبا للعمل الا بشرط عدمه اى المعارض فيلزم الاطلاع على الشرط
وهو عدم المعارض فى الحكم بالمشروط وهو العمل به وهنا امور لا يتم المطلوب الا
بمعرفتها فلا علينا ان نذكرها الامر الاول قال الشيخ تاج الدين السبكى دعوى
الاجماع على انه لا بد من البحث ممنوعة فالمسئلة مشهورة بالخلاف بين ائمتنا
حكاه الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى والشيخ ابو اسحاق الشيرازى ومن
يطول تعداده وعليه جرى الامام الرازى واتباعه انتهى وقدح الفاضل

الابهرى فيه ايضا مع مخالفة الصيرفى بانه ان كان فى عصره فكيف ينعقد مع
مخالفة الصيرفى وهو من اهل الاجماع ولو كان قبله لعرفه فلم يخالفه لانه
اقعد بمعرفته وان كان بعده لم يخالفه من بعد ابن الحاجب الحاكى له لكن خالفه
كثير من العلماء المحققين كمصنفى الحاصل والتحصيل والمنهاج فانهم اختاروا جواز
العمل به والتمسك به ما لم يظهر مخصص واسندوا ايجاب طلبه الى ابن سريج انتهى
واضاف الشيخ ابو حامد اليه الاصطخرى وابن خيران والقفال الكبير ثم قال وزعم
ابن سريج ووفقه ان ما ذهبوا اليه مذهب الشافعى لانه قال وعلى اهل العلم
فى الكتاب والسنة ان يطلبوا دليلا يفرقون به بين الحتم وغيره فى الامر والنهى
فاخبر انه يجب ان يطلب دليلا يستدل به على موجب اللفظ الامر الثانى قال
السبكى ايضا والذى عليه الصيرفى انه يجب اعتقاد العموم فى الحال والعمل
بمقتضاه كما نقله من ذكرنا واقتصر القاضى ابو الطيب وامام الحرمين وابن
السمعانى فى النقل عنه على وجوب اعتقاد العموم فى الحال انتهى فانتفى تأويل
العلامة بما عليه ثم ان الفاضل الكرمانى قال بعد حكاية قول الصيرفى قلت
وهو موافق لما فى رسالة الشافعى والكلام اذا كان عاما ظاهرا كان على عمومه
وظهوره حتى يأتى دلالة على خلاف ذلك انتهى وقد قال السبكى ثم قال الشيخ
ابو حامد وذكر الصيرفى ان ما ذهب اليه مذهب الشافعى فذكر هذا بعينه
وكان الكرمانى لم يطلع عليه فتفطن له الامر الثالث قال الكرمانى منشأ الخلاف
التردد فى ان التخصيص مانع او عدمه شرط فالصيرفى يقول انه مانع فيتمسك
به ما لم يتحقق المانع لان الاصل عدمه وابن سريج يقول عدمه شرط فلا
بد من تحققه انتهى والشأن فى الترجيح الامر الرابع قال السبكى ايضا واما
قول ابن الحاجب وكذا كل دليل مع معارضه فهى طريقة بعض الاصوليين
وعليها جرى الشيخ ابو حامد حيث قال وهكذا الخلاف بين اصحابنا فى لفظ
الامر والنهى اذا ورد مطلقين والاصح عندنا ومنهم من نقل فيه الاجماع انه
لا يجب عند سماع الحقيقة طلب المجاز وان وجب عند سماع العام البحث
عن الخاص لان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر وابن بنوجيه عن ابيه
ثم نقل عنه انه قال ومن يشبه العام بالحقيقة فقد اتى بساقط من القول
الامر الخامس حكى الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى الاتفاق على التمسك بالعام
فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص لتأكد انتفاء احتمال
المخصص ثمة لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله
من الوقايع وهو قطعى الدخول عند الاكثر ثم قال المصنف بناء على وجوب
البحث قبل العمل والخلاف فى قدر البحث والاكثر انه يبحث الى ان يغلب
ظن عدمه اى المخصص وعن القاضى ابى بكر الى القطع به اى بعدمه لنا لو
شرط القطع به بطل العمل باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع

لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان عند البحث والنظر وهو لا يدل على عدم الوجود فاقوا
اى القاضى ومن تبعه اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص بعد الكثرة اى كثرة بحثه
عنه وحكمه بالعموم ثم يزيد فى البحث استظهارا فى امره فيظهر وجوب العمل به من غير رجوع
عن الحكم بالعموم ثم هذه المسئلة لم اقف فيها وصل الناظر القاصر اليه من كتب
الحنفية على صريح لهم فيها نعم اصولهم توافق ما ذهب اليه الصيرفى ولا سيما ما
ذهب اليه معظمهم القايلون بان موجبه قطعى كموجب الخاص والله سبحانه اعلم
مسئلة صيغة جمع المذكر السالم وانه لما لم يقيد به كغيره مع كونه المراد لانه
اختص فى العرف به من اطلاقه وان كان صادقا لغة على نحو قوم قيام ذكره المصنف
والاولى ان يقال الصيغة التى يصلح اطلاقها على الذكور خاصة الموضوعة
بحسب المادة لهم وللايات لما سننبهك عليه وضمير الواو فى فعلوا ويفعلون وافعلوا
نعل يشمل النسا وضعا عند الاكثر الا فى تغليب وغير خاف انه استثنا منقطع
خلافا للحنابلة والاتفاق على ان صيغة جمع المذكر الموضوعة بحسب المادة
للذكور خاصة كالرجال لا يتناول النسا وجمع المونث لا يتناول المذكر كالاناث
والمسلمات وان الصيغة الموضوعة للمعم من الذكور كالناس يتناولهما لنا للاكثر
ان المسلمين والمسلمات اذ لو كان مدلول المسلمات داخلا فى مدلول المسلمين
لما حسن هذا لانه تكرار بلا فايدة فان قيل بل له فايدة وهى التنصيص والتاكيد
كعطف الصلاة الوسطى على الصلوات قلنا يعارضها فايدة الابتدا الذى
هو الاصل اعنى التاسيس ثم تقدم على فايدة التكرار كما قال وفايدة الابتدا
اولى من النصوصية بعد التناول ظاهرا اذ لا فايدة خير من الاعادة ولا
يقال الافادة بطريق النصوصية دون الظهور تاسيس لا تاكيد لانا نقول
ليس هذا الا تقوية لمدلول الاول تدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى
التاكيد وايضا اى وللاكثر ايضا سبب نزول هذه الاية وهو قول ام سلمة
يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزلت فى مسند احمد من
طريق ام عمارة وحسنه الترمذى الا ان ظاهر هذا اللفظ فى مسند احمد من
هاتين الطريقين وان الترمذى حسنه وليس كذلك فان الذى فى مسند احمد
عن ام سلمة قالت للنبى صلى الله عليه وسلم ما لنا لا نذكر فى القران كما تذكر الرجال
قالت فلم يرعنى منه ذات يوم الا ونداوه على المنبر ايها الناس قالت وانا اسرح
راسى فلففت شعرى ثم دنوت من الباب فجعلت سمعى عند الجريد فسمعته
يقول ان الله عز وجل يقول ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات
هذه الاية بل قال شيخنا الحافظ جا من طرق عن ام سلمة لم نرفى شى منها اوله
هكذا انتهى ولا ذكر له من طريق ام عمارة فى مسند احمد نعم هو فى جامع الترمذى
من طريقها بلفظ انها اتت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت ما ارى كل شى
الا للرجال وما ارى النسا يذكرن شيا فنزلت هذه الاية ان المسلمين

والمسلمات والمومنين والمومنات الاية هذا حديث حسن غريب وانما يعرف هذا الحديث
من هذا الوجه وقال شيخنا الحافظ رجاله رجال الصحيح لكن اختلف فى وصله وارساله
رواه شعبة عن حصين عن عكرمة مرفوعا وذكر مقاتل بن حيان فى تفسيره
ان اسما بنت عميس سالت ايضا عن ذلك نحو سوال ام عمارة وعلى كل حال فلا ضير
فان الحاصل انهن تغيين ذكرهن مطلقا تقرير النبى صلى الله عليه وسلم النفى ولو كن
داخلات لم يصدق نفيهن ولم يقررهن عليه بل منعهن منه وهن ايضا من اهل اللسان
نعم اخرج الطبرى باسناد صحيح عن قتادة قال دخل نسا من المومنات على نسا النبى صلى
الله عليه وسلم فقلن قد ذكركن الله فى القران ولم يذكر شيا اما فينا ما يذكر فانزل الله
تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية وروى ابن سعد عنه نحوه فان لم يكن ما نقلتم رجحا
عليه والا فهو معكر للمطلوب والله تعالى اعلم قالوا اى الحنابلة صح اطلاقه للذكر
والمونث كاهبطوا منها جميعا خطابا لادم وحوا وابليس كما للمذكر فقط والاصل فى
الاطلاق الحقيقة اجيب يلزم الاشتراك اللفظى على هذا التقدير والمجاز خير منه
قال الكرمانى وللخصم ان يمنع انه للرجال وحدهم حقيقة بنا على مذهبه من انه ظاهر
فى الكل واعترض من المحققين وهو ابن الحاجب من يورد دليلهم اى الحنابلة هكذا
المعروف من اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث عند اجتماعهما بالاتفاق وهذا انما
يتصور بدخول النسا فيه وجيب بكونه لا مجازا لانه خير الجزء وهو اى ايراد
دليلهم هكذا بعيد منهم اذ اعترافهم بالتغليب اعتراف بالمجاز لانه نوع منه وعلى
كل تقدير من ايراد دليلهم على ما ذكرنا ومن ايراده على ما قاله هذا المحقق فالانفصال
عن دليلهم بكون المجاز خيرا انما هو فى اللفظى ويمكن ادعاوهم المعنوى اى هو اى جمع
للذكر للاحد الداير فى صفة المذكرين منفردين او مع الاناث فلا يتم الانفصال
المذكور لان المعنوى خير من المجاز ويدل عليه اى على ان الصيغة للمشترك المعنوى
شمول الاحكام المعلقة بالصيغة لهن ايضا كوجوب الصلاة والزكاة والصيام
الثابت بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
الصيام فان قيل شمولها لهن بخارج كالحديث الحسن الذى اخرجه ابو داود والترمذى
وابن ماجه وغيرهم انما النسا شقايق الرجال والاجماع منع كون شمولها لهن بخارج
اذ لا معين لذلك فان استدل بعدم دخولهن فى الجهاد والجمعة وغيرهما كحل
الاستمتاع بملك اليمين فى نحو قوله تعالى وجاهدوا فى الله حق جهاده فاسعوا الى
ذكر الله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لعدمه
اى دخولهن فى احكام اخر حتى انه يحتاج ثبوت وجوب الصلاة والزكاة والصيام
ونحوها فى حقهن الى دليل غير الصيغ المذكورة فقد يقال بل ذلك اى عدم دخولهن
فيما لم يدخلن فيه من احكام الصيغ المذكورة بخارج عنها وهو اى عدم دخولهن
فيما لم يدخلن فيه من ذلك بخارج اولى من دخولهن فيما دخلن فيه من ذلك به اى
بخارج لانه اى عدم دخولهن المذكور اقل من دخولهن المذكور واسناد الاقل

اى الخارج اولى من اسناد الاكثر اليه لما فيه من تعليل خلاف الظاهر [illegible]
ترجيح المعنوى على اللفظى والمجاز ثم الخارج المخرج لهن من الجهاد والجمعة وحل
الاستمتاع بملك اليمين الاجماع وقول النبى صلى الله عليه وسلم الجمعة حق واجب
على كل مسلم فى جماعة الا اربعة مملوك او امراة او صبى او مريض رواه ابو داود
وقال النووى على شرط الشيخين وما فى صحيح البخارى عن عايشة استاذنت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجهاد فقال جهادكن الحج وما روى ابن ماجه باسناد
على شرط الصحيح عنها قلت يا رسول الله هل على النسا جهاد قال نعم جهاد لا قتال
فيه الحج والعمرة الى غير ذلك ولا حاجة بعد ذلك اى كونه جمع الواحد المعنوى
الى الاستدلال لدخولهن حقيقة بالايصا لنسا ورجال بشى ثم قولدا وصيت
لهم بكذا حيث يدخل النسا فيهم ثم يدفع بان تقدم الجمعين الخاصين قرينة
ارادة الكل مجازا كما ذكر ابن الحاجب للاستغنا عنه بما ذكرنا من المعنوى مع انه
اقوى وحينئذ اى وحين ترجح قول الحنابلة تقول اى ام سلمة نقلا عنهن بناء
على اللفظ الذى ذكره المصنف ما معناه ما نرى الله ذكرهن فان المفهوم من قولهن
ما ذكر الا الرجال اى ما ذكرهن باستقلال وقولها نفسها على ما ذكرنا ما لنا لا
نذكر اى مستقلات وقول ام عمارة وما ارى النسا يذكرون بشى اى مستقلات جمعا
بين الادلة ولا يخفى عدم تحقق الخلاف فى نحو زيدون لانه موضوع بحسب المادة
للذكور خاصة وهذا ما تقدم الوعد بالتنبيه عليه الا ان عرض امراة مسماة بزيد
فانه حينئذ يتحقق لعدم اختصاصه بحسب المادة بالذكور واما اسما الاجناس كمسلمون
فقد يستدل به للاكثر للاتفاق على انه جمع المذكر والجمع لتضعيف الواحد وهو
مسلم ومسلم غير مسلمة قولهم اى الحنابلة دفعه اى هذا الاستدلال بان الجمع
للتضعيف للواحد لكن الكلام فى كونه اى الواحد المضعف الواحد المذكر ليس غير
او المؤنث ايضا وتسميته اى هذا الجمع جمع المذكر اصطلاح لاهل العربية لا للعرب
فلا تقوم به الحجة فان قيل لو كان مسلمون جمعا للمسلمة ايضا لزم ان لا يصح فيه الواحد
فلم يكن جمع تصحيح ثم يقال استبعادا فاين تذهب النافى مسلمة التى هى من احاده قيل
مذهبها فى صواحب او طلحون على راى ائمة الكوفة وابن كيسان الا انه فتح اللام
فى طلحون قياسا على ارضون وان منعه البصريون وقالوا انما يجمع على طلحات
كما هو المسموع والحرف ان الخلو من التا التانيث المغايرة لما فى عدة وثبة علمين
شرط لهذا الجمع فقال البصريون نعم وقال الكوفيون لا ثم قد عرفت من هذا
ان القول بانها ذهبت مذهبها فى طلحون اولى لان كلا منهما جمع تصحيح بخلاف صواحب
والوجهان الاستدلال بتسمية جمع المذكر من كل ائمة اللغة استدلال باجماعهم
على ذلك فتقوم به الحجة والا لقالوا جمع المختلط لانه فى الحقيقة كذلك والاصل
عدم التغليب فى التسمية بل كان يجب ان يقولوا جمع المختلط دفعا للوهم
قيل قالوه اى جمع المذكر كان هذا الجمع ظاهرا فى الخصوص بالذكور ويدفع

هذا

هذا بانه لما لزمه اى لفظ جمع المذكر المذكور حيث كان جمع الذكور اللازم منهم اى
من الذكور منفردين او مختلطين كان تسميته اى جمع المذكر اليهم اى الذكور
اولى من المختلط اذ لا يلزمه اى الاختلاط هذا الجمع وحينئذ اى وحين كان
الامر على هذا ترجح الحنابلة وهو قول الحنفية ايضا وفى البديع واكثر اصحابنا
والحنابلة يدخلن تبعا وعليه اى القول تبعا ولجمع المذكر الاناث فرع امنونى
على بنى تدخل بناته ثم كر المصنف على قول الحنابلة مرجحا لقول الاكثر فقال
والاظهر خصوصه اى جمع المذكر بالذكور للتبادر خصوصهم عند الاطلاق من
غير قرينة والتبادر عند بدونها من امارات الحقيقة ودخول البنات فى الامان
على البنين للاحتياط فى الامان حيث كان مما يصح ارادته اى الامان عليهن
من الامان عليهم تعاضدا للدم او بعموم المجاز فى البنين بالاولاد مسئلة
هل المشترك عام استغراقى فى مفاهيمه فالحكم عليه اى المشترك يتعلق بكل
منها اى مفاهيمه لا المجموع منها من حيث هو مجموع بحيث لا يفيد ان كلا من معانيه
مناط الحكم والفرق بينهما ما هو الفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى فمن
ذلك ان الافرادى جزء من المجموعى ومن ثمة يصح كل واحد يشبعه رغيف
بالمعنى الافرادى دون المجموعى ولا يصح كل واحد يحمل هذا الحجر العظيم بالمعنى
الافرادى دون المجموعى فانه لا نزاع فى عدم جوازه حقيقة ولا فى جوازه
مجازا ان وجدت علاقة مصححة ولا فى صحة ارادة كل من معانيه على سبيل
البدل بان يطلق تارة ويراد معنى من معانيه ويطلق تارة ويراد معنى غير ذاك
ولا فى كونه حقيقة ولا فى صحة ان يراد به احد معانيه من غير تعيين وهو ما
لا يتجاوزها وانما الشان فى كونه حقيقة او مجازا فقال صاحب المفتاح حقيقة
وقال لحزون مجازا وعن الشافعى نعم اى يجوز حقيقة نقله امام الحرمين والغزالى
والامدى والحنفية لا يجوز حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان ابو الحسين
وابو عبد الله وابو هاشم وغيرهم فقيل عدم الجواز لغة كالغزالى وابى الحسين
وفخر الدين الرازى لا عقلا وقيل عدم الجواز عقلا وهو مختار صدر الشريعة
الامدى يصح مجازا وهذا مخالف لما فى شرح المنهاج للاسنوى وتوقف الامدى
فلم يختر شيئا انتهى نعم ذهب الى هذا امام الحرمين واختاره ابن الحاجب وقيل
يصح فى النفى فقط حقيقة وعليه اى هذا القول فرع فى وصايا الهداية
فقال فى مسئلة من اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية
باطلة لان احدهما مولى النعمة والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما
لفظ واحد فى موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث
يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفى فلا تنافى فيه وفى المبسوط حلف
لا اكلم مولاك وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث لان المشترك فى النفى يعم
وهو المختار عند المصنف والقاضى والمعتزلة على ما فى مختصر ابن الحاجب

وفي البديع وبعض المعتزلة يعم حقيقة وعليه ظاهر ما في الاختيار في مسيلة الوصية
المذكورة وعن ابي حنيفة وابي يوسف انها جايزة وتكون للفريقين لان الاسم
ينتظمهما وما في شرح مختصر ابن الحاجب للسبكي وقف على مواليه وله موالـ
من اعلى وموال من اسفل الصحيح انه يقسم بينهم فان كانت صحة الاطلاق حقيقة
فالعموم اى لعمومه في مفاهيمه وهو ظاهر ذكر البديع اياهم مع الشافعي فكقول
الشافعي بل هو هو فيكون العام على قولهم قسمين متفق الحقيقة وهو عموم
غير المشترك ومختلف الحقيقة وهو عموم المشترك او للاشتراك في كل
اى مفاهيمه وكل منها اى مفاهيمه اى لوضعه لمجموعها ولكل منها ايضا وعلى
هذا مشى الشيخ تاج الدين السبكي وليس المشترك كذلك اى مشتركا في الكل
وكل من المفاهيم بل موضوع لكل منها لا غير لا للمجموع من حيث هو مجموع لعدم
النزاع في عدم جوازه حقيقة كما تقدم وحينيذ فلا يتم قوله فيباين له اى
لقول الشافعي لان هذا عين الاول فانما يتم فيما قبله لان على هذا يحمل عند
القاضي ومن وافقه ظاهر في الجميع عند الشافعي فليس مذهب الشافعي اخص
منه اى من قول القاضي كما قيل قاله المحقق التفتازاني ولانه اى المشترك
حقيقة في كل معانيه يتوقف السامع في المراد بها اى بحقيقته بالنسبة
الى معانيه الى القرينة المعينة لاجماله في معانيه ومذهبه اى الشافعي لا
يتوقف السامع في المراد بها الى القرينة لظهوره في معانيه والمذهب هو المجموع
من كونه حقيقة يتوقف السامع في المراد بها الى القرينة كما هو مذهب
القاضي او من كونه حقيقة لا يتوقف السامع في المراد بها الى القرينة ان كان
هو مذهب الشافعي لا يجوز كونه حقيقة ووجود مشترك بينهما اى بين قولى
الشافعي والقاضي هو صحة اطلاقه عليهما لا يوجب الاخصية لاحدهما بالنسبة
الى الاخر لكل منهما تباين تحت جنس كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان
وعن الشافعي يعم احتياطا نقله فخر الدين الرازى وهو اوجه النقلين عنه
اى الشافعي للاتفاق على انه اى عموم المشترك حقيقة في احدهما اى احد
معنييه فصاعدا فظهوره اى عمومه في الكل اى كل من معانيه على سبيل الاستغراق
الافرادى لها فرع كونه اى عمومه حقيقة فيه اى في الكل ايضا وهو اى كون
عمومه حقيقة في الكل يوضع اى اللفظ له اى للكل ايضا فيلزم كون الكل مدلولا
للمشترك مفهوما اخر له ايضا فاذن هو محل الا انه كما قال تعميمه اى المشترك
استعماله في احد مفاهيمه وهو الكل لان فيه اى استعماله في هذا الاحتياط لما
فيه من الخروج عن العهدة بتعين لان في عدم الحمل على واحد منها اصلا تعطيله
وفي الحمل على واحد منها ترجيحا بلا مرجح جعله اى الشافعي الاحتياط كالقرينة
لكون الكل هو المراد فقال به السبكي ونقل عن القاضي ايضا وتظهر فايدة التردد
في كونه مجملا وعاما فيما اذا وقف على مواليه وليس له موال الا من اعلى او من

اسفل قال الرافعي فالوقف عليه قال والى هذا ان جعلناه مجملا فان انحصار
الامر في احدى الجهتين يكون قرينة واما ان قلنا انه عام او كالعام فاذا
حدث له بعد ذلك موال من الجهة الاخرى يدخلون في الوقف كما لو وقف
على اولاده وله اولاد ثم حدث اخر يشاركهم انتهى والجمع كالواحد عند الاكثر
اى وجمع المشترك باعتبار معانيه كالعيون للباصرة والجارية وغيرهما
من معاني العين كالمفرد المشترك في جواز اطلاقه على معانيه دفعة وعدمه
عند الاكثرين فمن اجاز في المفرد ذلك اجاز جمعه باعتبارها كذلك ومن منع
في المفرد ذلك منع جمعه باعتبارها كذلك ومن فصل ثمة فصل هنا لان جمع
الاسم جمع ما اقتضاه فان كان الاسم متناولا لمعانيه كان الجمع كذلك وان كان
لا يفيد سوى احد معانيه فكذا جمعه واجازه اى جمعه باعتبار معانيه اخرون
مع منعه اى اطلاقه على معانيه دفعة في المفرد لانه اى الجمع في قوة المتعدد
بالعطف فكانه استعمل كل مفرد في معنى وقد يجاب بالمنع اولا وبانه بعد
تسليم انه تعديد الافراد لكن لا مطلقا بل تعديد افراد نوع واحد بشهادة
الاستقراء ثانيا ومن هذا يخرج الجواب عن جوازه قياسا على العلم ومنهم من اجاب
عن هذا بلزوم اللبس على تقديره دون العلم والتثنية ملحقة بالجمع ثم للنحويين
فيهما مذهبان الجواز وعليه ابن الانبارى وصححه ابن مالك وعليه قول الشاعر
عينان احداهما عارت وثانية غارت فدمعي على العينين مسكوب
فالمراد بهما الجارحة وهي التي عارت بالمهملة وعين الما وهي التي غارت بالمعجمة
وما في سنن ابي داود وصحيح ابن حبان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايدى
ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى التي تليها ويد السايل السفلى والمنع قاله ابو
حيان وهو المشهور وشرط تعميمه اى المشترك في مفاهيمه مطلقا اى سوا
كان مفردا او مثنى او مجموعا امكان الجمع بينها فلا تعم صيغة افعل على انها حقيقة
في كل من الايجاب والتهديد فيهما لان الايجاب يقتضي الفعل والتهديد يقتضي
الترك والاتفاق على منعه اى التعميم في المجموع من حيث هو مجموع وانما ذكره
الى ما اسلفناه الفرق بينه وبين محل النزاع بقوله فلا يتعلق الحكم الا به
اى بالمجموع على تقدير جريانه فيه على خلاف العام فان الحكم يتعلق فيه بكل
من افراده والاتفاق ايضا على منع كونه اى المشترك فيهما اى في مفهوميه
حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لما يسبق الى الفهم ارادة احدهما اى معنى
المشترك على تقدير كونه مشتركا في معنيين على البدل حتى يتبادر طلب
المعين لاحدهما وهو اى طلب المعين موجب الحكم بان شرط استعماله اى
المشترك لغة كونه في احدهما اى معنييه فانتفى ظهوره اى المشترك في الكل
اى معنييه معا ومنع سبق ذلك اى ارادة احدهما لا بخصوصه كما يشير اليه
كلام المحقق التفتازاني مكابرة تضمحل بالعرض على اهل عرف الاستعمال

فيسألون اى شئ يفهمون اذا اطلق لفظ عين هل يفهمون الارادة الباصرة والجارية
وكذا وكذا او يفهمون ان المتكلم اراد احدها ويتوقفون فى تعيينه الى ان
يدل عليه دليل ولزوم كونه اى المشترك مشتركا معنويا لا لفظيا على
تقدير سبق احدهما لا بعينه كما يشير اليه كلام المحقق التفتازانى ايضا ممنوع
فانه اى المشترك اللفظى ما اى اللفظ الذى تعدد اوضاعه للمفاهيم
وهذا كذلك بخلاف المعنوى ويشترط كون استعماله اى المشترك فى الاثبات
فى بعضها اى بحيث يستعمل فى الاثبات فى بعض المفاهيم كالمعنوى للاعم
ويلزم فيهما اى المعنوى واللفظى تبادر الاحد والتوقف الى المعين فاشتركا
اى المعنوى واللفظى فى لازم هو التبادر والتوقف المذكوران مع تباين
الحقيقتين اى حقيقتيهما فلا يستدل بهذا اللازم على احدهما بعينه
لان الاعم لا يدل على الاخص بخصوصه وايضا اتفاق المانعين لوجوده
اى المشترك على تعليله اى المنع لوجوده فانه اى المشترك مخل بالتفهم والتفهيم
على ان الاجمال مما يقصد اتفاق الكل على نفى ظهوره اى المشترك فى الكل اى
فى معنييه فصاعدا وايضا لو عم المشترك فى معنييه فصاعدا كان مجازا
فى احدهما لانه حينئذ اى حين يكون المراد احدهما عام مخصوص لا يقال لكن
اى انما يكون مجازا فى احدهما اذا عم فيهما لو لم يكن موضوعا له اى لاحدهما ايضا
لانه حينئذ اى حين يكون موضوعا لاحدهما مشترك بين الكل والبعض لوضعه
للكل ولكل واحد فيلزم التوقف فى المراد منهما اى من الكل والبعض الى القرينة
المعينة لما هو المراد منهما فلا يكون المشترك ظاهرا فى الكل كما عن الشافعى فلو
عم المشترك فلغيره اى فلغير كونه موضوعا للعموم كما نقل عن الشافعى انه
اى عمومه احتياط للعلم اى ليقع العلم بنيل المراد اى مراد المتكلم بالمشترك قلنا
لا يتوصل اليه اى الى انه عام فى الكل للاحتياط الا بالعلم بشرع ما علم انه لم يشرع
اذ المشروع انه لواحد لا للكل وهو اى شرع ما علم انه لم يشرع حرام والتوقف
الى ظهور المراد الاجمالى واجب فبطل كونه عاما فى معنييه فصاعدا حقيقة
واما بطلانه اى عمومه فى معانيه مجازا فلعدم العلاقة بينه وبين احد معانيه
الذى هو المعنى الحقيقى له والمجاز لا يتصور بدون علاقة بينه وبين المعنى
الحقيقى فان قيل لا نسلم عدمها لم لا يجوز ان يستعمل فى الجميع باعتبار اطلاق
اسم البعض على الكل اجيب بانه لا يجوز والجزء فى الكل مشروط بالتركب الحقيقى
وكونه اذا انتفى الجزء انتفى الاسم عن الكل عرفا كالرقبة على الكل اى كاطلاق
الرقبة على الانسان بخلاف الظفر اى اطلاقه والاصبع على الانسان فانه لا
ينتفى الانسان عرفا بانتفا الظفر والاصبع ونحو الارض لمجموع السموات
والارض اى وبخلاف اطلاقها عليه فانه لا قائل بصحته لعدم التركب الحقيقى
على انه اى تعميم المشترك فى معانيه ليس منه اى من اطلاق البعض على الكل

لانه

لانه اى المشترك لم يوضع لمجموعها اى المفاهيم ليكون كل مفهوم جزءا وضع
المشترك له خصوصا على قول المجاز اى انه يعم فى مفاهيمه مجازا لانتفا الوضع
الحقيقى فى المجاز واما صحته اى عمومه حقيقة فى النفى كما هو المختار فانه
المنفى المسمى باللفظ فيتناول سائر مسمياته لكن الفاضل الابهرى ذكر انه
لا كلام فى صحة هذا ومجازيته كما يأول العلم بما يسمى به وهو الاستثناء فيما يظهر
المتكلمون حقيقة وضع لكل من المفاهيم فاذا قصد الكل اى جميعها به كان
مستعملا له فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة انما يثبت للفظ بالاستعمال فيما وضع
له واما شرطه فى الاستعمال عدم الجمع بين مفاهيمه فى الارادة منه دفعة لغة
امتنع استعماله فى الجميع لغة فلو استعمل فى الجميع كان خطأ لا مجازا ولا
حقيقة فيه وحينئذ يمتنع وجوده اى استعماله فى الجميع فى لسان الشرع
واللغة ودليل الاشتراط المذكور ما قدمنا من تبادر الاحد من معانيه
لكن على هذا يرد بالنسبة الى المفرد ما سيأتى مع جوابه والى التثنية والجمع
ما قدمنا من الشعر والحديث قالوا اى المجوزون فى دفع الامتناع وقع
استعماله كذلك فى القرآن العظيم قال تعالى ان الله وملائكته يصلون الم تر ان
الله يسجد له الاية وهى اى الصلاة من الله الرحمة ومن غيره الدعا وهو اى
لفظ يصلون مشترك وقد استعمل بكل من معنييه فى هذه الاية والسجود فى
العقلاء وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم هو الخضوع فهو اذن مشترك استعمل
بكل من معنييه فى هذه الاية ايضا قلنا اذا لزم كونه اى اللفظ حقيقة فى معنيين
امكن جعله اى اللفظ مشتركا بينهما اى المعنيين لزم كونه كذلك لا مشتركا لفظيا
لان التواطى خير من الاشتراك اللفظى وهنا كذلك فالسجود اى معناه المشترك
بين سجود العقلاء وغيرهم هو الخضوع الشامل للاختيارى والقهرى قولا وفعلا
وهو انقياد المخلوق لامر الله وتصرفه فيه فهو اى الخضوع سواء كان يسجد له
يخضع له من فى السموات والارض وهو اى الخضوع بجنسيته مختلف صورة ففى
العقلاء بالوضع وفى غيرهم بغيره اى وضع الجبهة على الارض بما يفيد معنى الخضوع
فاندفع الاعتراض بانه اذا اريد القهرى شمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من
الناس او الاختيارى لم يتأت فى غيرهم اى غير العقلاء وكذا الصلاة موضوعة
للاعتنا بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر له ويتحقق الاعتنا المذكور
منه تعالى بالرحمة ومن غيره بالدعا له فتقديمها للاشتراك المعنوى على اللفظى
او يجعل ذلك المعنى المشترك الذى ذكرنا انه المعنى الكلى الشامل للمعانى المختلفة
مجازا فيه اى فى كل من السجود والصلاة على التوزيع فالسجود للخضوع مجاز والصلاة
لاظهار الاعتنا مجاز فيعم المعنى المجازى المعنى الحقيقى فيهما وهو وضع الجبهة
فى السجود والدعا فى الصلاة واما اهل التفسير فعلى اضمار خبر للاول فى
اية الصلاة اى ان الله يصلى وملائكته يصلون فحذف يصلى لدلالة يصلون عليه

كما في قول القايل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف وعلى هذا فقد كرر اللفظ
مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم الملفوظ وهذا جايز اتفاقا وعليه اى منع تعميم
المشترك تفرع بطلان الوصية لمواليه وهم له من الطرفين كما قدمنا لانه لما لم يعمهما
اللفظ وليس احدهما باولى من الاخر بقي الموصى له مجهولا فبطلت وقياس ما اسلفنا ه
عن السبكي في مسيلتهم في الوقف انها لو كانت في الوصية ان يكون بينهم كذلك والله تعالى
اعلم مسيلة المقتضى بفتح الضاد ما استدعاه صدق الكلام كرفع الخطا والنسيان او ما
استدعاه حكم للكلام لزمه اى الحكم الكلام شرعا فهذان مقتضيان بكسر الضاد واما
المقتضى فيهما فيذكره قريبا فان توقفا اى الصدق والحكم المذكوران على خاص بعينه
او عام لزم ذلك الخاص او العام ومنع عمومه اى المقتضى بالفتح هنا اى فيما اذا توقف
على عام لعدم كونه لفظا كما ذكره جمع من متاخريهم صدر الشريعة ليس بشي لان المقدر
كالملفوظ في افادة المعنى وقد تعين المقدر بصيغة العموم بالدليل المعين له فيكون
عاما وايضا هو اى المقدر ضرورى لغرض التوقف اى توقف الكلام صدقا او صحة
شرعية عليه اى المقدر والا فلو كان غير متوقف عليه صدقا او صحة شرعية فغير
المفروض ولو كان توقف الصدق او الحكم شرعا على احد افراده اى العام لا بعينه قدر ما
يعمها اى افراده بل ان اختلفت احكامها ولا معين لاحدها مجمل اى المقدر فيكون حكمه
حكم المجمل او لا تختلف احكامها فالدائر بينها اى فواحد منها ونسب الى الشافعية انه
يقدر ما يعمها لنا في انه لا يقدر ما يعمها انه اضمار الكل بلا مقتض فلا يجوز لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها قالوا اى المعممون اضمار ما يعمها كرفع حكم الخطا والنسيان عموما
في افراده ليشمل كل حكم لهما حيث لم يرتفع ذاتهما اقرب مجاز الى الحقيقة كرفع ذات
الخطا والنسيان من ساير المجازات اليها لان في رفع احكامها رفعها والمجاز الاقرب
الى الحقيقة اولى من غيره قلنا اذا لم يمنع اى المجاز الاقرب كنفي عموم احكام الخطا والنسيان
الدليل ولكن هنا نفاه وهو اضمار الكل بلا مقتض وكون الموجب للاضمار في البعض مبتدا
خبره ينفي الكل لما قلنا من كونه بلا مقتض ايضا في الحديث اريد حكمهما اى الخطا والنسيان
ومطلقه اى حكمهما يعم حكمي الدارين الدنيا والاخرة ولا تلازم بين الحكمين اذ ينتفي
الاثم وهو حكم الاخرة ويلزم الضمان وهو حكم الدنيا كما في اتلاف مال محترم مملوك للغير
خطا فلولا الاجماع على ان الاخروى مراد توقف عن العمل به لاجماله فيهما واذ اجمع على
ان الاخروى مراد انتفى الاخر وهو الدنيوى فتفسد الصلاة بنسيان الكلام وخطايه
مطلقا عند اصحابنا ولغيرهم تفاصيل تعرف في فروعهم والصوم بالثاني اى بالمفسد
خطا لسبق الما الى بطنه في المضمضة لا الاول اى بفعل المفسد من اكل وشرب نسيانا
بالنص وهو ما في الصحيحين وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نسي وهو صايم
فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه الى غير ذلك ولو صح قياسه اى الخطا
عليه اى النسيان في عدم افساد الصوم بجامع عدم القصد الى الجناية كما هو القول
الاصح للشافعي اذا لم يبالغ في المضمضة والاستنشاق وقول احمد اذا لم يسرف فيهما

خلافا لاصحابنا ومالك بل واكثر الفقها على ما قال الماوردى فدليل اخر لا من حديث
رفع الخطا وانما قال لو صح للنظر في صحته فقد يدفع بانه قياس مع الفارق
المؤثر لانه قلما يحصل الفساد بالاكل والشرب مع التذكر وعدم قصد الجناية
كما في حالة الخطا بخلاف حصوله بهما مع عدم التذكر وقيام مطالبة الطبع بالمفطرات
فلا يلزم من كونه عذرا فيما يكثر وجوده مثله فيما لم يكثر الى غير ذلك واما الصلاة
اى قياسها على الصوم في عدم الفساد بفعل المفسد نسيانا فبعيد لان عذره
اى المكلف ولا مذكر له كما في الصوم لا يستلزمه اى عذره معه اى المذكر كما في الصلاة
لانتفا التقصير منه في الاول دون الثاني ولذا اى ولانه لا يلزم من ثبوت العذر
عند عدم المذكر ثبوته مع المذكر وجب الجزا بقتل المحرم الصيد ناسيا لوجود المذكر
له وهو التلبس بهيئة الاحرام وفي الثاني اى اعتق عبدك عني بالف لزم التركيب
شرعا حكم هو صحة العتق عن الامر وسقوط الكفارة عنه ان نوى عتقه عنها هو
فيقتضي سبق وجود الملك للامر في العبد لان اعتاقه عنه لا يصح بدون الملك بالنص
والملك يقتضي سببا وهو هنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما
متقدما لمعنى الكلام كما اشار اليه بقوله ويقتضي هذا الحكم سبق تقدير اشتريت
عبدك بالف في المتقدم اى في قول الامر اعتق عبدك عني بالف على هذا وبعته
في المتاخر اى وتقدير سبق بعته في قول المامور اعتقته عنك على هذا وهذا
اولى من تقديرهم مع الاول بعنيه بل القياس انه لا يكفي في المطلوب كما اشار اليه
بقوله اما بعنيه فتوكيل للبايع فقط لا يجزي في انعقاد البيع وان استلزم قول
المامور اعتقته سبق بعته لانه شطر العقد فلا يتم به وحده كما صرحوا به اذا كانا
صريحين الا انا تركنا القياس لما اشار اليه بقوله لولا انه ضمني اذ كم من شي يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا فلا ضير في ثبوته بلا قبول وان كان ركنا لانه مما يقبل السقوط
كما في بيع التعاطي واذا صح بيعا بمجرد قطع ثوب جوابا لقول مالكه بعتكه بكذا
فاقطعه فلا يبعد صحة هذا بدون ذكر القبول على انه لم يشترط في هذا البيع
ما هو شرط في البيع القصدى من كون المبيع مقدور التسليم حتى صح هذا في الابق
فيعتق عن الامر ولم يثبت له بعض لوازمه من خيار الروية والعيب وانما يثبت
بشروط المقتضي وهو الاعتاق فيعتبر في الامر اهليته للاعتاق حتى لو كان
ممن لا يملك الاعتاق لا يثبت البيع به ولا يقال يشكل كون المقتضى لا عموم له
بوقوع الثلاث بطلقي نفسك اذا طلقت نفسها ثلاثا وقد نواها الزوج لانه
بنا على ان المعنى طلقي نفسك طلاقا وهو جنس فيجوز ان يعم بان يراد به الثلاث
مع انه ثابت مقتضى لانا نقول وليس من المقتضى بالفتح ما اقتضاه طلقي
نفسك من المصدر لان العين الذى هو طلاق مذكور لغة اذ هو اى طلقي اوجد
طلاقا لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده لا
فرق بينهما الا من حيث الايجاز والتطويل وهذا احسن من قولهم ان معناه افعلي

فعل الطلاق فيكون ثابتا لغة لا اقتضا اقتضت نية العموم فيه كما لو كان مصرحا
به لانه بمنزلته وحمله على الاقل لسائر اسما الاجناس وتقرر هذا بطالق فان اسم
الفاعل يتضمن المصدر كالفعل فينبغي ان يصح نية الثلاث فيه لكن الحنفية
لم يصححوه حتى لو نوى الثلاث لم يقع الا واحدة واجيب بانه اى المصدر المذكور
لغة لا اقتضا فى انت طالق طلاق هو وصفها اى المطلقة لانها هى الموصوفة
بطالق فى انت طالق ونعدده اى وصفها به بتجدد فعله يعنى المطلق اى
تطليقه لان وصفها به اثر تطليقه وثبوته اى تطليقه مقتضى حكما شرعيا وهى
هو الوقوع تصديقا لقائله اى ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها سابقا ليكون صادقا فى وصفه اياها به فيكون
ثابتا اقتضا فلا يقبل العموم ويدفع هذا كما اشار اليه فى التلويح بانه اى انت
طالق انشا شرعا يقع به الطلاق ولا مقدر اصلا لانه اى التقدير المذكور
فرع الخبرية المحضة التى التقدير باعتبارها ولا تصح فيه اى فى انت طالق الجهتان
الانشائية والخبرية معا كما قيل اخبار من وجه انشا من وجه لتنافى لازمى الخبر
والانشا اى احتمال الصدق والكذب الذى هو لازم الخبر وعدم احتمالهما الذى
هو لازم الانشا والثابت له اى لانت طالق انما هو لازم الانشا وهو عدم احتمال
الصدق والكذب فهو انشا من كل وجه وقد يلتزم كونه انشا ويجاب عدم صحة
نية الثلاث فيه بانه لما كان فى الاصل اخبارا ثم نقل الى الانشا الشرعى يجب ان
يبقى ما عرف انه نقل اليه ومن المعلوم انه انما نقل الى وقوع واحدة فلا يجوز ان يقع
به اكثر منها الا بسمع وهو منتف وهذا معنى قوله غيران المحقق تعيينه برمته
اى انت طالق بجملته انشا لوقوع واحدة فتعديها اى الواحدة الى ما فوقها يكون
بلا لفظ مفيد لذلك وهو لا يقع بمجرد النية بخلاف طلقى فانه لم ينقل الى شى بل استعمل فى
معناه اللغوى لانه طلب لايقاع الطلاق فتصح نية الثلاث فيها كما تقدم ولما
كان هذا مظنة ان يقال يشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث بنيتها بطالق
بوقوع الثلاث بنيتها بطالق طلاقا فان طلاقا منتصب على انه مصدر طالق
اشار الى جوابه اولا بقوله وفى الثلاث اى وفى وقوعها بنيتها بطالق طلاقا
رواية عن ابى حنيفة بالمنع اى بمنع وقوعها وانما يقع به واحدة وان نوى الثلاث
فلا اشكال وثانيا بقوله وعلى التسليم لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة هو اى
وقوعها به على ارادة التطليق بطلاقا مصدرا لمحذوف فانه قد يراد به التصديق
كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح ان يراد به الثلاث حينئذ معمولا
لفعل محذوف تقديره طالق لانى طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف وانما
يتم القول بوقوعها بطلاقا بالغا طالق معه اى مع طلاقا فى حق الايقاع كما مع
العدد فى انت طالق ثلاثا فان الواقع والا لو لم يلغ فى حقه بل وقع به اى بطالق
واحدة لزم ثنتان بالمصدر وهو اى وقوع ثنتين بالمصدر منتف عندهم

اى

اى الحنفية فى الجرة لما عرف من ان معنى التوحيد مراعى فيه وهو بالفردية الحقيقية
والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وهذا يقوى رواية المنع ايضا ويجب كون طالق
الطلاق مثله على هذه الرواية وان لم يذكر الا فى المنكر قاله المصنف رحمه الله
تعالى وفى انت الطلاق يصح نية الثلاث بنا وعليه وقع عندك التطليق فيصح
فيه نية الثلاث وما قيل كما يمنع مثله فى طالق بان يراد انت ذات وقع عليك
التطليق فتصح فيه نية الثلاث ايضا كما اشار اليه فى التلويح يجاب بعدم
امكان التصرف فيه اى انت طالق لتعين المعنى المعلوم نقله اليه وهو اى
المعنى المنقول اليه هو الطلقة الواحدة عند ذكر عدم العدد والثلاث
والثلاث مع العدد بخلاف طلاق فانه ليس كذلك وليس من المقتضى المفعول
به المطوى ذكره لفعل متعد واقع بعد نفى او شرط كما فى نحو لا اكل واذا اكلت
فعبدى حر ان لا يحكم بكذب بمجرد اكلت ولا اكل فلم يتوقف صدقه اى اكلت
وكذا لا اكل عليه اى المفعول به فلا يحكم بعدم صحة شرعية لاكلت ولا اكل
بدون المفعول به فتخصيصه اى هذا المفعول به باسم المحذوف وهو اى هذا
المحذوف وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص هذا المحذوف امر الفظا
ولا فى حكمه اى اللفظى لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ ليس الغرض الا الاخبار
بمجرد الفعل على ما عرف من ان الفعل المتعدى قد ينزل منزلة اللازم لهذا
الغرض وقد نصوا على ان من العمومات ما لا يقبل التخصيص فليكن هذا منها
لهذا المعنى فلو نوى ماكولا دون اخر لم تصح نيته قضا اتفاقا ولا ديانة خلافا
للشافعية ورواية عن ابى يوسف اختارها الخصاف والاتفاق عليه اى على
عدم التخصيص فى باقى المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا ياكل
فى زمان او مكان دون اخر لم تصح نيته اتفاقا على ما ذكره غير واحد قال الفاضل
الكرمانى للاتفاق على ان عمومهما عقلى اذ هما يحدوفان لا مقدران فلا يتميز بان
وفاقا والتزام الخلاف فى العموم فيهما اى فى بقية المتعلقات المذكورة ايضا
بجامع المفعولية كما فى اصول ابن الحاجب غير صحيح بل قال الفاضل الابهرى التزام
ابن الحاجب عموم المفعول فيه فى نحو لا اكل خلاف ما اتفق عليه العلما اذ لم يذهب
احد من العلما الى ان حذف المفعول فيه قد يكون للتعميم واتفقوا على خلافه بل
حذفه انما يكون للعلم به او لعدم ارادته انتهى لكن قرر الشيخ تاج الدين السبكى
التزام ابن الحاجب بما نصه فانه لو قال لو والله لا اكل ونوى زمانا معينا او مكانا
صحت يمينه هذا مذهبنا ودعوى الامام الرازى الاجماع على خلافه ممنوعة
ونحوه فى شرح المنهاج للاسنوى وزاد وقد نص الشافعى على انه لو قال ان كلمت
زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكليم شهرا انه يصح فعلى هذا يحتاج الى الفرق
والفرق بين المفعول به وظرفى الزمان والمكان على ما ذكروا بان المفعول
فى حكمه اى المذكور اذ لا يعقل معنى الفعل المتعدى الا بعقليته اى المفعول

به مجاز ان يراد به البعض بخلاف الظرفين فانهما ليسا فى حكم المذكور لان الفعل قد يعقل مع الذهول عنهما وان كان لا ينفك عنهما فى الواقع فلم يكونا داخلين تحت الارادة ممنوع ونقطع بتعقل معنى المتعدى من غير اخطاره اى المفعول به بالبال فانما هو اى المفعول به لازم لوجوده اى الفعل المتعدى لا مدلول اللفظ ليتحرى بالارادة فلم يكن كالمذكور نعى ان يقال لا اكل معنا. لا اوجد اكلا والاكل عام لانه نكرة فى سياق النفى فيقبله اى التخصيص اذ لا مانع منه كما لو كان مصرحا به غايته انه لا يقبل منه قضا لانه خلاف الظاهر فيحتاج الى الجواب وقد تضمنه قوله والنظر يقتضى انه ان لاحظ الاكل الجزى المتعلق بالماكول الخاص الذى لم يرده اخراجا له من الاكل العام لا الماكول نفسه صح لانه جزء من جزئياته او لاحظ الماكول الخاص اخراجا من الماكول المطلق من حيث هو فلا يصح لانه من المتعلقات التى يعقل الفعل بدونها غير انا نعلم بالعادة فى مثله اى هذا الكلام عدم ملاحظة الحركة الخاصة التى هى بعض افراد الفعل المطلق الذى هو الاكل واخراجها اى الحركة الخاصة من الاكل المطلق بل المراد اخراج الماكول الماكول الخاص من الماكول المطلق وعلى مثله اى ما هو معلوم عادة يبنى الفقه فوجب الثنا عليه اى على انه لاحظ الماكول الخاص اخراجا له من الماكول المطلق وهو غير عام فلا يقبل التخصيص كما تقدم بخلاف الحلف لا يخرج حال كونه مخرجا للسفر مثلا من الخروج بالنية حيث يصح اخراجه منه تخصيصا لان الخروج متنوع الى السفر وغيره قريب وبعيد بدليل اختلاف احكامهما والعادة ملاحظته اى النوع منه فنية بعضه اى خروج نوع بعضه نية نوع فصحت كانت باين بنوى الثلاث حيث يصح بنيتها لانها احد نوعى البينونة والله سبحانه اعلم مسئلة المذكور فى عبارة كثير الفعل المثبت ليس بعام او لا يعم فى اقسامه وجهاته فعمم المصنف عدم العموم ونبه على ان المراد بالفعل ليس ما يقابل القول بل الفعل المصطلح وهو اللفظ الخاص المعروف فقال اذا نقل فعله صلى الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها كصلى فى الكعبة وهو بهذا اللفظ عن بلال فى صحيح البخارى لا يعم فعله باعتبار من الاعتبارات لانه اى نقل فعله بالصيغة المذكورة اخبار عن دخول جزى فى الوجود فلا يدل على الفرض والنفل بخصوصه اى الفعل المذكور بسبب دخوله فى الوجود واما نحو صلى العشا بعد غيبوبة الشفق كما فى مختصر ابن الحاجب والله تعالى اعلم بقايله والذى فى الحديث الحسن الذى رواه ابو داود والترمذى وابن خزيمة وغيرهم عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم فى امامة جبريل ما لفظه ثم صلى بى العشا حين غاب الشفق وفى حديث ابى موسى الاشعرى الذى رواه مسلم وغيره ان النبى صلى الله عليه وسلم اتاه سايل فساله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيا فامر بلالا فاقام الصلاة حتى انشق الفجر فساقه ما لفظه ثم اقام العشا حين غاب الشفق فانما يعم الحمرة

والبياض

والبياض عند من يعم المشترك ولا يستلزم تعميمه تكرر الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض كما فى تعميم المشترك حيث يتعلق بكل على الانفراد لخصوص المادة هنا وهو كون البياض دايما بعد الحمرة فصح ان يراد صلى بعدهما صلاة واحدة فلا تعم فى الصلاة بطريق التكرار فلا يلزم جواز صلاتها بعد الحمرة فقط وما يتوهم من نحوه ما عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى العصر والشمس بيضا مرتفعة حية اخرجه ابو داود وكان يجمع بين الصلاتين فى السفر اخرجه البزار عن ابن مسعود من التكرار لصلاة العصر والشمس بيضا والجمع بين الصلاتين سفرا وهذا اية العموم ثم هو بيان لما يتوهم من اسناد المضارع لا من الفعل من حيث هو وقيل من كان ومشى عليه ابن الحاجب وقيل من المجموع منه اى اسناد الفعل المضارع ومن كان لكن نحو بنو فلان يكرمون الضيف وياكلون الحنطة يفيد ان عادتهم فيظهر ان التكرار من مجرد اسناد المضارع فلا جرم ان قال المحقق التفتازانى والتحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى ولا يخفى ان الافادة اى افادة اسناد المضارع التكرار استعمالية لا وضعية واكثرية ايضا لا كلية فلا يقدح عدم ذلك فيما فى سنن ابى داود فى شان خرص نخل خيبر عن عايشة قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل الحديث لكون خيبر كانت سنة سبع على قول الجمهور وعبد الله قتل فى سنة ثمان ثم لقايل ان يقول كما ان مجرد اسناد المضارع قد يفيد التكرار استعمالا عرفيا كذلك مجرد كان اذا دخلت على ما يفيده من شرط وجزا كما فى الصحيحين عن حذيفة كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه. وعن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى الى راسه فارجله الى غير ذلك ولا سيما على من يقول انها تدل على الدوام وحينيذ فلا باس ان يقال ان كان واسناد المضارع اذا اجتمعا كانا متعاضدين على افادة التكرار غالبا وان تصحيح فخر الدين الرازى عدم دلالة كان على التكرار عرفا كما لا يدل عليه وضعا متعقب والله سبحانه اعلم ومنه اى ومما لا يعم اى باعتبار ما ان لا يعم الامة ولو تعرية كنقل الفعل خاصة بعد اجمال فى عام بحيث يفهم انه اى ذلك الفعل بيان لاجمال ذلك العام فان العموم للمجمل لا لنقل الفعل الخاص وقد افاد المصنف شرح هذا فقال لما وقع للقاضى عضد الدين ان مثل القرينة بقوله كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فيتبعه فى العموم وعدمه وكان هذا يفيد انه يصير عاما تبعا نفاه المصنف وقصر العموم على المجمل لان النقل لما كان بصيغة ليست عامة لا يصير عاما غايته الامر ان عدم العمل بذلك المجمل زال بالفعل المبين مثلا اذا قال الراوى قطع يد السارق من الكوع بعد اقطعوا ايديهما فهذه حكاية فعل بعد عموم فيه اجمال فى محل القطع على قول

كما تقدم او هو بيان المراد من الدليل على القول بعدم الاجمال وان اليد اسم لما من المنكب
الى الاصابع وحاصله بيان مجازا وقال صلى فقام وركع وسجد بعد قوله اقيموا
الصلاة وهو اجمال في عام فنفي هذا ونحوه لا يفيد تكرر الفعل اصلا ولكنه يفيد
انه اوقع الصلاة بهذه الافعال فيزول ذلك الاجمال الكاين فيما تعلق بالعام
فيمكن العمل بعمومه حينئذ اما ان الفعل صار عاما فلا ولا نقله وكذا نحو قول
الراوي صلى فقام وركع وسجد مع ما في صحيح البخاري عنه صلى الله عليه وسلم صلوا
كما رايتموني اصلي فان العموم لقوله صلوا الى اخره لا لصلى فقام الى اخره وهو حجة على
المخالف القايل بعمومه للامة بعموم نحو سهى فسجد اي قول عمران بن الحصين
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسهى في صلاته فسجد سجدتي السهو اخرجه
ابو داود والترمذي وقال حسن غريب وفعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
فاغتسلنا كما هو لفظ عايشة بعد قولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل
وهو حديث صحيح اخرجه احمد والترمذي وغيرهما حتى كان كل من هذين عاما للامة
مدفوع بانه اي العموم لهم من خارج عن مفهوم اللفظ المحكي كقوله صلى الله عليه وسلم
لكل سهو سجدتان بعد السلام رواه احمد وابو داود وقوله صلى الله عليه وسلم
اذا التقى الختانان وجب الغسل رواه مسلم وغيره قال الامدي ولعموم السجود
جواب خاص وهو انما هو لعموم العلة وهو السهو من حيث انه رتب السجود على
السهو بفا التعقيب وهو دليل العلية واما حكاية قوله اي للنبي صلى الله عليه وسلم
لايدري عمومه بلفظ عام وهو متعلق بحكاية كقضى بالشفعة للجار كما اسنده
شيخنا الحافظ الى جابر بهذا اللفظ وقال حديث حسن الاسناد ولكنه شاذ المتن
ونهى عن بيع الغرر كما اخرجه مسلم وغيره عن ابي هريرة وهي اي هذه المسيلة مسيلة
اخرى ذكرها المصنف هنا لمناسبة بين القول والفعل فيجب الحمل للفظ المحكي عنه
على العموم فتكون الشفعة لكل جار والنهي عن كل بيع فيه غرر كبيع الابق والمعدوم
خلافا للكثير وانما قلنا ذلك لانه اي الصحابي عدل عارف باللغة والمعنى
عموما وخصوصا فالظاهر المطابقة بين نقله وما في نفس الامر من ذلك وقولهم
اي الكثير يحتمل غررا وجارا خاصين خبر او شريك فاجتهد في العموم فحكاه او غلطا
فيما سمعه احتمال لا يقدح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك
للاحتمال لانه من ضرورته فيودي الى ترك كل ظاهر وجعلهما اي قضى بالشفعة
ونهى عن بيع الغرر من حكاية فعل ظاهر في العموم كما نزل اليه صدر الشريعة
منتف لان القضا والنهي قول يكون معه عموم وخصوص ولا يخفى ان المراد
بقضى حكاية قوله الذي هو القضا ونهى حكاية قوله الذي هو النهي مسيلة قيل
والقايل ابن الحاجب نفي المساواة في لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
يدل على العموم لجميع وجوه المساواة خلافا للحنفية وليس كذلك بل هو لا
يختلف في دلالته اي نفي الاستوا عليه اي على عمومه وكذا نفي كل فعل عام

في

في وجوهه كلا اكل فانه عام في وجوه الاكل وانه يختلف ايضا في عدم صحة ارادته
اي العموم في نفي المساواة لقولهم اي الحاكين لعدم دلالته على العموم عن الحنفية
في جواب قول الحنفية لا يصح عموم نفي المساواة في لا يستوي انه لا بد بين كل
امرين من مساواة من وجه واقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما فلزم عدم
عموم نفي المساواة هذا مفعول قول الحنفية المراد من عموم نفي المساواة مساواة
يصح نفيها وما سواه اي المساواة التي يصح نفيها بمعنى التساوي مخصوص بالعقل
وهذا مفعول قول المجيبين فهذا يدل على اتفاق الكل على دلالته العموم وان العموم
المدلول غير مراد على صرافته واذ كان الامر على هذا فالاستدلال على عموم نفي
المساواة بانه اي نفي المساواة نفي على نكرة بمعنى المصدر الذي تضمنه الفعل المنفي
فيعم كساير النكرات في سياق النفي كما ذكره ابن الحاجب استدلال في غير محل النزاع
لما سمعت من انه لا نزاع في العموم لفظا ولا في عدم ارادة صرافته انما هو اي
النزاع في ان المراد من عمومه اي نفي المساواة بعد تخصيص العقل ما لا بد منه
اي تخصيصه هل يخص امر الاخرة فلا يعارض المراد منه ايات القصاص العامة
كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية فيقتل المسلم بالذمي او
يعم الدارين الدنيا والاخرة فيعارض المراد منه ايات القصاص حتى يخصها وحينيذ
فلا يقتل المسلم بالذمي قال المصنف وحاصله انه هل ثم قرينة تصرف نفي المساواة
الى خصوص امر الاخرة او لا فيعم الدارين قال به اي بالعموم الشافعية والحنفية
بالاول اي بخصوص امر الاخرة لقرينة تخصيصه بذكر الفوز اصحاب الجنة
هم الفايزون ثم في الاثار ما يويده اي قول الحنفية منها حديث عبد الرحمن
ابن البيلماني بالبا الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء تحتانية من مشاهير
التابعين روى عن ابن عمر لينه ابو حاتم وذكره ابن حبان في الثقات وقال
الدارقطني ضعيف لا تقوم به حجة قال قتل صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد
الحديث يعني قوله وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو حنيفة وابو داود
في مراسيله وعبد الرزاق واخرجه الدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر
مرفوعا واعله واستوفينا الكلام فيه له موضع غير هذا ونحو ما روى المشايخ
عن علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماوهم كدماينا الى اخره اي
واموالهم كاموالنا ولم يجده بهذا اللفظ المخرجون وانما روى الشافعي والدارقطني
بسند فيه ابو الجنوب وهو مضعف عن علي رضي الله عنه من كانت له ذمتنا
فدمه كدمنا وديته كديتنا فظهر من هذا التحرير ان الخلاف في تحقيق كل
من المذهبين على دليل تفصيلي فهي مسيلة فقهية لا اصلية مسيلة خطاب
الله تعالى للرسول بخصوصه يا ايها الرسول لين اشركت وقد نصب فيه خلاف
ومن ناصبيه ابن الحاجب فالحنفية وظاهر كلام الشافعي في البويطي على ما
ذكره الاسنوي واحمد يتناول الامة والشافعية لا يتناول ولهم مستند لين اي

الشافعية بالقطع من اللغة بان ما للواحد لا يتناول غيره وبانه لو عمهم كان اخراجهم
تخصيصا ولا قايل به وليس هذا الاستدلال في محل النزاع فان مراد الحنفية
بعمومه اياهم ان امر مثله اى النبوى صلى الله عليه وسلم ممن له منصب الاقتدا
او المتبوعية يعم منه اى من امره اهل اللغة تحولا اتباعه عرفا لا لغة لولا وضعا
لذلك اللفظ كما اذا قيل لامير اركب للمناجزة وهي بالجيم والزاى المحاربة وبالحاء
والرا المهملة المقابلة عهد ان النبى صلى الله عليه وسلم له منصب الاقتدا به في كل
شى الا بدليل يفيد اختصاص ذلك به لانه بعث ليوتسى به فكل حكم خوطب هو
به عرفا وان كان نفعله اى ذلك الحكم لا يتوقف على اعوان كالمناجزة واذن
اى واذ كان عمومه عرفا يلتزمون اى الحنفية ان اخراجهم اى الامة من خطابه
بخصوصه تخصيص فانه اى التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا و
استدلالهم اى الحنفية لعموم ذكر المتبوع بخصوصه الاتباع بنحو يا ايها النبى اذا
طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن فافرده بالخطاب وامر بصيغة الجمع والعموم فدل
ان مثله عام خطابا له وللامة وبانه لو لم يعمهم لكان خالصة لك بعد قوله يا ايها
النبى انا احللنا لك ازواجك الى قوله وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد
النبى ان يستنكحها غير مفيد لان عدم العموم وكونه خاصا به ثابت بتخصيصه
بالخطاب والتالى منتف وزوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج فى ازواج
ادعيايهم فاخبر انه انما اباح تزويجه اياها ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه
خاصا به لا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض لبيان التناول العرفى لهم
لا اللغوى فاستدلالهم مبتدا وهذا خبره وحينيذ فاجوبتهم اى الشافعية عن هذه
الاستدلالات التى حاصلها ان الفهم اى فهم الامة من هذه النصوص بغير الوضع
اللغوى خارجة اى ساقطة لان الحنفية معترفون بانه لا يعم غيره لغة فكون
العموم بخارج لا يضرهم ثم ذكر على وجه الاستدلال بقوله يا ايها النبى انا احللنا لك
الاية فقال غير ان نفى الفايدة مطلقا على ذلك التقدير ممنوع لجواز كونها
اى الفايدة منع الالحاق اى الحاق الامة به فى ذلك قياسا كما كان يلحق به لو لم يرد
خالصة ثم افاد بان هذا المنع غير ضار فقال ولا يحتاج اليه اى نفى الفايدة مطلقا
فى الوجه اى وجه الاستدلال بالاية المذكورة لهم ويكفى فى الاستدلال لهم بها
ان خالصة لك ظاهر فى تقدم العموم لهم من قوله يا ايها النبى انا احللنا لك لولاه
اى لفظ خالصة ثم لما كان استدلالهم بمثل يا ايها النبى اذا طلقتم النسا قد دفع
ايضا بان ذكر النبى للتشريف والخطاب بما بعده للجميع ولا يمتنع ان يقال يا فلان
افعل انت واتباعك كذا انما النزاع فيما يقال افعل ولا يتعرض للاتباع اشار
المصنف الى دفعه ايضا فقال وكون افراده بالذكر للتشريف لا ينافى المطلوب
وهو عمومهم عرفا فى التشريف ان خصه اى النبى صلى الله عليه وسلم به اى
بالخطاب والمراد اتباعه معه على ان ابطال الدليل المعين لا يبطل المدعى وعرف

من

من هذا التقرير ان وضعها اى هذه المسيلة الخطاب لواحد من الامة هل يعم ليس
بجيد لان الحنفية لا يقولون خطاب واحد من احاد الامة ممن ليس له منصب
الاقتدا يعم سايرهن عرفا بل هذا موضوع التى تلى هذه مسيلة خطاب الواحد
لا يعم غيره لغة ونقل عن الحنابلة عمومه ومرادهم خطاب الشارع لواحد حكم يعلم
عمته اى خطابه به تعلقه اى ذلك الحكم بالكل الا بدليل يقتضى التخصيص قالوا
كقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وقد ذكرنا فى البحث الثانى من مباحث العام
انه لم يعرفه غير واحد من الحفاظ المتاخرين وما يسد مسده وعنهم الصحابة
ذلك اى ان حكمه صلى الله عليه وسلم على الواحد حكمه على الجماعة حيث حكموا على
غيرها عز بما حكم به النبى صلى الله عليه وسلم من الرجم عليه اى على ماعز حتى قال عمر
رضى الله عنه خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قايل لا نجد الرجم فى كتاب
الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن
اذا قامت البينة او كان الحبل والاعتراف رواه البخارى وقال ايضا رجم رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده رواه مسلم وابو داود ورجم على رضى الله عنه
ايضا كما فى صحيح البخارى وغيره وحكوا على ذلك اجماع الصحابة ومن بعدهم ممن يعتد
باجماعه ولعموم الرسالة بقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر
رواه احمد وابن حبان وابو داود ولكن بتقديم الاحمر على الاسود الى العرب والعجم
وقيل الى الانس والجن وبقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واذا كان
هذا مراد الحنابلة فكلام الخلافيين فيها اى فى هذه المسيلة كما لو قلنا من
حيث عدم التوارد على محل واحد وللشيخ تاج الدين السبكى هنا كلام يزيد هذا
المقام وضوحا لا باس بذكره قال اعلم انه لا ينبغى ان يعتقد ان التعميم من
جهة وضع الصيغة لغة ولا ان الشارع لم يحكم بالتعميم حيث لم يظهر التخصيص
بل الحق ان التعميم منتف لغة ثابت شرعا من حيث ان الحكم على الواحد
حكم على الجماعة ولا اعتقد ان احدا يخالف فى هذا وينبغى ان يرد الخلاف الى
ان العادة هل تقضى بالاشتراك بحيث يتبادر فهم اهل العرف اليها او لا فاصحابنا
يقولون لا قضا للعادة فى ذلك كما لا قضا للغة وانما الحلف فى الشرع شرع
وهم يقولون العادة تقضى بذلك وقد ذكر ابن السمعانى ان المخالفين استدلوا
بان عادة اهل اللسان يخاطبون الواحد ويريدون الجماعة وهو يرشد الى
ما ذكرناه او يرد الى انه هل صار عرف الشرع ان الواحد اذا خوطب فالمراد
الجماعة فكانه حقيقة شرعية او لا فهم يقولون بالاول لانه لما استقر من
الشرع استوا الناس فى شرعه كان خطاب الواحد خطابا مع الكل وكانه اذا قال
يا زيد قايل يا ايها الناس ويكون الدال على معنى الناس لفظين احدهما الناس
بوضع اللغة والثانى زيد اذا تقدم من اللافظ به اى اذا نطق به اراد به
الناس كلهم واذا كان الشارع هو الذى تقدم منه هذا القول كما فى مسيلتنا

صار حقيقة شرعية بمعنى الناس يدل عليه لفظه لغة وشرعا ولفظ يا زيد شرعا
ونحن نقول يا زيد باق على دلالته الاصلية سوا سبق قبل ذكره من قايله ان
حكم غيره حكمه ام لا وهو الحق لان القايل لم يضع يا زيد للناس وانما جعله سوا
في الحكم ولا يلزم من ذلك صيرورته من مدلول اللفظ والله سبحانه اعلم مسيلة
الخطاب الذي يعم العبيد لغة كيا ايها الذين امنوا هل يتناولهم شرعا فيعمهم
حكمه الاكثر نعم وقيل لا والرازي الحنفي يتناولهم شرعا فيعمهم حكمه في حقوق
الله تعالى فقط ثم قال الكرماني لا كلام في ان مثل الناس اذا لم يتضمن حكما يحتاج
في قيامه به الحصول زمان يتناولهم بل فيما اذا تضمن ما يمنعه من الاستغال بقيام
مهمات السادات وحاصله اي هذا الخلاف ان الخلاف في ارادتهم باللفظ
العام وعدمها اي ارادتهم به واستدل النافي لتناولهم بما ثبت شرعا من كون
منافعهم مملوكة لسيدهم فلو تناولهم تناقض احدهما الاخر لانه حينيذ يكون مكلفا
بصرفها للسيد والى غيره وبل عدم الارادة اي ارادتهم شرعا به وهذا خبر
استدلال النافي واما قولهم اي النافين خرج العبد من نحو الجهاد والجمعة والحج
والتبرعات وبعض الاقارير مع صلاحية الخطاب بعمومها لتناولهم فلو كان
داخلا اي مرادا كان تخصيصا والاصل عدمه اي التخصيص فتجوز بالتخصيص
عن النسخ اذ من المعلوم انه ليس معنى قولهم خرج من الجهاد الا لم يرد بخطابه فلو
كان داخلا فيه وعلمت ان المراد لو كان مرادا منه كغيره من الاحرار كان خروجه
من هذا الخطاب نسخا لانه خروج من الارادة فقولهم كان تخصيصا احف
الاحوال فيه ان يكون تجوزا او تساهلا وحينيذ كما قال المصنف والجواب
بان خروجه بدليل يلزم ان معناه لم يرد لدليل فضلا عن ارادته ثم نسخه
اي الحكم عنه اي عن العبد وحاصله ان اللازم التخصيص الاصطلاحي بدليله
لا النسخ يعني ان اللازم في نفس الامر من القول بعدم دخولهم في الارادة ليس
الا التخصيص الاصطلاحي وهو بيان ان الخارج من العام لم يكن مرادا منه واللازم
من الدليل الذي ذكروه حيث قالوا خرج فلو اريد كان تخصيصا غيره لانه اذا
اريد ثم اخرج يكون نسخا لا تخصيصا فقول من قال تخصيصا خطا على ما هو
تركيب الدليل وعلى كل تقدير يجاب بانه اذا قام دليل الاخراج فلا محيص عن
العمل به وقد قام فكان خروجهم تخصيصا لهم عن العام بدليله وبه ثبت انهم لم
يرادوا بالعام ابتدا فضلا عن انهم اريدوا ثم نسخ عنهم كما يقتضيه ذلك الدليل
او انهم خصوا والتخصيص خلاف الاصل بل خصوا ووجب العمل به وان كان
خلاف الاصل كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى وقد يقرر الوجه في هذه
المسيلة هكذا دل الدليل على عدم ارادته اي العبد في بعضها اي الاحكام
وعليها في بعضها اي وعلى ارادته في بعض الاحكام فالمثبت يعتبر بالتناول
لان الاصل مطابقته اي التناول الارادة والنافي عرض الاستزاد في

الاستعمال فتوقف دخولهم الى الدليل وقام الدليل على عدمها اي الارادة وهو
اي الدليل القايم على عدمها ما لكية السيد لها اي منافعه والرازي بعدد اي
عدم ارادتهم في حقوقه تعالى والدليل على ارادتهم فيها الاكثرية فان ما تعلق
بالعبد من احكام الخطاب التي في حق الله اكثر مما لم يتعلق به فيها فنسبة
دخوله الى الاكثر كما هو ظاهر اللغة وخروجه الى الاقل كما هو خلاف ظاهرها
اولى من العكس لما فيه من تقليل المخالفة الظاهرة فوجب التفصيل بين حق
الله وغيره والنظم منع عموم مملوكية منافعه للسيد في ساير الاوقات
بل قد استثنى وقت تضايق العبادات حتى لو امره السيد في اخر وقت الصلاة
حين تضايق عليه ولو اطاعه لفاتته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته
في ذلك الوقت الى السيد ولا يجوز للسيد استخدامه فيه فاندفع الاول اي
التناقض على تقدير كون منافعه لمالكه وتناول الخطاب له لاختلاف الوقتين
فترجح قول الشيخ ابي بكر الرازي والله تعالى اعلم مسيلة الخطاب الله سبحانه
العام كيا عبادي يا ايها الناس يشمله صلى الله عليه وسلم ارادته كما تناوله لغة
عند الاكثر مطلقا اعني سوا كان مصدرا بالقول صريحا او غير صريح كبلغ او لا
وهو متعلق بيشمله ارادته وقيل لا يشمله ارادته لانه صلى الله عليه وسلم
مبلغه اي الخطاب للامة مانع من ذلك والا كان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولذا
المانع من شمول ارادته بالخطاب المذكور خرج صلى الله عليه وسلم من احكام عامة اعلم يدخل
فيها كالتسمية الضحى فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد ذهب غير واحد من
اعيان المتاخرين منهم النووي في الروضة الى انها واجبة عليه والاوجه عدمه فان
الخصوصية لا تثبت الا بدليل صحيح وهو مفقود بل جاء ما هو اقوى منه ما يعارضه
كما هو معروف في موضعه وقد نقل في شرح المهذب عن العلما انه صلى الله عليه وسلم كان
لا يداوم على صلاة الضحى مخافة ان تفرض على الامة فيعجزوا عنها وكان يفعلها في
بعض الاوقات وحل اخذ الصدقة فانها لا تحل له تنزيها له وتشريفا ففي صحيح مسلم
ان هذه الصدقات اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لال محمد ولا يقدح في الاختصاص
تحريمها على اله ايضا لانه بسببه فالخاصية عايدة اليه بخلاف غيره اذ لم يكن به مانع
من حل الاخذ والزيادة على اربع اي وحل تزوجه بما فوق اربع زوجات بالاجماع وانما
الكلام في الزيادة على التسع فانه مات عن تسع كما رواه الحافظ ضياء الدين عن انس
في الاحاديث المختارة والاصح الجواز كما قطع به الماوردي وكيف لا وقد قالت عايشة
ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له النسا قال الترمذي حسن صحيح وفي
رواية ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين حتى
احل له من النسا ما شا وزاد ابن ابي حاتم الا ذات محرم الى غير ذلك من الخصوصيات
والجواب المبلغ جبريل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد من العباد وهو لا
ينافي نبيهم ايا ها وهو النبي صلى الله عليه وسلم فهو حال تبليغ جبريل الخطاب الذي

بهو داخل فيه فلا موجب لخروجه عنه بعد شموله له لغة فما تحقق خروجه عنه لزم كونه
لدليل خاص فيه فتفصيل المخالفين والصيرفي بين ان يكون الخطاب العام متعلق
نحو كقل يا عبادى فيمنع شموله اياه والا اى وان لم يكن متعلق قوله فلا يمنع تحكم
لما ذكرنا واجاب فى البديع بان جميع الخطابات الواردة مقدرة بنحو قل قال القاضى
الكرمانى بعد ذكره بحثا لانه مامور بتبليغ ما انزل اليه والمقدر كالملفوظ قال المحقق
التفتازانى ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه والله تعالى اعلم
مسئلة الخطاب الشفاهى نحو يا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن بعدهم اى المعدومين
الذين سيوجدون بعد الموجودين فى زمان الخطاب وانما ثبت حكمه اى الخطاب
الشفاهى لهم اى لمن بعدهم بخارج من نص او اجماع او قياس دل على ان كل خطاب
علق بالموجودين حكما فانه يلزم من بعدهم وقالت الحنابلة وابو اليسر من
الحنفية هو اى الخطاب الشفاهى خطاب لهم اى لمن بعدهم ايضا لنا القطع بعدم
التناول اى تناول الخطاب الشفاهى لهم لغة قال القاضى عضد الدين وانكاره
مكابرة قال المحقق التفتازانى وهو حق قالوا لم تزل علماء الامصار فى الاعصار
يستدلون به اى الخطاب الشفاهى على الموجودين فى اعصارهم مع كونهم معدومين
فى زمان الخطاب وهو اجماع على العموم لهم اجيب لا يتعين كونه اى استدلالهم به
عليهم لتناولهم اى لتناول الخطاب الشفاهى اياهم لجواز كونه اى استدلالهم به
عليهم لعلمهم اى العلماء انه حكم ما تعلق بمن قبلهم اى بالموجودين وقت الخطاب
ثابت عليهم اى على من بعدهم بنص او اجماع او قياس فيذكر لبيان عموم الحكم لهم ايضا وان
كان الخطاب لاولئك لا لهم جمعا بين الدليل الدال على المشاركة فى الحكم والدليل
الدال على عدم الدخول فى الخطاب واستدلاله ايضا اى الحنابلة لو لم يتعلق الخطاب
الشفاهى بهم اى بمن بعد الموجودين وقت نزوله لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا
اليهم واللازم منتف اما الملازمة فانه لا معنى لارساله الا انه قال له بلغ احكامى
ولا تبليغ الا بهذه العمومات واما انتفا اللازم فبالاجماع وظاهر الضعف للمنع
الظاهر بكونه لا تبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة للقطع بانه
لا يتعين فى التبليغ المشافهة وانه يحصل بحصوله للبعض شفاها وللبعض
بنصب الدليل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واعلم انه اذا انحصر
الخطاب فى الازل للمعدوم وهو مسئلة تكليف المعدوم الاتية صدر الفصل
الرابع المحكوم عليه وسيأتى تحريره فيها كما هو قول الاشاعرة والازل ما لا اول
له فمعلوم ان النظم القرانى خطاب لهم لانه اى من حيث الدلالة على المعنى القائم
به تعالى الا قولهم اى الحنابلة بل قال العلامة ذكر فى الكتب المشهورة ان
الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم قال المحقق التفتازانى
وهو قريب ويجاب بان التعلق فى الازل يدخله معنى التعليق على ما عرفت
من ان معناه ان المعدوم الذى علم الله انه سيوجد بشرائط التكليف يوجه

عليه حكم فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال والكلام فى النظم الخالى عنه اى عن معنى
التعليق وهو توجه الكلام اللفظى الى الغير للتفهيم وهذا لا بد فيه من وجود المخاطب
فيقوى قول الاكثرين ويبعد كون الحق عموم التناول لفظا بالضرورة الدينية
وقربه والله تعالى اعلم مسئلة المخاطب بكسر الطاء داخل فى عموم متعلق خطابه
عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شئ عليم واكرم من اكرمك ولا تهنه فالله
سبحانه عالم بذاته والامر الناهى اذا اكرم غيره كان الغير مامورا باكرامه منهيا عن
اهانته لوجود المقتضى وانتفا المانع وقيل كونه اى المتكلم مخاطبا يخرجه
من ذلك والجواب منع الملازمة واما الله خالق كل شئ فمخصوص بالعقل
وهو جواب عن سوال مقدر فرره لمانعين لدخوله وهو انه لو كان داخلا
لزم ان يكون تعالى خالقا لنفسه لقوله تعالى الله خالق كل واللازم باطل
والملزوم مثله وكل من وجه الملازمة وبطلان اللازم ظاهر وتقرير الجواب
انه انما يلزم ذلك لو لم يكن كل شئ مخصوصا بما سواه تعالى لكنه مخصوص به عقلا
لانه دال على امتناع خلق القديم ولا منافاة بين دخوله فى العموم بمقتضى اللفظ
وخروجه عنه بمقتضى العقل قلت على ان الشيخ ابا المعين النسفى شنع على
القايل بهذا وعلله بان خروج ما يوجب ظاهر اللفظ تقتضيه اللغة دخوله
فيه هو التخصيص دون خروج ما لا يقتضى ظاهر اللفظ دخوله فيه والله تعالى
وان كان شيئا لكن عند ذكر الاشيا لا يفهم دخوله فيه ثم وجه ذلك بما حاصله
ان الشئ مشترك لفظى بين القديم والحادث وهو لا عموم له وعند تعين البعض
مرادا يخرج ما وراه من حكم الخطاب ولا يعد تخصيصا وقد تعين البعض الذى
هو الحادث وقال القاضى البيضاوى الشئ يختص بالموجود لانه فى الاصل
مصدر شا اطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما قال قل اى
شئ اكبر شهادة قل الله شهيد وبمعنى مشئ اخرى اى مشئ وجوده فهو موجود فى الجملة
وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مثنوية
والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن فى الموضعين
بدليل العقل انتهى وحينئذ فالتشبث بهذه الاية للمانعين انما يتجه على
هذا القول لا غير وحينئذ يجابون بالجواب المذكور فليتنبه له مسئلة
العام فى معرض المدح والذم كان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم يعم
استعمالا كما هو عام وضعا خلافا للشافعى فى منع بعضهم اى الشافعية
الاستدلال بو الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله
الاية على وجوبها اى الزكاة فى الحلى لان القصد من الاية الحاق الذم بمن
يكنز الذهب والفضة لا بيان التعميم واثبات الحكم فى جميع المتناولات له
اللغوية لنا عام بصيغته من غير معارض فوجب العمل به قالوا قصد بهما

اى فى المدح والذم ذكر العام مع عدم ارادته اى العموم مبالغة فى الحث على الطاعة
والزجر على المعصية واجيب بانا اى المبالغة لا تنافيه اى العموم اذ كانت المبالغة
فى الحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم مما لم يقصد فيه المبالغة فى الحث بل قصدت
مطلقا فان العموم قد ينافيه هنا وقال السبكى ليست المسئلة مقصورة على ما
سيق للمدح او الذم بل هى عامة فى كل ما سيق لغرض والله تعالى اعلم مسئلة مثل خذ
من اموالهم صدقة لا يوجبه اى الاخذ من كل نوع من انواع المال عند الكرخى وبعض
كالامدى وابن الحاجب خلافا للاكثر له اى الكرخى يصدق باخذ صدقة واحدة
منها اى من جملة اموالهم انه اخذ صدقة من اموالهم لان المامور باخذه صدقة
ما اذ امى نكرة مثبتة من جملة الاموال ومهما اخذ من مال واحد ذلك صدق انه
اخذ من الاموال لكون المال جزوها واذا صدق ذلك فقد امتثل وهم اى الاكثر
يمنعونه اى صدق انه اخذ من اموالهم صدقة باخذ صدقة واحدة منها لانه
اى لفظ اموال جمع مضاف فالمعنى من كل مال صدقة فيعم الماخوذ بعمومه اى
الماخوذ منه اجيب عموم كل تفصيلى اى لاستغراق كل واحد واحد مفصلا خلاف
الجمع فان عمومه استغراقى من غير قيد التفصيل للفرق الضرورى بين للرجال
عندى درهم ولكل رجل عندى درهم حتى يلزم فى الاول درهم واحد للجميع وفى الثانى
دراهم بعدة الرجال وهذا الجواب يشير الى ان استغراق الجمع المحلى ليس كالمفرد
والا لم يفرق بينهما بهذا الفرق وهو اى وكون استغراقه ليس كالمفرد خلاف
المشهور بل هو اى الجمع المحلى فى العموم كالمفرد كما اختاره المصنف وان صح ارادة المجموع
به اى بالجمع المحلى لا كل فرد بالقرينة المعينة لها كهذه الدار لا تسع الرجال للعلم
بانها لا تسع لكل واحد واحد لا للمجموع كما يصح ان يراد به الحقيقة بالقرينة المعينة
لها كفلان يركب الخيل ويا هند لا تكلمى الرجال فقوله بالقرينة متعلق بيصح وقد
ينصر كون استغراق الجمع المحلى ليس كالمفرد بالفرق بين للمساكين عندى درهم
وللمسكين عندى درهم عند قصد الاستغراق به يتبادر ارادة المجموع فى الجمع
وكل واحد واحد فى المفرد قيل بملاحظة استحالة انقسامه اى الدرهم على الكل
الموجبة لانتفاء ارادة استغراق كل جمع جمع فى الجمع ومن هنا قال الفاضل الابهرى
فى تقرير الفرق فى الصورة الاولى انه ليس لاجل ان استغراق كل واحد زايد يدل
على العموم بل لاجل ان الرجل ليس مما يشتمل على الانواع المختلفة الحقايق فلم يقصد
بجمعه الانواع واللام الداخلة فيه لجنس الجمع لا لاستغراق المجموع لما عرفت
ان اللام موضوعة للاشارة الى الحقيقة والاستغراق انما ينشا من المقام
ولم يوجد هنا قرينة تدل على الاستغراق والاصل براءة الذمة فحملت اللام
على الحقيقة ولما لم يتحقق الحقيقة الا فى ضمن جزئى من جزئياتها حمل الرجال
هنا على اقل مراتب الجمع كما فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين على
مرتبة تستغرق جميع مراتب الجمع كما قال ابو على فى الجمع المنكر فى سياق الاثبات

انهى

انتهى وقد عرفت ما فى بعض هذا فيما تقدم وتبادر صدق ما تقدم اى اخذ صدقة
من اموالهم على اخذ صدقة واحدة منها فالحق ان عمومها اى الجموع مجموعى وان
قلنا ان افراد الجمع العام الوحدان كما سلف فى اوايل الكلام فى العام فانه
اى ذا ال لا ينافيه اى هذا ولزوم الحكم الشرعى مطلقا اى سواء كان او غيره
لكل من الاحاد فيه ضرورة عدم تحقق المطلوب بغيره من الموانع كيحب المحسنين
للعلم يحب كل محسن والحاصل انه اى عموم الاحاد على وجه الانفراد مقتضى امر
اخر غير اللغة من حيث الوضع فلا ينافى ما سلف فى الكلام فى تعريف العام من انه
انما لزم من تعليق الحكم بالجمع العام تعلقه بكل فرد مع ان التعليق بالكل لا
يلزم فى الجزء للعلم باللزوم لغة فى خصوص هذا الجزء لا لانه جزئى من وجه
وصورة هذه المسئلة عند الحنفية الجمع المضاف جمع كمن اموالهم لا يوجب
الجمع فى كل فرد خلافا لزفر فان عنده ايجابه فى كل فرد وجه قوله ان المضاف اليه
الجمع مضاف الى كل فرد وهو اى المضاف هنا جمع فيلزم فى حق كل ان يوخذ من
كل مال لكل من الافراد ومفزعهم اى ملجا الحنفية فى دفعه اى وجهه الاستعمال
المستمر نحو جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم وكرجوا دوابهم بمعنى
نسبة احاده اى المضاف الى احاده اى المضاف اليه فمعنى الاية يوخذ من مال
كل لا من كل مال كل ويدفع هذا الدفع بانه اى كون مقابلة الجمع بالجمع يفيد
انقسام الاحاد على الاحاد فيما ذكر لخصوص المادة الا ترى كان قوله تعالى
وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم احيانا يحمل كل واحد ما يخصه من الوزر لا وزرا
واحدا وانه يصح قتل المسلمون الكافرين وان لم يقتل كل مسلم كافرا الى غير
ذلك لكنه اى هذا الدفع للدفع ابطال دليل معين لا يدفع المطلوب وقد
بقى ما قلنا من كون الحق ان عموم الجمع مجموعى ومعلوم ان عليه يوجد الامتثال
باخذ صدقة من مال كل وعليه اى مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الاحاد
على الاحاد فرع ما فى الجامع الكبير اذا دخلتما هاتين الدارين او ولدتما
ولدين فطالقتان فدخلت كل دارا وولدت كل ولدا طلقت فى نظايرها من
المسئلتين تعرف ثمة مسئلة اذا علل الشارع حكما فى محل بعلة عم الحكم فى محالها
اى العلة شرعا بالقياس وهو الصحيح عن الشافعى وقيل عمم لغة بالصيغة
القاضى ابو بكر لا يعم اصلا واليه مال الغزالى لنا تعليل الشارع حكما بعلة
ظاهر فى استقلال الوصف بالعلية فوجب اتباعها لوجوب الحكم بالظاهر
نحو تجويز كون المحل جزءا من العلة التى علق الشارع عليها الحكم فى ذلك المحل
فلا يتعدى لعدم الامكان تحقيقه لقول القاضى احتماله لا يقدح
فى الظهور فلا يترك به الظاهر وقد يقال هو لا ينكر الظهور غير انه لا يكتفى
به هنا كما فى غيره من العمليات خلافا للجمهور فانما ينهض فى دفعه الحجة
بالعمل بالظاهر والجواب لا ضير فان الحجة بالعمل به قايمة كما عرف

الجمع فى نحو

ثم لا صيغة عموم كقول المعممين بالصيغة فانقود التعميم بالعلة قالوا اى المعممون
بالصيغة حرمت الخمر لانها مسكرة كحرمت المسكر فان المفهوم منهما واحد
والثانى يعم كل مسكر من جهة اللفظ فكذا الاول قلنا انما الاول مثل الثانى
فى عموم الحكم ولا يستلزم عموم الحكم فى الاول كونه بالصيغة كما فى الثانى
لانتفائها اى الصيغة فى الاول ووجودها فى الثانى مسئلة الاتفاق على عموم
مفهوم الموافقة دلالة النص وكذا اشارة النص عند الحنفية لانهما دلالة
اللفظ واختلف فى عموم مفهوم المخالفة عند قائليه فنفاه الغزالى خلافا
للاكثر فقيل الخلاف لفظى ذكره ابن الحاجب وغيره لثبوت نقيض الحكم للمنطوق
فى كل ما سوى محل النطق اتفاقا ومراد الغزالى انه اى العموم لم يثبت فى الافراد
التى تناولها المفهوم بالمنطوق بل المفهوم بواسطة المنطوق ولا يختلف فيه
اى فى ان ثبوت نقيض الحكم فى الافراد التى تناولها المفهوم ليس بالمنطوق وحاصله
انه نزاع لفظى يرجع الى تفسير العام فمن فسره بما يستغرق فى محل النطق
لم يكن للمفهوم عموم ومن فسره بما يستغرق فى الجملة سواء كان فى محل النطق
او لا كان له عموم لكن قول الغزالى فى المستصفى من يقول بالمفهوم قد
يظن للمفهوم عموما ويتمسك به اى بعمومه وفيه اى وفى ان له عموما نظر
لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والمحتوى ليس يتمسك
بلفظ بل بسكوت وقد عبر المص عن هذا مختصرا بقوله والتمسك بالمفهوم تمسك
بسكوت فاذا قال فى سائمة الغنم زكاة فنفى الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ
حتى يعم اللفظ او يخص وقوله ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظه
المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعانى انتهى
ظاهر فى تحققه اى الخلاف ويشير على انه اى العموم من عوارض الالفاظ
خاصة فلا يعم وهو قوله كما افصح به اولا من عوارضها خاصة فنعم كما قال غيره
وحقق تحقق العموم فى المفهوم وان النزاع فى انه اى العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة
المعبر عنه بصيغة العموم فيقبل حكمه اى العموم من التخصيص وتجزى الارادة
اولا اى او غير ملحوظ له بل هو لازم عقلى يثبت تبعا للملزوم وهو المنطوق
فلا يقبله اى التخصيص والتجزئة فى الارادة لان اللازم عقلا لا مدخل للارادة
فيه ومعناه اى كونه لازما عقليا مراد الغزالى فيحمل قوله ويتمسك به الى اخره
اى فى اثبات حكمه ذلك فيكون الضمير المجرور فى به عايدا على نفس المفهوم
لا على عمومه وغير خاف ان هذا مستغن عن قوله الى اخره وانما حقق هذا
المحقق له القاضى عضد الدين لاستبعاد ان لا يثبت نقيض حكم المنطوق
لكل ما صدق عليه المفهوم قال المصنف وعلمت ان لفظ الغزالى ظاهر فى
خلافه اى هذا المحقق وجاز ان يقول الغزالى بثبوت النقيض اى نقيض
حكم المنطوق لما صدق عليه المفهوم على العموم وينسبه الى الاصل لا المفهوم

كطريق الحنفية فيه اى فى المفهوم على ما تقدم فى بحث المفهوم فلم يوجب الاثبات
لكل ما صدق عليه المفهوم تاويل لفظه بما ذكر فيبقى على ظاهره قلت على
ان حمل قوله ويتمسك على ما ذكره ينبو عنه كل النبو قوله وفيه نظر الى اخره
فليتنظر مسئلة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمى فرعا فقهيا مع علمهم
بالحديث الحسن الذى فى التاريخ الاوسط للبخارى وسنن ابى داود رواية
ابى بكر بن داسة وغيرهما من قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر
ولا ذو عهد فى عهده فاختلف فى مبناه اى هذا الفرع فالامدى والغزالى
عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية خلافا لهم اى
للشافعية ولا بد من تقدير بكافر معه اى ذو عهد والا اى وان لم يقدر بكافر
بعد فى عهده لم يقتل ذو عهد بمسلم فانه حينئذ يكون نفيا لقتله مطلقا وهو
فهو باطل اتفاقا واذا كان عموم المعطوف عند الحنفية فاما يكون لغة على
ما قال الحنفية المعطوف جملة ناقصة فيقدر خبر الاول فيما تجوز انه
اى بالخبر عن المتعلقات فان بكافر ليس بخبر لمبتدا بل هو جار ومجرور متعلق
بالفعل نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اى يوم الجمعة تقييده اى ضربته بيوم الجمعة
ظاهرا فلا يضر التزامه اذا اورد وجوابه اى هذا الالتزام لغة ان العطف
للتشريك الثانى فى المتعلق بفتح اللام الكاين للعامل مع العامل وهو اى وتشريكه
فيه عدم قتله اى ذو عهد بكافر وان شركه النحاة فى العامل فلم يأخذوا القيد
الكاين فى المعطوف عليه فيه اى فى المعطوف ايضا لكن هذا اى التشريك
فى المتعلق ايضا حق وهو قوله اى النحاة فان العامل مقيد بالقرض فشركته
اى الثانى للاول فيه اى فى العامل توجب تقييده اى الثانى بذلك القيد مثله
اى الاول واما يكون بعقل شرعى هو لزوم عدم قتل الذمى بمسلم لولا ه
اى شركته معه فى المتعلق ثم هو اى الكافر مخصوص بالحربى فقتله اى ذو
العهد بالذمى فانتفى اللازم وهو عموم الثانى فينتفى الملزوم وهو عموم الاول
فلا يحمل على عدم قتل المسلم بكافر مطلقا وقيل قاله الامام الرازى والبيضاوى
بل الجمهور على ما قال الاصفهانى تخصيص المعطوف يوجبه فى المعطوف
عليه عندهم اى الحنفية وهذا القول لازم للاول الذى قاله الامدى لان
تخصيصه اى المعطوف نفى عمومه وهو اى نفى عمومه انتفاء اللازم فى الاول
لان اللازم فى الاول هو عموم المعطوف ونفى اللازم يلزم منه نفى الملزوم
وهو عموم المعطوف عليه فى الاول فينتفى عموم المعطوف عليه لانتفاء عموم
المعطوف ويلزم منه ان تخصيص المعطوف تخصيص المعطوف عليه وهو
المطلوب وفى هذا تعريض بالتعقب لقول المحقق التفتازانى فزعم بعضهم
انه هذه تلك وليس كذلك بل هذه مسئلة برأسها وقد يقال فى تقرير هذا
تخصيص الثانى يستلزم تخصيص الاول بما خص به الثانى ولا شك انه اى تخصيص

الثاني بالحربي مراد لئلا يلزم منه ان لا يقتل ذمي بذمي حيث يخصص الثاني بالحربي
فالاول كذلك فيصير الحديث دليلا للحنفية على قتل المسلم بالذمي لانه صار
المعنى لا يقتل مسلم بحربي ولا ذمي بحربي ويلزمه ان يقتل مسلم بغير حربي فيدخل
في غير الحربي الذمي لكن كما قال المصنف وهذا انما يتم لو قالوا بمفهوم المخالفة
وهم لا يقولون به في مثله وقيل قلبه اي يستلزم تخصيص الاول تخصيص
الثاني عنوانه اي هذا القول لا يصح مبنى الفرع المذكور لعدم دليل الخصوص
في الاول نعم لا تلازم بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة العموم والخصوص
فقد يجتمعان اي المعطوف والمعطوف عليه وقد يخص احدهما الاخر وكون العطف
للتشريك يصدق اذا شركت بعض افراد المعطوف اي المقيد المتعلق بكل الاول
قال المصنف يعني لا يلزم من كون العطف للتشريك في العامل المقيد استواء المتعاطفين
في العموم الصرف او التخصيص بل يصدق التشريك اذا كان المعطوف عاما
مخصوصا تعلق بما تعلق بالعام المعطوف عليه الذي لم يخصص هذا معنى
كلامه قوله بكل الاول والمراد ببعض افراده التي شركت هي الباقية تحت العام
المعطوف بعد التخصيص وانما يصح العطف مع ذلك لانه يصدق ان المراد بالمعطوف
شارك المراد بالمعطوف عليه فيما تعلق به وانما اختلف المراد بالمتعاطفين
نفسهما فظهر بناء على الاصل المذكور لهم ان الحديث لا يعارض ايات القصاص
العامة وان خص منها الحربي لتخصيص كافر الاول بالحربي والمحققون من الحنفية
على ان المراد بالكافر الحربي المستامن لا الحربي مطلقا لما يفيد قوله لا يقتل مسلم
بكافر اذ غيره اي الحربي المستامن وهو الحربي الذي ليس بمستامن مما عرف
بالضرورة من الدين كالصلاة اي المسلم لا يقتل به فلا يقتل الذمي بالمستامن
كما لا يقتل المسلم به بناء على ان تخصيص كافر الاول به موجب لتخصيص كافر الثاني
به ايضا قال المصنف والظاهر من الحنفية ان تخصيص الاول بدليل يوجبه
في الثاني بعينه لما ذكرنا انه ناقض فيقدر ما في الاول فيه فلا يمنع من
قتل الذمي بالذمي وتخصيص الثاني بدليل يدل على مثله في الاول دلالة
قرينة فلا يوجبه لغة ولا يمنع من قتل المسلم بالذمي والذي في هذه المسئلة
من مباحث العموم كون العطف على عام لعامل متعلق عام يوجب تقدير لفظه
اي لفظ المتعلق العام في المعطوف ثم يخص احدهما بخصوص الاخر والا اي وان
لم يخص احدهما بخصوص الاخر اختلف العامل وفيه اي لزوم اختلافه على هذا
التقدير ما سمعت من عدم لزوم اتحاد كميتي المتعاطفين في الافراد المتناولة
وان اختلافهما لا يوجب اختلاف العامل لانا فرضنا تقدير قيد العامل في كل
منهما ولا ينافيه اختلاف كميتهما اذ يصدق انه شرك المراد باحدهما المراد
بالاخر في العامل المقيد قاله المصنف ايضا ثم في هذا المقام مزيد كلام لم نطول
به ايثارا للاقتصار على ما في الكتاب من المرام مسئلة الجواب غير المستقل

عن

عن سوال بان لا يكون مفيدا بدونه كنعم ولا يساوي السوال في العموم اتفاقا
وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص ايضا اتفاقا حتى لو قيل
هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز لي الوضوء بماء
البحر فقال نعم كان خاصا وقيل يعم الجواب فيه عند الشافعي حتى كان الجواب
فيه دالا على جواز التوضي بماء البحر لكل احد لترك الاستفصال اي لان
تركه في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما هو
يحكى عن الشافعي وهذا صريح كلام الامدي وشارحي اصول ابن الحاجب
على ما ذكره المحقق التفتازاني لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل الابهري
ان من ذهب الى الشافعي ذهب اليه انما اخذه من المحكي المذكور عنه لتناوله
الجواب غير المستقل لكنه وهم فانه لم يرده الا فيما هو مستقل ومن ثمة لم يورد
امام الحرمين في امثلته الا ما هو مستقل بل وقال امام الحرمين في هذه المسئلة
العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم
سوال فاذ ذاك يتمسك بعض باللفظ ولخرون بالسبب فاما اذ ذاك لا يثبت
الاستقلال دون تقدم سوال والسوال خاص به فالجواب تتمة له وكالجزء
منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به وبهذا ظهر وجه قول المصنف والظاهر الاول
اي ان الجواب غير المستقل يتبع السوال في الخصوص ولا معنى للزوم العموم
في الجواب لتركه اي الاستفصال الا في الاحوال والاوقات والمراد عموم
المكلفين اي لكن النزاع انما هو في ان المراد عموم الجواب للمكلفين او خصوصه
ببعضهم والقطع انه اي العموم للمكلفين انما ثبت في نحو نعم جوابا لقوله اجل
لي كذا انتفاء .... لهم عليه لوجود علته فيهم كما فيه او نحو حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم في حقهم ايضا لا في نعم
فقط وهذا لا ينافي خصوصه كسائر انواع الخصوص واما الجواب المستقل
العام على سبب خاص فللعموم عند الاكثر والمراد بالمستقل ما يكون وافيا
بالمقصود مع قطع النظر عن السبب ولا فرق بين ان يكون السبب سوالا
نحو ما روى احمد وقال صحيح والترمذي وحسنه قيل يا رسول الله انتوضا من
بير بضاعة وهي بير يلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب فقال ان الماء
طهور لا ينجسه شيء او حادثة كما لو شاهد من رمي اهاب شاة ميتة فقال
ايما اهاب دبغ فقد طهر خلافا للشافعي على ما نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما
اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب
الشافعي لكنه مردود كما قال الاسنوي بنصه في الام على ان السبب لا يصنع
شيئا انما يصنعه الالفاظ ومشى عليه اكثر اصحابه وبين فخر الدين الرازي
في مناقبه وهم ناقل الاول عنه بما يعرف بثمة نعم قال به من اصحابه المزني
وابو ثور والقفال والدقاق وروي عن مالك وذهب بعض العلماء كابي

الفرج ابن الجوزي البيان كان سوال سايل والى العموم ان كان وقوع حادثة
لنا ان التمسك باللفظ وهو عام ولا مانع من اجرايه على عمومه فان قيل
بل ثم مانع وهو خصوص السبب قلنا ممنوع كما اشار اليه قوله وخصوص
السبب لا يقتضي اخراج غيره اى ذى السبب بالضرورة لانه لا ينافي عمومه
فكيف يخرج غيره وتمسك الصحابة ومن بعدهم في جميع الاعصار بها اى
بالاجوبة العامة الواردة على سبب خاص كاية السرقة وهي في رد ا
صفوان او المجن كما قال ابن الحاجب وغيره وتعقبه شيخنا الحافظ رحمه
الله بانه لم ير في شي من التفاسير ان ذلك سبب نزول الاية وانما ذكر الواحدي
وجماعة عن ابن الكلبي ان الاية نزلت في ابن ابيرق سارق الدرع الذي ذكرت
قصته في الايات التي من سورة النسا وفيها يستخفون من الناس ولا يستخفون
من الله بل سياق قصة القطع في ردا صفوان على ما اخرجه الدارقطني
في الموطات يفيد تاخر وقوعها عن نزول الاية لان النبي صلى الله عليه وسلم
قطع المخزومية التي سرقت وذلك بعد فتح مكة كما ثبت في مسلم وصفوان
ابن امية انما اسلم بعد ذلك واية الظهار في سلمة بن صخر البياضي كما قاله
ابن الحاجب وغيره ايضا وتعقبوه بانها انما نزلت في اوس بن الصامت وزوجته
خولة كما رواه ابو داود وغيره واخرج الطبراني من حديث ابن عباس قال كان
اول ظهار في الاسلام بين اوس بن الصامت وامراته قال شيخنا الحافظ وليس
يبعد ما قاله ابن الحاجب وذلك ظاهر في سياق حديث سلمة بن صخر بشهر
اسنداليه قال كنت امرا اصيب من النسا ما لا يصيب غيري فدخل شهر رمضان
فخفت ان يقع مني شي في ليلتي فيتتابع بي حتى اصبح فتظاهرت من امراتي
حتى ينسلخ الشهر فبينما هي تخدمني اذ تكشف لي منها شي فما لبثت ان نزوت
عليها فلما اصبحت خرجت الى قومي فقصصت عليهم خبري وقلت لهم امشوا
معي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لا والله ما نمشي معك انا نخاف
ان ينزل فيك القران او يتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيك مقالة يلزمنا
عارها فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته خبري فقال انت
بذاك يا سلمة قلت انا بذاك يا رسول الله قال انت بذاك يا سلمة قلت
انا بذلك يا رسول الله قال انت بذاك يا سلمة قلت انا بذاك يا رسول الله
فاحكم في بما اراك الله فها انا ذا صابر نفسي قال اعتق رقبة الحديث
اخرجه احمد وغيره وحسنه الترمذي ثم قال فيجوز ان تكون قصة سلمة
وقعت عقب قصة اوس بن الصامت فنزلت الاية فيهما وذلك ظاهر من
قول قوم سلمة نخشى ان ينزل فيك قران فان فيه وفي سوال سلمة اشارة
الى ان اية الظهار لم تكن نزلت انتهى قلت ولقايل ان يقول يبعده تظاهر
الروايات المعتبرة على ان زوجة اوس لما ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم ما برحت او فلم نرم مكانها حتى نزلت الاية ثم الاية نفسها فانها مشيرة
الى ان سبب نزولها مجادلة زوج المظاهر رسول الله صلى الله عليه وسلم وشكواها
الى الله ولم ينقل هذا كله الا في زوجة اوس ثم ليس في قول قوم سلمة نخشى
ان ينزل فيك قران ولا في سوال سلمة اشارة راجحة الى ان اية الظهار لم تكن
نزلت ولا بظاهر ايضا ان المخشي وقوعه من النزول كان بيان حكم الظهار
ولا من البعيد ان يكون المخشي بنزوله فيه هو التوبيخ له وعوه ومن تمرد
ارد فوه بقولهم او يتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيك مقالة يلزمنا
عارها ولا ان تكون الاية قد نزلت وخفي عليهم وعلمه احكمها بالسنة اليه
ويدل عليه مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم الى بيان الحكم من غير ذكر انتظار
الوحي ولا التوقف فيه والله سبحانه اعلم واية اللعان في هلال بن امية
او عويمر كما كلاهما في الصحيحين وغيرهما وساقه بالنسبة الى عويمر انه
قال لعاصم ارايت رجلا وجد مع امراته رجلا ايقتله فيقتلونه ام كيف يفعل
سل لي عن ذلك يا عاصم رسول الله وان عاصما ساله فكره المسايل وعابها
حتى كبر على عاصم ما سمع منه وان عويمرا قال لا انتهي حتى اسال رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن ذلك فجاه في وسط الناس فساله فقال قد انزل فيك وفي صاحبتك
فاذهب فات بها قال سهل فتلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال شيخنا الحافظ رحمه الله تعالى والجمع بين الحديثين ان عاصما لما
سال لعويمر حصل بين ذلك وبين مسيلة عويمر بنفسه قصة هلال فنزلت
الاية فلما جا عويمر قيل له قد انزل فيك وفي صاحبتك باعتبار شمول الاية
كل من وقع له ذلك انتهى قلت وهذا يفيد ان سبب نزولها كل منهما ثم قول
انس كان اول من لاعن في الاسلام هلال بن امية الحديث يفيد ان العمل
بمقتضى الاية كان في هلال قبل عويمر والله تعالى اعلم قالوا لو كان الجواب
عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد من عموم الجواب كغيره
من افراده لتساويها في العموم واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب
بمنع الملازمة بانه اى تخصيص السبب بالاجتهاد خص من جواز التخصيص
للقطع بدخوله اى الفرد السببي في ارادة المتكلم قطعا والا اى وان لم يكن
داخلا فيها لم يكن الجواب جوابا له وهو باطل ولا بعد ان يدل دليل على ارادة
خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه واجيب
ايضا بمنع بطلان اللازم وهو جواز تخصيص السبب بالاجتهاد فان ابا
حنيفة اخرج ولد الامة الموطوءة من عموم الولد للفراش فلم يثبت نسبه
منه الا بدعواه مع وروده اى الولد للفراش في وليدة زمعة وكانت امة
موطوءة له ولا باس بسوقه ايضاحا للمرام ففي الصحيحين وغيرهما عن عايشة
قالت كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة

زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال ابن اخي عهد الي فيه
فقام عبد بن زمعة فقال اخي وابن ابي ولد على فراشه فتساوقا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال
لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة فما راها حتى لحق
بالله تعالى وليس هذا الجواب نص دافع لدليل المخصصين فان السبب
الخاص ولد زمعة ولم يخرجه من الولد للفراش فالمخرج نوع السبب
وهو ولد الامة الموطوءة خصوصية منه اى نوع السبب السبب الخاص
وهو ولد زمعة والحنفيون انه اى اباحنيفة لم يخرج نوعه ايضا لانه لم تصر
ام ولد عنده اى ابي حنيفة ليست بفراش فالفراش المنكوحة وهي الفراش
القوى يثبت فيه النسب بمجرد الولادة ولا ينتفي الا باللعان وام الولد
وهي فراش ضعيف اذ كانت حايلا فيجوز تزويجها وفراش متوسط ان كانت
حاملا فيمتنع تزويجها ويثبت نسب ولدها بلا دعوة وينتفي بمجرد نفيه
في الحالين وهذا اوجه من قولهم الفرش ثلاثة قوى وهي المنكوحة ومتوسط
وهي ام الولد وضعيف وهي الامة الموطوءة التي لم يثبت لها امومية الولد
واطلاق الفراش على وليدة زمعة في قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش
بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش ابي لا يستلزم كون الامة مطلقا
فراشا لجواز كونها اى وليدة زمعة كانت ام ولد وقد قيل به اى بكونها
ام ولد له وقد علم عليه لفظا وليدة تعليلا بمعنى فاعلة على انه منع انه
صلى الله عليه وسلم اثبت نسبه لقوله هو لك اى ميراث من ابيك ومن ثمة
لم يقل هو اخوك وما في رواية هو اخوك يا عبد فعارضه بمنعه ومنه ارجح
لانها المشهورة المعروفة وبقوله احتجبي منه يا سودة اذ لو كان اخاها شرعا
لم يجب احتجابها منه وبوجه رواية احمد واما انت فاحتجبي منه فانه ليس
لك باخ قالوا لو عم الجواب في السبب وغيره كان نقل الصحابة السبب
بلا فايدة اذ لا فايدة له سوى التخصيص وهو اى ونقلهم السبب بلا فايدة
بعيد لان مثلهم لا يعتني بنقل ما لا فايدة فيه اجيب بان معرفته اى
السبب ليمتنع تخصيصه بالاجتهاد اجل فايدة ونفس معرفة الاسباب ليحترز عن
الاغاليط فايدة ايضا قالوا لو قال لا تغذى جواب تغذ عندي لم يعم
قوله لا اتغذى كل تغذ ونزل على التغذى عنده اذ لم يعد كاذبا بتغذيه
عند غيره اجيب بان تخصيصه بعموم كل تغذ بعرف فيه وهو عرف المحاورة
الدال على انه لا يتغذى عنده لا بالسبب وتخلف الحكم عن الدليل لمانع لا
يقدح فيه فانتفى قول زفر بعمومه حتى لو كان حالفا على ذلك حنث ولو
زاد على الجواب اليوم ثم تغذى عند غيره لم يحنث عند الشافعي ايضا اذا حلف

عليه

عليه وقال اصحابنا يحنث لظهور ارادة الابتداء دون الجواب حملا للزيادة
على الافادة دون الالغاء نعم ان نوى الجواب صدق ديانة لاحتماله
قالوا لو عم الجواب السبب المسئول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا
للسوال لان السوال خاص والجواب عام وانه يجب نفي مثله عن الشارع
قلنا الملازمة ممنوعة بل طابق الجواب السوال بكشفه عن معناه
وتبيين حكمه وزاد عليه ما لم يسال عنه ولا ضير في ذلك وكيف لا وقد
قال تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكا عليها واهش
بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى وصح البخاري والترمذي وغيرهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن ما البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته
قالوا لو عم الجواب المسئول عنه وغيره كان العموم تحكما باحد مجازات محتملة ثلاثة
نصوصية على السبب فقط اى كون عموم الجواب نصا في الفرد السببي
الخاص الذي لاجله ورد العام دون غيره او نصوصية على السبب مع الكل
اى ساير الافراد التي هو ظاهر فيها والفرق بينه وبين العام الذي هو حقيقة
انه ظاهر في الجميع وما نحن فيه نص في بعض وظاهر في الباقي او نصوصية
على السبب مع البعض اى بعض الافراد التي هو ظاهر فيها قلنا لا مجاز اصلا
لانه اى المجاز انما يتحقق بالاستعمال في المعنى الذي لم يوضع اللفظ له لا
بكيفية الدلالة من الظهور والنصوص وقد استعمل اللفظ العام الذي هو
الجواب في الكل اى فرد السببي وباقي افراده فهو حقيقة في العموم وايضا
تمنع خصوصيته اى الفرد العام بالنسبة الى الفرد السببي بل تناوله للسبب
كغيره من الافراد وانما يثبت بخارج عن اللفظ وهو لزوم انتفاء الجواب
القطع بعدم خروجه اى الفرد السببي من الحكم لكن على هذا ما قال المصنف
ولا يخفى ان الخارج حينئذ اى حين كونه سببا للقطع بعدم خروجه محقق
للنصوصية لانها اى النصوصية ابدا لا تكون من ذات اللفظ الا ان كان
اللفظ علما ان لم يتجوز بها اى بالاعلام فان تجوز بها فهي كغيرها ان تكون نصوصيتها
بخارج فان قلت هذا فرض ما هو غير ممكن فيها لان فخر الدين الرازي
والامدي صرحا بان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز والتجوز بها فرع
كونها حقيقة قلت ممنوع فان الاصح ان المجاز لا يستلزم الحقيقة كما ياتي
في موضعه على ان الاشبه انها بعد الاستعمال لا يخرج عنهما كما سيذكر في محله
ثم ما نحن فيه ليس من الاعلام فلا يتم هذا الجواب وفيما قبله كفاية البحث
الرابع الاتفاق على اطلاق قطعي الدلالة على الخاص وعلى احتماله للخاص
المجاز بمعنى انه يجوز ان يراد به معنى مجازي له ويلزمه اى الاتفاق على احتمال
الخاص المجاز الاتفاق على عدم القطع بنفي القرينة الصارفة عن المعنى
الحقيقي للخاص الى المعنى المجازي له لان القطع بنفيها يمنع احتماله اياه الا

ان في هذين الامرين مكلزوما ولازما عجّا يوجب منعه كما يذكره المصنف لجرا وان هذا
القطع المنسوب الى دلالة الخاص لا ينافي الاحتمال مطلقا وانما ينافي الاحتمال
الناشئ عن دليل واختلف في اطلاقه اى قطعي الدلالة على العام فالاكثر من الفقهاء
والمتكلمين على نفيه اى نفي اطلاقه عليه واكثر الحنفية اى جمهور مشايخ العراق وعامة
المتاخرين نعم اى يطلق عليه بل ذكر عبد القاهر البغدادي من المحدثين انه مذهب
ابي حنيفة واصحابه وفقواه فخر الاسلام وابو منصور الماتريدي وجماعة وهم مشايخ
سمرقند لا يطلق عليه كما لاكثر لكثرة ارادة بعضه اى العام من اطلاقه سواء سمى
كون بعضه مرادا تخصيصا اصطلاحيا او لا كثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد
حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص وهذا العام ايضا مما خص بنحو والله بكل شيء عليم
له ما في السموات وما في الارض لعدم تخصيص ما في هاتين الايتين من العموم في
قلته مما لا يحصى ومثله اى وجود هذه الكثرة يورث الاحتمال في العام المعين
جريا على ما هو الكثير الغالب فيصير كون المراد جميع مدلوله ظنيا فبطل بهذا دفع
صدر الشريعة الاستدلال على ظنية العام بكثرة بل باكثرية تخصيصه وهو
منع كثرة تخصيصه لانه اى تخصيصه عندنا انما يكون مستقل مقارن وهو
اى المستقل المقارن قليل فلا يتم القول بان الاكثر في العام التخصيص وانما بطل
لانهم اى الظنيين يمنعون اقتصاره اى التخصيص على انه انما يكون بمستقل مقارن
بل هو اعم من ذلك ولو سلم ان التخصيص انما يكون بذلك فالموثر في ظنيته اى
الموجب لظنية العام انما هو كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا
في الاصطلاح ولا شك في ثبوته وعن تسميته تخصيصا وعلى راينا اطلقناه عليه
فان وافقتم على الاطلاق فيها وان ابيتم اطلاقه عليه اصطلاحا منكم فلا
يضر في المقصود قالوا اى القطعيون وضع العام للمسمى فالقطع بلزومه
اى المسمى له عند الاطلاق كالخاص ثم قالوا ايرادا وجوابا فان قيل ان اريد
بالقطع بلزومه لزوم تناوله اى اللفظ له فسلم ولا يفيد لان التناول ثابت
للكل بعد التخصيص بالعقل لانه يتبع الوضع فلا بد للزوم تناول اللفظ والقطع
به على كونه قطعي الدلالة لثبوته قطعا حال ظنية العلم وهو ما بعد التخصيص
والقطع بانه حينئذ متناول لجميع ما وضع له ذكره المصنف او ارادته اى
لزومها ممنوع اذ غير ارادة البعض قلنا يمنع القطع قبل المراد بالقطع بلزومه
القطع بارادة ما تناوله اللفظ وهو منا اى قطع كقطعية الخاص وهو القطع
الذي لا احتمال فيه عن دليل لا ما ينفي احتماله اى العام اصلا لتحقيقه اى
الاحتمال لا عن دليل في الخاص مع قطعيته اتفاقا فانتفى كون التحقق بين
المذكور منافيا للقطع فيه فيبقى الخلاف في قطعية العام انه في العام كالخاص
في القطعية او احط ولا يبعد الاستدلال على قطعية العام بانه لو جاز
ارادة بعضه بلا قرينة كان تلبيسا وتكليفا بغير المقدور لانه ليس في

الوسع

الوسع الوقوف على الارادة الباطنة ولا تكليف الا بما في الوسع وانما لا يفيد الاستدلال
بهذا على ذلك للزوم مثله في الخاص وهو ان لا يجوز ان يراد به بعضه وهو
ممنوع لانه يحتمل المجاز اذ هذا القطع لا ينفي الاحتمال كما بينا مع ان الملازمة
ممنوعة اما الاول اى اما منعها على تقدير اللازم الاول الذي هو لزوم التلبيس
في اطلاق العام فلان المدعى عدمها اى القرينة لا نفيها اى انما يجوز ان
يراد به بعضه ونصب قرينة غير انها خفيت علينا ولا تلبيس بعد نصب القرينة
وستسمع ما على هذا من التعقب واما الثاني اى واما منعها على تقدير اللازم
الثاني وهو التكليف بغير المقدور فانما يلزم التكليف بغير المقدور لو كلف
بالعمل بالمراد بالعام لكنه اى التكليف به منتف فانه انما كلف بالعمل بما
ظهر من اللفظ مرادا كان او غير مراد في نفس الامر والاستدلال على ظنية
العام بكثرة الاحتمال في العام اذ فيه اى في العام ما في الخاص من احتمال المجاز
مع احتمال ارادة البعض مدفوع كما ذكر صدر الشريعة بان كون حقيقة
لها معنيان مجازيان واخرى واحد لا يحط اى ماله مجازان عنه اى ماله
مجاز واحد لان الثابت في كل منهما اى مما له مجازان ومجاز ما له مجاز حال
اطلاقه احتمال مجاز واحد فتساويا في الدلالة على المعنى الحقيقي حيث
لا قرينة للمجاز اصلا قلنا نحن معاشر الظنيين محل الاختلاف بيننا وبينكم
معشر القطعيين في المراد بقطعية دلالة العام على معناه الا انه كالخاص
فيها كما هو مرادكم او دونه كما هو مرادنا فانما يرجح الخاص على العام عندنا بقوة
احتمال العام ارادة البعض لتلك الكثرة اى كثرة ارادة بعضه من اطلاقه وندرة
ما في الخاص من احتمال ارادة المجاز لندرة ان يراد بنحو جاء زيد رسول زيد
او كتاب زيد بزيد فصار التحقيق ان اطلاق القطعية على الخاص لعدم
اعتبار ذلك الاحتمال فيه كما في المثال المذكور بخلاف العام فان ارادة البعض
من اطلاقه كثير بل اكثري فلا يتحدان مرتبة قولهم اى القطعيين لا عبرة
به اى باحتمال التخصيص في العام ايضا اذ لم ينشأ عن دليل فصار العام كالخاص
قلنا ممنوع بل نشأ عنه اى عن دليل وهو اى الدليل غلبة وقوعه اى التخصيص
في العام فتوجب غلبة وقوعه الظنية في المعين وان اريد بالدليل
في لم ينشأ عن دليل دليل ارادة البعض في العام المعين اى لم يثبت ارادة
دليل ارادة البعض في العام المعين خرج هذا العام عن محل النزاع وهو اى محله
ظنية ارادة الكل اى كون الكل مرادا ظني او قطعي كالخاص في المعنى المذكور
وهذه معترضة بين ما خرج عنه وبين ما خرج اليه وهو الى القطع بارادة
البعض فيصير في تحقق ارادة البعض منه او الكل فقال قائل تحقق في العام
المعين ارادة بعضه وقال آخر بل كله والجواب عن ظنيته من القطعيين منع
تجويز ارادة البعض بلا مخصص مقارن مستقل لاستلزامه اى هذا التجويز

ماسيذكر في اشتراط مقارنة المخصص من الايقاع في الكذب او طلب الجهل المركب ومثله اى ويجى مثله فى الخاص اذا لم يقترن بما يفيد غير ظاهره وقولهم اى الظنيين يحتمل العام المجاز اى من حيث هو اما الواقع فى الاستدلال فلا يحتمل غيره الا بقرينة تظهر فتوجب القرينة غيره اى غير ظاهره وحينئذ اى وحين كان الحال فى احتمال العام المجاز هذا التفصيل فكون الاتفاق على عدم القطع بنفى القرينة الصارفة من الحقيقى الى المجازى فى الخاص كما تقدم ممنوع بل اذا لم يظهر القرينة قطع بنفيها وقد عرف من هذا منع كونها نصيبة وخفيته وان المصنف مع اكثر الحنفية وثمرته اى الخلاف فى ان العام احط رتبة من الخاص فى ثبوت الدلالة او مثله فيه تظهر فى المعارضة ووجوب نسخ المتاخر منهما اى من العام والخاص المتقدم فالقايلون بان الخاص اقوى قدموه على العام عند التعارض ولم يجوزوا نسخه بالعام لرجحان الخاص عليه والقايلون بتساويهما لم يقدموا احدهما على الاخر اذا تعارضا الا بمرجح وجوزوا نسخ احدهما بالاخر ولذا اى لتساويهما نسخ طهارة بول الماكول المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل او قال عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامر لهم النبى صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه لان النجس واجب الاجتناب محرم التداوى به ففى سنن ابى داود عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا تداووا بحرام وهو اى النص المفيد طهارته وهو قوله فامرهم ان يشربوا من ابوالها اى اللقاح خاص باستنزهوا البول اى بما عن ابى هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم وقال على شرطهما ولا اعرف له علة وهو عام لان من للتعدية لا للتبعيض والبول محلى باللام للجنس فيعم كل بول وقد امر بطلب التنزه منه والطاهر لا يؤمر بالاستنزاه منه هذا ان كان الامر باستنزاه البول متاخرا عن حديث العرنيين كما قيل او رجح حديث الاستنزاه على حديث العرنيين ان لم يعلم تاخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للاحتياط فى العمل بالمحرم واما وجوب اعتقاد العموم بعد البحث عن المخصص الى القطع او غلبة الظن بعدمه حتى يجب العمل به فاتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقد مطابقته اى لاعتقاده واما قبله اى البحث عن المخصص فما تقدم من نقل كلام الصيرفى عليه فى مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص يفيد انه اى وجوب اعتقاد عمومه كذلك اى اتفاق ايضا وكيف لا وقد صرح هو به كما ذكره امام الحرمين وغيره عنه كما تقدم ثمة والنظر يقتضى اذ توقف وجوب العمل على البحث توقف اعتقاده اى وجوب اعتقاد عمومه على البحث عن المخصص لما سلف ثمة من ان الفرق بين الاعتقاد والعمل بانه يجب اعتقاد

العموم

العموم قبل البحث عن المخصص ولا يجوز العمل به قبله تحكم مع بيان وجهه فليراجع وقد ظهر ما ذكرناه هناك ايضا من ان ظاهر كلام مشايخنا توافق ما عن الصيرفى ولا سيما كلام القطعيين منهم فليتامل وقول محمد فى الزيادات ولو اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى مفصولا بفصه لآخر الفص بينهما والحلقة للاول خاصة من باب الخاص لان التعبير عنه اما بخاتمى او هذا الخاتم او الخاتم الفلانى وكل منها من الخاص لا العام وكيف يكون عاما وتعريف العام غير صادق عليه وانما الفص منه كجزء من الانسان مثلا فكما لا يصير الانسان باعتبار اجزائه عاما فكذا الخاتم غير انه اى الخاتم نظير للعام من حيث ان اسمه يشمل الفص كشمول العام ما يتناوله فاطلق عليه العام توسعا وخالفه اى محمدا ابو يوسف فجعله اى الفص للثانى كما فى الهداية والايضاح والمنظومة وغالب شروح الزيادات وظاهر التقويم واصول فخر الاسلام ان قول محمد قول الكل قال صاحب الكشف فيحمل على ان لابى يوسف فيه روايتين انتهى قلت وهو كذلك فقد ذكر الكرخى ان ابا يوسف لم يثبت خلافه فى ظاهر الرواية وانما علم من رواية الاملا واتفقوا على انه لا خلاف فى ان الحلقة للاول والفص للثانى اذا كان موصولا وجه ما عن ابى يوسف ان الوصية لا تلزم شيئا فى الحياة والكلام الثانى بيان للمراد من الاول فيكون الموصول والمفصول فيه سوا كما فى الوصية بالرقبة لانسان وللخدمة او الغلة لآخر ووجه الظاهر ان اسم الخاتم يتناولهما معا لانه مركب منهما ومن ثمة صح استثناؤه منه فكان الكلام الثانى تخصيصا وهو انه انما يصح موصولا اما اذا كان مفصولا كان معارضا للاول وهما فى ايجاب الحكم سوا فتثبت المساواة بينهما فيه وليس الثانى رجوعا عن الاول لان اللفظ لا ينبئ عنه فصار كما لو اوصى بشيء معين لانسان ثم اوصى به ايضا لآخر حيث يكون بينهما بخلاف ما لو قال الشيء الفلانى الذى اوصيت به لفلان هو لفلان فانه يكون رجوعا حتى يكون للثانى خاصة بخلاف ما قاس عليه فان الرقبة لم تتناول الخدمة او الغلة على سبيل الجزئية لها بل لكونها وصفا تابعا وهو ليس من التناول اللفظى بشيء ومن ثمة لم يصح استثناؤهما منها فاذا اوجب الخدمة او الغلة للغير اختص بها لعدم المزاحم المساوى له فى استحقاقها والله سبحانه اعلم البحث الخامس يرد على العام التخصيص فاكثر الحنفية وهم الكرخى وعامة المتاخرين وبعض الشافعية ايضا على ما فى الكشف وغيره بيان انه اى العام اريد بعضه بمستقل مقارن فاحترز بمستقل وهو ما كان مستقلا بنفسه غير متعلق بصدر الكلام عن غير المستقل وهو ما لم يكن كذلك كالاستثناء والصفة وبمقارن اى موصول بالعام اى مذكور عقيبه فى المخصص الاول وانما فسر به دفعا لتوهم ان المراد بالمقارنة المعية فانها بهذا المعنى غير مرادة هنا مع انها انما تتصور فى فعل خاص النبى

صلى الله عليه وسلم مع قول عام عما لا يكون كذلك فانه نسخ لا تخصيص ومن ثمة قال
فان تراخى البيان المذكور عنه فناسخ لا في المخصص الثاني وهلم جرا قال المصنف
والوجه ان الثاني وهلم جرا اذا تراخى ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه
اى مقتضاه لعموم علة المنصوص عليه للمقيس الموجبة لمشاركته اياه في الحكم
وانما كان الوجه هذا الجريان الموجب لاشتراط المقارنة في الاول فيما بعده
فعلى ما ذكروا تجوز الالحاق بالمخصص الثاني المتاخر وتقديمه الاخراج وعلى ما
ذكر المصنف بحثا لا يجوز لانه ناسخ والناسخ لا يعلل وصرح الحنفية بان تفرع
عدم جواز ذكر بعض من المخصصات دون بعض على منع تاخير المخصص ضروري
من العلم بعلة منع تاخير المخصص وهذا يؤيد كون الثاني اذا تراخى يكون ناسخا
ثم عطف على تراخى او جهل تراخيه كما جهل ايضا مقارنته فحكم التعارض يجري
بينه وبين القدر المعارض له من العام لترجيح المانع منهما ايا ما كان على المبيح
والا اى وان لم يثبت الترجيح فالحكم الوقف كما في البديع او التساقط كما في اصول
ابن الحاجب وهما متقاربان ووجب نسخ الخاص بالعام المتاخر عنه كقلبه وبه
قال القاضي وامام الحرمين وفي البديع جعل هذا قول العراقيين من الحنفية
ثم قال والشافعي والقاضي ابو زيد وجمع من مشايخنا الخاص مبين مطلقا
يعني سواء كان الخاص متقدما او متاخرا او مجهولا او وردا معا كما صرح به شارحوه
وذكر في المحصول وغيره ان كون الخاص الوارد بعد العام مخصصا محله اذا ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام لان تاخير البيان الى وقت الحاجة جائز اما اذا
ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون ناسخا لان البيان لا يتاخر عن
وقت الحاجة قال الاسنوي وحينئذ فلا ناخذ به مطلقا وانما ناخذ به من حيث
لا يؤدي الى نسخ المتواتر بالاحاد واما العامان من وجه الخاصان من وجه
فسياتي الكلام فيهما في التعارض هنا ومن اصحابنا وغيرهم من زاد لفظي بعد
مستقل احترازا عن غير اللفظي كالعقل والشافعية اى اكثرهم وبعض الحنفية
قصر العام على بعض مسماه وقيل على بعض مسمياته كما في اصول ابن الحاجب والبديع
بناء على ارادة اجزاء مسماه كما حكاه المحقق التفتازاني عن جمهور الشارحين تنزيلا
لاجزائه منزلة مسميات له اذ لا مسميات للفظ الواحد بل مسماه واحد من حيث
هو مجموع وهو كل واحد وهو اى وكون المراد هذا تحقيق اصطلاحه في الكلام
على تعريف العام ان دلالته اى العام على الافراد تضمنية او ارادة الاحاد
المشتركة في المشترك بينها وهو المعنى الكلي الذي يندرج تحته المسميات التي
هي جزئيات له ويصدق حمله على كل منها كما مشى عليه الفاضل الابهري واضافة
المسميات اليه اى العام حينئذ اى حين يكون المراد هذا بعموم تضمنه فانها
اى الاحاد مسميات في نفس الامر لا به اى بالعام وعلى هذا لو قال بعض افراده
لكان اوضح كما قال السبكي وهذا اولى ثم لا خفا في صدقه على العام المراد به

ابتدا

ابتدا الخاص والعام المراد به ذلك بعد ارادة العموم والفرق بينهما ان المخصوص
عمومه مرادة تناولا لا حكما والمراد به الخصوص عمومه ليس بمراد لا حكما ولا تناولا
ويكون التخصيص بمستقل كالعقل والسمع المنفصل والمتصل والعام فيه اى
في تعريف التخصيص حقيقة لانه اى التخصيص حمل المستغرق بارادة بعضه
لا مجاز كما في قولهم خصص العام وهذا عام مخصص وفي هذا تعريض بنفي ما ذكر
المحقق التفتازاني من ان المراد به عام على تقدير عدم المخصص في غير الاستثنا
تخرج البعض مطلقا اى سواء كان متصلا او لا ومخصص اى الدال على اخراج البعض
من عقل وحس او لفظ او عادة يقال له مخصص مجاز اشتهر تسمية للدليل
باسم المدلول لانه في الحقيقة ارادة المتكلم وقد يراد به ايضا معتقد ذلك
من مجتهد او مقلد ويقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا اى عاما كان او غيره
على بعض مسماه وهذا اعم من الاول لصدقه على استعمال الكل في الجزء ولا يخفى
ما في قصره لا ينفي النسخ بل يصدق عليه في بعض الصور كنسخ بعض ما يتناوله
العام لكن اجاب الابهري بمنع وروده لان العام اذا ورد عليه النسخ في البعض
لم يكن مقصورا على بعض مسمياته حين اطلق بل اريد به اولا ثم رفع البعض
او انتهى حكمه على اختلاف في تعريف النسخ بخلاف التخصيص فانه لم يرد بالعام
حين اطلق الا البعض اما بحسب الحكم كما في الاستثنا واما بحسب الذات كما
في غيره ومنعه اى التخصيص شذوذ بالعقل لانه اى التخصيص بالعقل لو صح
صحت ارادته اى ما قضى العقل باخراجه من العام واللازم منتف اما الملازمة
فلان الخارج بالعقل من مسمياته واطلاق اللفظ لغة على مسمياته صحيح لغة
واما انتفا اللازم فلانه لا يصح تعاقل ان يريد ما يخالف صريح العقل فاذا
قلنا الله خالق كل شيء فهم منه لغة ان المراد به غير نفسه اما لو اراد مريد
به نفسه كان المريد مخطئا لغة كما هو مخطئ عقلا فيكون خروجه باللغة
موافقا للعقل لا بالعقل ولكان العقل متاخرا على العام لانه بيان والبيان
متاخر عن المبين والعقل متقدم ولصح نسخه اى كون العقل ناسخا لانه
بيان ايضا واللازم منتف ايضا اجيب بمنع الملازمة في الكل بل اللازم في
الاول دلالته اى العام على مقتضى العقل باخراجه وهي ثابتة بعد اخراج
وتاخر بيانه اى واللازم في الثاني تاخر بيان العقل عن العام لا ذاته اى
العقل ولعجز العقل عن درك المدة المقدرة للحكم في الثالث لان النسخ بيان
مدة الحكم الشرعي ونظر العقل محجوب عنه بخلاف المخصص فان خروج البعض
عن الخطاب قد يدركه العقل فافترقا واجيب عن الاول اى لو صح لصحت
ارادته كما في مختصر ابن الحاجب وغيره ايضا بان التخصيص للمفرد وهو كل
شيء في قولنا الله خالق كل شيء بعد التركيب ويصح ارادة الجميع اى جميع
المسميات التي يطلق عليها شيء به اى بكل شيء الا انه اذا وقع في التركيب

وسبب البيهما يمتنع نسبته وهو المخلوقية الى الكل اى الى كل فرد من افراده منعهما
اى العقل ارادة الكل لانه يستحيل ان يكون الله تعالى خالق نفسه وهو اى منع العقل
ارادته هو معنى تخصيص العقل ودفع ايضا هذا الجواب ودافعه القاضي عضد
الدين بان التحقيق صحتها اى ارادة الكل في التركيب ايضا لغة غير انه يكذب
التركيب حينئذ لعدم مطابقته الواقع وهو اى وكذبه غيرها اى صحتها فالمانع
انما هو لزوم الكذب لا غير ودفع المصنف هذا الدفع بقوله ولا يخفى ان المراد من
تخصيص العقل حكم العقل بارادة البعض لامتناعه اى حكمه في الكل اى بارادة
الكل في نفس الامر من يمتنع عليه الكذب فلم تقع ارادة الكل في التركيب لغة
ايضا لامتناع ارادة اللغة ما يمنع العقل ارادته ثم المثال المذكور بناء على ما عليه
كثير من ان المراد بشيء في مثله ما يطلق عليه لفظ شيء لغة والا فقد اقدناك في
مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه انه على قولنا ابى المعين النسفي
وما ذكره البيضاوي عن غير المعتزلة انه ليس في العام المخصوص بالعقل فالحق
هو الاول قالوا اى المانعون من التخصيص بالعقل تعارضا العام والعقل فتساقطا
هربا من التحكم بترجيح احدهما بلا مرجح او تقدم العام لان ادلة الاحكام النقل
لا العقل قلنا في ابطاله اى العقل ابطاله اى النقل فرع حكمه اى العقل بها
اى بدلالته فان حكم العقل بانها اى دلالته على وجه كذا كالخصوص هنا
لزم حكمه وهو المطلوب وايضا يجب تاويل المحتمل اذا عارضه ما هو اقوى
منه وهو اى المحتمل هنا النقل لانه ظاهر يحتمل غير ظاهره وهو الخصوص بخلاف
العقل فانه قاطع فيتعين تاويل النقل بالتخصيص المذكور الذي هو مقتضى
العقل هنا والخلاف لفظي كما ذكر السبكي فان احدا لا ينازع في ان ما يسمى
مخصصا بالعقل خارج وانما النزاع في ان اللفظ هل يشمله فمن قال يشمله
سماه تخصيصا ومن قال لا كما هو ظاهر كلام الشافعي لا يسميه تخصيصا وحملت
دعوى ابي حامد الاجماع على ان العقل مخصص على ان ما يسمى مخصصا خارج
لا على انه يسمى تخصيصا فان الخلاف فيه مشهور ولعزون اى ومنع التخصيص
قوم لعزون مطلقا اى سواء كان بالعقل او غيره لانه اى التخصيص كذب
لانه نفي فيصدق نقيضه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا
قلنا يصدق نفي التخصيص مجازا نظرا الى ظاهر اللفظ ويصدق ثبوته
حقيقة نظرا الى المعنى فلا يتحد جهة النفي والاثبات قيل القايل المحقق
التفتازاني يراد او بدا بالدال المهملة والمد وهو ظهور المصلحة بعد خفائها
ليشمل الانشا كما في المنهاج وغيره وهو ظاهر في ان الخلاف فيهما ايضا والا
اى وان لم يرد خص الامتناع الخبر لانه الذي يتاتى فيه الكذب وليس الامتناع
بخاص فيه كما ذكرنا لكن صرح بان الخلاف ليس الا في الخبر والمصرح الآمدي
واعترض ابو اسحاق والظاهر انه الشيرازي الشافعي المشهور من اوهم

كلامه

كلامه انه اى الخلاف في الامر ايضا قلت فاندفع ما ذكره الفاضل الابهري من
انه انما لم يتعرض القاضي عضد الدين لنفيه في الانشا والخبر كليهما والنافي
عنعه في كليهما فاذا انتفى وقوعه في الاخبار لزم انتفاوه في الانشا ايضا وان
الانشا في حكم الاخبار لانك اذا قلت اكرم كل رجل فكانك قلت كل رجل
انت مامور باكرامه فاذا خصصت وقلت الا الفاسق فكانك قلت ليس كل
رجل انت مامور باكرامه فيلزم الكذب في احد الحكمين مع ان في هذا من التعسف
ما لا يخفى ثم ملخص الجواب انه انما يلزم الكذب او البدا اذا اراد العموم من
اول الامر ابدا اما اذا لم يرده ونصب الدليل عليه فلا وهذا هو الذي
نقول به على انه قد وقع اما في الخبر فكما قال والقاطع فيهما اى في هذه
المسئلة الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير بناء على ان المراد بشيء ما
يطلق عليه لفظ شيء لغة كما ذكرنا آنفا فيشمل الواجب والممكن والممتنع ثم
يكون مخصوصا في الايتين بالممكن لامتناع وقوع الخلق والقدرة على
ذاته وساير الممتنعات كالجمع بين الضدين وقد اسلفنا في مسئلة المخاطب
داخل في عموم متعلق خطابه ما قاله البيضاوي عن غير المعتزلة من ان
الشيء فيهما بمعنى الشيء وانه فيهما على عمومه وما قاله ابو المعين النسفي
والظاهر انه لا باس به وخصوصا عند من لا يرى عموم المشترك مطلقا
او في الاثبات ولا خفا انه على كل من هذين لا حجة في الايتين على هذا
المطلوب اصلا فضلا ان يكونا دليلين قطعيين فيه فليتنبه له واما
في الانشا فقوله تعالى اقتلوا المشركين مع القطع بعدم ارادة اهل الذمة
ثم الظاهر انه يانى في هذا الخلاف انه لفظي كما فيما قبله فليتامل ولنا
في منع التراخي ان اطلاقه اى العام بلا مخرج افادة ارادة الكل مع
عدمها اى ارادة الكل في نفس الامر فيلزم اخبار الشارع في الخبر وافادته
في الانشا ما ليس بثابت في نفس الامر وذلك كذب في الخبر وطلب الجهل
المركب من المكلفين في الانشا وكلاهما منتف فالتراخي منتف وهذا
الدليل بعينه يجري في المخصص الثاني وهلم جرا كالاول فلا جرم ان قلنا
والوجه نفي التراخي ايضا في الثاني وهلم جرا ومقتضى هذا الدليل ايضا
وجوب وصل احد الامرين بالعام من البيان الاجمالي كقوله الى المخصص
او التفصيلي ثم يتاخر البيان التفصيلي في المخصص الاول اى الاجمالي
اذا وقع الى وقت الحاجة اليه الحاجة الى الامتثال بعده اى البيان الاجمالي
لانه اى البيان التفصيلي حينئذ اى حين كان العام موصولا بالاجمالي
بيان المجمل وهو جائز التاخير الى وقت الحاجة الى الفعل كما هو المختار
ولا يبعد ارادة الحنفية اى ارادة الحنفية وجوب وصل احد الامرين من
البيان الاجمالي او التفصيلي باشتراطهم مقارنة المخصص الاول للعام

ويكون المراد وصل الاجمالى به كهذا العام مراد بعضه او مخصوص وبه اى ويكون مرادهم
هذا بذاك تنتفى اللوازم الباطلة من الكذب وطلب الجهل المركب على تقدير تراخى
المخصص مطلقا ولاسيما الاول لما يقارنه من القرينة المصرحة اجمالا او تفصيلا
بان العموم غير مراد لكن لقايل ان يقول الشان فى هذا بعد الادنم اياه فى الاجمالى
حيث لا تفصيلى مقارن فانه ينقل ولو كان شرطا لنقل عادة ومن ادعاه فعليه
البيان ويمكن الجواب بان هذا انما يتم ان لو وجد عام يخرج منه خروجا متراخيا
ما يسميه تخصيصا مع عدم اقترانه ببيان اجمالى ومن ادعاه فعليه البيان والزام
الآمدى وغيره الحنفية بنا على امتناع تاخير المخصص للعام امتناع تاخير النسخ
بجامع الجهل بالمراد بالعام قبل العلم بالمخصص وبعد المنسوخ قبل العلم بالناسخ ولا
يمنع تاخير النسخ فكذا التخصيص ليس بلازم لان الجهل البسيط غير مذموم فى الجملة
ولذا طلب عندنا فى المتشابه فقلنا يجب اعتقاد حقيقته وترك طلب تاويله
كما قررناه فى موضعه بخلاف الجهل المركب فانه مذموم لم يطلب والاول هو اللازم
فى النسخ والثانى هو اللازم فى تراخى المخصص عن العام فلم يوجد الجامع بينهما
ولتمكن من العمل المطابق لما فى نفس الامر فى المنسوخ الى سماع الناسخ بخلاف العام
المتراخى عنه مخصصه الى سماع مخصصه فلا يصح قياس احدهما على الآخر فى التراخى
ومنعه وقولهم اى المجوزين للتراخى فيه كالشافعية لا يلزم من اطلاق العام
وارادة بعضه منه بلا قرينة افادة الشارع ما ليس بثابت بل اطلاقه لتفهيم
ارادة العموم على احتمال الخصوص ان اريد المجموع من تفهيم ارادة العموم وتجويز
التخصيص معنى الصيغة العامة فباطل لان الصيغة لم توضع للمجموع قطعا
او هو اى معنى الصيغة الاول اى تفهيم ارادة العموم والاحتمال اى احتمال
الخصوص ثابت خارج عن مفهوم اللفظ وهو كثرة تخصيص العمومات لزم ان
تعينه اى هذا الاحتمال قرينة لازمة وان لم يلزم الخارج تعقله اى العام
لا يفيد لان الكلام فى المعنى الوضعى للفظ ولزومها اى القرينة المعينة لهذا
الاحتمال للفظ ممنوع الا ان كانت ما تقدم من غلبة التخصيص فى نحو القطعية
وعلمت انها اى كثرة التخصيص انما تفيد عدم القطع فى العام فى الجملة لا فى خصوص
العام المستعمل فيستمر لزوم المنع لدعوى القرينة اللازمة له قالوا اى المجوزون
للتراخى وقع فان واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن خص به اى بمنطوقه
عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا فانه شامل للحامل والحايل مع التراخى بينهما قلنا الاول لمتاخرة
لقول ابن مسعود من شا باهلته ان سورة النسا القصرى بعد التى فى سورة
البقرة ذكره محمد فى الاصل وهو مختصر رواية ابى داود والنساى وابن ماجة من شا
لاعنته لانزلت سورة النسا القصرى بعد اربعة اشهر وعشرا وهو البخارى
بلفظ اتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون لها الرخصة لنزلت سورة

النسا القصرى بعد الطولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وزاد عبد الرزاق
فى مصنفه وكان بلغه ان عليا يقول هى آخر الاجلين فقال ذلك فيكون اخراج
الحوامل باية سورة الطلاق من اية سورة البقرة نسخا لا تخصيصا وكذا
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بعد ولا تنكحوا المشركات كما ذكره جماعة من المفسرين
ويدل له ما عن جبير بن نفير قال حججت فدخلت على عايشة فقالت لى يا جبير
تقرا المايدة قلت نعم فقالت اما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاحلوه
وما وجدتم من حرام فحرموه رواه الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه
الى غير ذلك فيكون اخراج الكتابيات من المشركات نسخا وكذا اخص السلب
للقاتل مطلقا اى سوا نفله الامام ام لا اذا كان القاتل من اهل السهم كما هو
قول الشافعى واحمد وزاد احمد والرضخ وهو قول الشافعى ايضا او برأى الامام
كما هو قول اصحابنا ومالك لما فى الصحيحين وغيرهما ان النبى صلى الله عليه وسلم
قال من قتل قتيلا فله سلبه الى غير ذلك وسلب المقتول ثيابه وسلاحه
ومركبه بما عليه من الآلة وما معه من مال بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم
من شئ فان لله خمسه الاية فيكون اختصاص المقاتل بالسلب نسخا وكل متراخ
مخرج من عموم سابق بعضه يكون ناسخا لذلك البعض لا مخصصا قالوا ايضا
قال تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وتراخى
اخراج ابنه كنعان بقوله يا نوح انه ليس من اهلك قلنا هو اى تراخى اخراج ابنه
بيان المجمل والمجمل يجوز تراخى بيانه لانه اى الاهل شاع فى النسب وغيره كالزوجة
والاتباع الموافقين كما فى قوله تعالى فلما قضى موسى الاجل وسار باهله آنس
من جانب الطور نارا قال لاهله امكثوا وبين تعالى بقوله ليس من اهلك ارادة
احد المفهومين وهو المتبعون او هو اى البيان المؤخر استثنا مجهول منه
اى من العام الذى هو اهلك وهو الا من سبق عليه القول منهم فهو بيان مجمل ايضا
وعلى اصطلاح اكثر الشافعية والحنفية من بيان بعض المراد بالتخصيص الاجمالى
للعموم ثم اعلم انه قد يراد بالاهل الاهل ايمانا وقد يراد به الاهل قرابة فان اريد
هنا الاهل ايمانا لم يتناول الابن لانه كافر ويكون قوله الا من سبق عليه القول
استثنا منقطعا وقوله ان ابنى من اهلى لظن ايمانه عند مشاهدة الاية اى طغيان
الما وغزارة فيضه من السما والارض او ظن ايمانه مطلقا لانه لم يعلم بكفره لانه
كان من المنافقين على ما قيل وربما يشهد له قوله تعالى انه عمل غير صالح فلا تسالنى
ما ليس لك به علم كما هو احتمال فى الاية او ظن ارادة النسب بالاهل وهذا
تكميل لتقرير الجواب على الوجه الاول وان اريد هنا الاهل قرابة تناول
الاهل الابن الكافر لكن استثنى بقوله الا من سبق عليه القول وعلى هذا فالاستثنا
متصل وقوله ان ابنى من اهلى لظن انه ليس من الاهل الذى سبق عليهم القول
وقوله انه ليس من اهلك اى الذى لم يسبق عليهم القول والمراد بسبق القول

ماسبق من قضائه باهلاك الكفار وهذا تكميل لتقرير الجواب على الوجه الثاني واما
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فعمومه في معبود المخاطبين به وهم
قريش وهو الاصنام كما ذكر السهيلي فلم يتناول عيسى والملائكة حتى يقال انهم
اخرجوا متراخيا بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
الايات فيكون فيه حجة لجواز تراخي المخصص واعتراض ابن الزبعرى بكسر الزاي
وفتح الموحدة وسكون المهملة وعن ابي عبيدة فتح الزاي واصله البعير الكثير
الشعر في الراس والاذنين وقال الفرا السيء الخلق قال شيخنا الحافظ واسمه
عبد الله كان من اعيان قريش في الجاهلية وفحول الشعرا وكان يهاجي المسلمين
ثم اسلم عام الفتح وحسن اسلامه وله اشعار يعتذر فيها ممن سبق منه مذكورة
في السيرة لابن اسحاق جدل متعنت على حكاية الاصوليين وهي مختصرة
مما اسنده شيخنا الحافظ الى ابن عباس قال جا عبد الله بن الزبعرى الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر
والملائكة وعيسى وعزير فهل هولا في النار مع الهتنا فنزلت ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ونزلت ولما ضرب ابن مريم مثلا الى قوله
خصمون ثم قال هذا حديث حسن وكونه جدل متعنت ظاهر من هذا ومما
تقدم واما قول الامدي ومن تبعه كالقاضي عضد الدين انه صلى الله عليه وسلم
قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فقال السبكي شي لا يعرف وقال
شيخنا الحافظ لا اصل له من طريق ثابتة ولا واهية واما على بعض الروايات
انه ساله صلى الله عليه وسلم اهذا لكل ما عبد فقال نعم فلا يكون جدل متعنت
وبهذه الرواية نقض الحافظ الزيلعي قول السهيلي السابق لكن كما قال المصنف
وفي صحته اي هذا المروي بعد من جهة الدراية وان اخرجه ابن مردويه والواحدي
بلفظ فقال يا محمد اهذا لالهتنا او لكل من عبد من دون الله فقال الست تزعم
ان الملائكة عباد صالحون وان عيسى عبد صالح وان عزيرا عبد صالح قال
نعم قال فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيرا وقد عبدت
الملائكة قال فضج اهل مكة فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
وقال شيخنا الحافظ حديث حسن انتهى فان الذي يظهر ان هذه الزيادة منكرة
فان كلا من العقل والشرع قاض بان الله لا يعذب احدا بجريمة صادرة من
غيره لم يدع اليها ولا رضي بها فكيف يصرح النبي صلى الله عليه وسلم بما ينافيه
ومثل هذا انما يبعد من الانقطاع الباطن الموجب للرد فالوجه هو الجواب
الاول قالوا ايضا اي في نسخ الخاص المتقدم بالعام المتاخر ابطال القاطع
بالمحتمل وهو ممتنع فيتعين تخصيص العام به قلنا هذا مبني على ظنية
دلالة العام وهو اي وكونه ظني الدلالة ممنوع بل هو قطعي الدلالة

ايضا

ايضا كما تقدم فلا يكون فيه الا ابطال القاطع بالقاطع ولا خلاف في جوازه ولو
سلم ان العام ظني الدلالة فلا تخصيص في الشرع خاص من كل وجه بالاستقرا
بل بعام خصوصه بالنسبة الى ما هو مخصص به كلا تقتلوا النسا اي كما لو قال
الشارع هذا مع قوله تعالى اقتلوا المشركين او ما في صحيح البخاري وغيره
من بدل دينه فاقتلوه فان ذلك عام في نفسه خاص بالنسبة الى الاية
والحديث وانما قلت كما لو قال الشارع هذا لانه بعينه لا يحضرني عنه بل معناه
ففي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قتل النسا الى غير ذلك وفي
اثار محمد بن الحسن عن ابن عباس النسا اذا هن ارتددن لا يقتلن ولكن يحبسن
ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه وما اشبهه لوابه من واولات الاحمال والمحصنات
فان كلا منهما عام في نفسه خاص بالنسبة الى ما هو مخصص به على قولهم فاللازم
ابطال الظني بظني ولا خلاف في جواز هذا واعلم ان في البديع ومنهم من شرط
الاستقلال مع الاتصال في اول مخصص والفرق ان غير المستقل اذا كان ما يعلو
فالعام فيما وراه موجب للعلم لعدم قبول التعليل ولان الاستثنا تكلم بالباقي
وهو معلوم العلوم بخلاف المستقل المتصل فانه يوجب تغيير العام من
القطع الى الاحتمال لشبهه بالاستثنا حكما وبالناسخ صيغة فقال المصنف بناه
على ظن افادة هذا ان الموجب لظنية العام اذا كان مخصصا مستقلا واما
اشتراط الاستقلال في المخصص لتغير دلالته اي لاجل تغير دلالة العام
من القطع الى الظن لا يحتاج القايل بظنيته من الحنفية كابي منصور ومن
معه لكون دلالته ظنية بدون التخصيص عنده فانما يحتاج القايل بقطعيته
قبل التخصيص ليكون تغيره منها الى الظنية بواسطته وهنا يفيد ان اقتران
العام بغير مستقل كالاستثنا وبدل البعض لا يخرجه من القطعية الى الظنية
ولقايل ان يقول في كل نظر بل الذي يظهر انه اذا قرن بمخرج مجمل ابطل حجيته
فضلا عن قطعيته كلاما مستقلا كان او غير مستقل ما لم يلحقه بيان وبمبين
يقبل التعليل اخرجه من القطعية الى الظنية مستقل كان او غير مستقل
وبمبين لا يقبل التعليل لم يخرجه من القطعية الى الظنية مستقلا كان او
غير مستقل وملخصه ان المخرج له من القطعية الى الظنية ما اقترن به من
مخرج لبعض منه معين قابل للتعليل واما المتراخي فان كان غير مستقل
فغير معتبر وان كان مستقلا لم يقبل التعليل لكونه نسخا ويلزمه ان لا يخرجه
من القطعية ان كان قطعيا ولم يكن فيه اعني المخرج اجمال ويشهد له قوله
ولا خلاف في عدم تغيره اي العام بالعقل من القطع الى الظن كخروج الصبي
والمجنون من خطاب الشرع الى ان يخرج العقل مجهولا بان يكون الحكم مما
يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فانه يبطل حجيته في الباقي
ما لم يلحقه بيان فضلا عن ان يخرجه من القطع الى الظن وما سياتي في

مسئلة العام المخصوص تفصيل المنفصل الخمسة الاول الشرط ما يتوقف عليه
الوجود اى وجود الشئ بان يوجد عند وجوده ولا دخل له فى التاثير والافضا
تخرج جزء السبب لانه وان كان قد يتوقف عليه وجود الشئ الذى هو السبب
لكن له دخل فى الافضا اليه والعلة لانه وان توقف عليها وجود الشئ الذى
هو المعلول لكنها موثرة فيه ونقول الغزالى ما لا يوجد المشروط دونه ولا
يلزم ان يوجد المشروط عنده اى الشرط اورد عليه انه دورى لتوقف تعقل
المشروط على الشرط لانه مشتق منه ودفع دوره بارادة ما صدق
عليه المشروط اى الشئ وهو محتاج فى تعقله الى الشرط وانما الموقوف على
تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بوصفه العنوانى ويرد على طرده
جزء السبب المتحد لان السبب لا يوجد بدونه ولا يلزم ان يوجد المسبب
عنده مع انه جزء السبب المتحد ليس بشرط واجيب بان المراد بما لا يوجد
المشروط دونه لا يوجد المشروط لعدم وجوده وجزء السبب المتحد ليس
عدم المسبب لعدمه وعدم تعدد السبب وقيل ما يتوقف عليه تاثير الموثر
كالوضوء يتوقف عليه تاثير الموثر فى الصلاة وهذا بنا على قول المحقق التفتازانى
اذا قلنا الوضوء شرط فى الصلاة لم نرد انه يتوقف عليه تاثير الصلاة فى الشئ
بل تاثير الموثر فى الصلاة لكن الاشبه قول المحقق الابهرى واما كون الوضوء
شرطا للصلاة فيحتمل ان يقال انه شرط لتاثير الصلاة فى الحكم وهو الصحة
وانه شرط لتاثير المصلى او شرط لتحققها ويرد على عكسه الحياة للعلم القديم
فانها شرط لتحققه لا لتاثيره فى الحكم المعلول به وهو العالمية لان ايجاب
العلة الحقيقية لحكمها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا هذا ملخص ما ذكره
الابهرى وعلى هذا لا حاجة الى تقييده بالقديم ويظهر انه اولى مما ذكره ده
التفتازانى على ما يعرف فى حاشيته ويندفع به ايضا قول المحقق الكرمانى
اى شرط لذات القديم فى وجود العلم وانما جعلنا المشروط الذات لا العلم
ليظهر للفظ القديم فايدة والا فلا تاثير اصلا للعلم اذ ليس هو صفة موثرة
وللمعرف ان يقول المعنى بقولنا الشرط ما يتوقف عليه التاثير شرط الموثر
لا الشرط مطلقا انتهى على ما فى هذه العناية هذا وقد جزم بهذا التعريف
صاحب المحصول بزيادة لا ذاته والبيضاوى بزيادة لا وجوده اى ولا يتوقف
عليه وجود الموثر احترازا عن علته وجزئها وشرطها وجزء نفس الموثر لان
التاثير يتوقف على هذه الاشيا كما ان وجوده يتوقف عليها ايضا بخلاف
الشرط فان وجود الموثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تاثيره كالاحصان
فان تاثير الزنا فى الرجم متوقف عليه واما نفس الزنا فلا لان البكر قد يزنى
ويمكن ان يقال لا حاجة الى الزيادة لان توقف التاثير على وجود الموثر
توقف قريب وتوقفه على علته وجزئها وشرطها توقف بعيد ومن

المعلوم ان المتبادر عند الاطلاق هو الاول وهو اى الشرط عقلى كالحياة للعلم
فان العقل هو الذى يحكم بان العلم لا يوجد بدون الحياة وشرعى كالطهارة
للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك فاما اللغوى وهو مدخول اداة الشرط
كدخول الدار من ان دخلت الدار فانت كذا لان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب
ليدل على ان ما دخلت ان عليه هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزا فانما هو
العلامة لكونه دليلا على ظهور الحكم عند وجوده فحسب ثم صار استعماله فى
السببية غالبا كما فى هذا المثال وقد اشار اليه بقوله ويستعمل نحو ان جاء فاكرمه
وان دخلت فطالق لانه اى بالشرط مع انه سبب جعلى للثانى لتسميته علامة
على الثانى اى الجزاء وانما يجعل هذا شرطا فيما لا يتوقف المسبب بعد
على غيره اى وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود
وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه حتى اذا وجد فقد وجدت
الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فيفهم من ان دخلت الدار فانت طالق
انه لم يبق من اسباب الطلاق الا الدخول ولذا قيل الشروط اللغوية اسباب
اذ يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم وقد يتحد الشرط اى يكون امرا
واحدا وقد يتعدد معنى لا لفظا او ولفظا جمعا بان يتوقف المشروط على
حصولهما جميعا وبدلا بان يحصل بحصول ايهما كان سواء كان مرتبا او لا فهذه ثلاثة
اقسام وكذا الجزاء يتحد ويتعدد معنى جمعا حتى يلزم حصول كليهما وبدلا حتى يلزم
حصول احدهما مبهما فهذه ثلاثة اقسام واذا اعتبر التركيب فهى تسعة بلا توقف
على اداة بل معنى حاصلة من ضرب احدى كل من ثلاثتى الشرط والجزا فى الاخرى
والامثلة ظاهرة ولذا اى ولانقسام كل منهما الى هذه الاقسام اختلف لو
دخلت احداهما فى قوله ان دخلتما الدار فطالقان على ثلاثة اقوال تطلق
الداخلة للاتحاد عرفا اى لان الشرط دخول احداهما والجزا طلاقها لانه يراد
عرفا من مثله ان طلاق كل مشروط بدخولها فكانه قال لكل ان دخلت فانت طالق
فيكون من اتحاد الشرط والمشروط وهذا احد الاقوال اولا تطلق واحدة منهما
حتى يدخلا لان الشرط دخولهما جميعا فالشرط متعدد جمعا فيطلقان حينئذ
جميعا وهذا ثانى الاقوال او تطلقان جميعا وان لم تدخل الاخرى لانه اى دخولهما
الذى هو الشرط متعدد بدلا وهذا ثالث الاقوال ونحو انت طالق ان
دخلت ان دخلت شرط للمتقدم اى انت طالق بمعنى للقطع بتعيينه اى المتقدم
به اى بان دخلت وعند النحاة ان دخلت شرط محذوف مدلول عليه لفظا بالمتقدم
فلم يجزم المتقدم به اى بالشرط على تعيينه اى مع تقييد المتقدم بالشرط
وان اطلق المتقدم لفظا اولا فان التقييد ثابتا لا ينافيه هذا محصل ما ذكره ابن
الحاجب ومن وافقه والذى فى شرح الكافية للاسترابادى اذا تقدم على
اداة الشرط ما هو جواب من حيث المعنى فليس عند البصريين بجواب له

لفظا لان للشرط صدر الكلام بل هو دال عليه وكالعوض منه وقال الكوفيون بل هو
جواب في اللفظ ايضا لم يجزم ولم يصدر بالفا لتقدمه فهو عندهم جواب واقع
موقعه ثم قال الجواب من حيث المعنى اتفاقا لتوقف مضمونه على حصول الشرط
ولهذا لم يحكم بالاقرار في لك على الف درهم ان دخلت الدار وعند البصرية لا تقدر
مع هذا المقدم جواب اخر للشرط وان لم يكن جوابا للشرط لانه عندهم يغني عنه
فهو مثل استجارك الذي هو كالعوض من المقدر اذا ذكرت احدهما لم يذكر
الاخر ولا يجوز عندهم ان يقال هذا المقدم هو الجواب الذي كان مرتبته
التاخر عن الشرط فقدم على اداته لانه لو كان هو الجواب لوجب جزمه وللزم
الفا في نحو انت مكرم ان اكرمتني ولجاز ضربت غلامه ان ضربت زيدا على
ان ضمير غلامه لزيد فرتبة الجزا عند البصريين بعد الشرط وعند الكوفية
قبل الاداة انتهى وعلى هذا فكان الوجه ان يقول المصنف بعد تقييده به ما
نصه وان اطلق لفظا ثم عند الكوفيين ولفظا ولم يجزم للتقدم وقال البصريون
بل هو لفظا المدلول المحذوف مدلول عليه بالاول لا يجامعه ذكرا وحذف ما سوى
هذا الخ ظاهر كلام بعض المتاخرين ان جمهور البصريين على ان ما تقدم ليس
بجواب له لا معنى ولا لفظا وهو كما قال ابن الحاجب وغيره مكابرة وعناد
اذ من المعلوم قطعا ان اكرمك ان دخلت انما يدل على اكرام مقيد بالدخول
ولذا لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا ولو لم يكن مقيدا به لكان كاذبا بترك
الاكرام وان لم يدخل فاذا تعقب الشرط جملا متعاطفة كلا اكل ولا اشرب
ولا البس ان فعلت كذا قيدها جميعا عند الحنفية خلافا للاستثنا فانه
يختص بالاخيرة الا بدليل فيما قبلها عندهم لان الشرط لصدارته مقدر تقديمه
بخلاف الاستثنا كما سياتي ونظر فيه بانه يقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو
كان للاخيرة قدم عليها لا على الجميع وعند غير الحنفية فيه بقية المذاهب الاتية
في الاستثنا كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب وهل يجب فيه الاتصال اتفاقا فقيل
نعم وعليه مشى السبكي في شرح المنهاج وقيل فيه الخلاف الاتي في الاستثنا وهو
ظاهر كلام ابن الحاجب وعليه مشى في جمع الجوامع الثاني الغاية ولفظها الى
وحتى نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او حتى يدخلوا كذا اطلقوا ولا ريب كما
نبه عليه السبكي انه ليس مرادهم غاية لو لم يات بها لم يدل اللفظ عليها كسلام
هي حتى مطلع الفجر لان زمن طلوعه ليس من الليل حتى يشمله سلام هي ولا
غاية يكون اللفظ شاملا لها وهي جارية مجرى التاكيد لشموله نحو قطعت
اصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فان كلا منهما ليس مما نحن فيه بل لتحقق
العموم فيما قبلها لا لتخصيصه وانما مرادهم غاية تقدمها عموم يشملها لو لم
تات كالمثال الذي ذكره المصنف فانها لو لم تات لكان المطلوب اكرامهم دخلوا
او لم يدخلوا ثم ياتي في هذا قول المصنف ولا يخفى عدم صدق تعريف

التخصيص على اخراج الشرط والغاية لانه اي الاكرام في المثال المذكور لكل تميم على تقدير
هو ان لا يدخلوا كلهم لا قصر على بعضهم دايما دخلوا او لم يدخلوا وحقيقته اي اخراج
الشرط والغاية تخصيص عموم التقادير عن ان يثبت معهما اي التقادير كلها الحكم
فاكرم بني تميم اطلب اكرامهم من غير تقييد بتقدير دون اخر وهذا معنى افادته
عموم التقادير فاذا قال ان دخلوا او الى ان يدخلوا تخصص التقادير وقصرها
على تقدير الدخول في الشرط على عدم الدخول في الغاية فلا يثبت الحكم الذي هو
الاكرام لهم على تقدير وجود الغاية ولا على تقدير عدم الشرط وقد يتفق تخصيص
الاخر اي بني تميم بان يدخل بعضهم فانه يقصر عمومه على الداخلين في الشرط وعلى
الداخلين في الغاية وقد لا يتفق تخصيص العام الاخر الذي هو بنو تميم بان يدخل
الكل في الشرط فانه يكرم الكل فلا يتخصص بالبعض واما في الغاية فانما يقال
اكرم تميما الى ان يجبنوا او يدخلوا حالة عدم الجبن وعدم الدخول فلا يتخصص
ببعضهم حالة التكلم فيكرم الكل ثم كل من جبن او دخل خص ولو لم يجبن احد ولم
يدخل احد استمر عموم الاخر فاللازم دايما انما هو تخصيص التقادير ذكره المصنف
وقد يتضادان اي الشرط والغاية تخصيصا بمعنى اذا اتحد كيفيتا التركيب
الشرطي والغائي في النفي والاثبات تضاد تخصيصهما كما رايت فيما تقدم فان فيما
اذا قال اكرمهم ان دخلوا المخرج عن الاكرام غير الداخلين وفي الى ان يدخلوا المخرج
منه الداخلون اما اذا اختلفت كيفيتاهما في النفي والاثبات بان قال الى ان لا يدخلوا
وان دخلوا لم يتضادا لان فيهما معا يخرجهم عن الاكرام عدم الدخول ولهذا قال
وقد يتضادان وتجري اقسام الشرط والمشروط التسعة الماضية في الغاية
والمغيا ايضا بان يقال كل من الغاية والمغيا قد يكون متحدا او متعددا على الجمع
وعلى البدل وتركب فتاتي الاقسام التسعة ولا بد فيها من الاتصال بما هي غاية
له قال ابن الحاجب وهي كالاستثنا في العود على المتعدد اي من حيث العود الى الجميع
او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب والمختار المختار كذا ذكره القاضي عضد الدين
وغيره الثالث الصفة اكرم الرجال العلما فقصر العلما الرجال على بعض افراده
وهو العلما باعتبار الحكم الوارد عليه اذ لولاه لعم العلما وغيرهم ويجب فيها الاتصال
بالموصوف وفي تعقبها اي الوصف متعددا كتميم وقريش الطوال فعلوا كذا الخلاف
في تقييده الاخير او المجموع كالاستثنا والاوجه الاقتصار على الاخير كما في الاستثنا
ثم قال المصنف ولا يخفى ان الاخراج بالصفة والشرط والغاية يسمى تخصيصا
كما يقوله الشافعية ومن وافقهم او لا يسمى تخصيصا لا يتصور من الحنفية لنفي
المفهوم المخالف عندهم وليس الاخراج باحدها تخصيصا لا ابدا اي باعتباره كما تقدم
فليتنبه له الرابع بدل البعض من الكل نحو اكرم بني تميم العلما منهم ذكره ابن الحاجب
قال السبكي ولم يذكره الاكثرون وصوبه والده لان المبدل منه في نية الطرح
فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به قلت وسبقه الى النظر فيه

بمعنى هذا الاصفهانى وفيه نظر لان الذى عليه المحققون كالزمخشرى ان المبدل منه
فى غير بدل الغلط ليس فى حكم الهدر المطرح بل هو للتمهيد والتوطية والبقاء
بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين لايكون فى الافراد فلايتم ماذكره الخامس الاستثنا
المتصل والمراد به هنا ماذكره المحقق التفتازانى ادوات الاخراج الاخراج الخاص
وان كان الاخراج الخاص بواحد اى بالاستثنا كالمستثنى اى يراد بالاستثنا ايضا
المخرج او المذكور بعد الا اذ الكلام فى تفصيل ما هو اى الذى الاخراج الخاص يتحقق
به لا فى نفس التفصيل الخاص وهو اى المعنى المراد بالاستثنا الا و غير الصفة
واخواتها وانما قيد بغير الصفة لدخولها فى المخصص الوصفى كقوله تعالى لوكان فيهما
الهة الا الله لفسدتا والمشهور من اخواتها غير وسوى وعدا وخلا وحاشى وليس ولا
يكون ولاسيما وبيد وبله ولما على ما فى بعضها من خلاف يعرف فى فن العربية
وانها اى الا غير الصفة واخواتها تستعمل فى اخراج ما بعدها حال كونه كاينا بعض
ما قبلها عن حكمه اى ما قبلها وهذا الاخراج يسمى استثنا متصلا وتستعمل فى اخراجه
اى ما بعدها حال كونه كاينا خلافه اى ما قبلها عن حكمه اى ما قبلها ويسمى هذا
الاخراج استثنا منقطعا الا انهم قالوا لا وغير وسوى وقيل وبيد تستعمل فى المتصل
والمنقطع وباقى الادوات لاتكون فى المنقطع وشرطه اى المنقطع كونه اى المستثنى
ما يفارقه اى المستثنى منه كثيرا لملابسته اياه وكونه من توابعه حتى يستحضر بذكره
او بذكر ما ينسب اليه كجاوا اى القوم مثلا الا حمارا لانه ليس منهم بل من توابعهم بحيث
يستحضر بذكرهم فى الجملة ومنه اى من المنقطع قول الشاعر وبلدة ليس بها انيس
الا اليعافير والا العيس لانه حصر الانيس فيهما فاستحضرهما بذكره بنا على ان
المراد به ما يوانس ويلازم المكان فهو اعم من الانسان او لانهما قد خلفتا اهل البلدة
فيها فكانتا بمنزلة اهلها ومن ثمة فصله عما قبله واليعافير جمع يعفور قيل الحمار
الوحشى وقيل تيس من تيوس الظباء والعيس جمع عيسا ابل بيض فى بياضها ظلمة
خفية وقيل نجا لطه شى من الشقرة وقيل الجراد قيل والظاهر انه مراد الشاعر
لان خلو البلدة من الانيس وكونها ماوى اليعافير التى هى من الوحشيات يقتضى
ذلك فلا تقل الا اكل اى لايقال جاوا الا الاكل او كون المستثنى يشمله حكمه اى كون
المستثنى منه كصوتت الخيل الا الحمير او البعير لان التصويت يشمل الحيوانات
كلها بخلاف صهلت الخيل الا الحمير او البعير فان الصهيل لايشملها فلا يجوز او
كون المستثنى ذكر قبله حكم يضاده اى المستثنى كما نفع الا ما ضر وما زاد الا
ما نقص قال الاصفهانى قال سيبويه ما الاولى نافية والثانية مصدرية وفاعل
زاد ونفع مضمر ومفعولهما محذوف والتقدير ما زاد فلان شيا الا نقصانا وما
نفع فلان الا مضرة فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم مخالف للمستثنى منه
وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثنا منقطعا لان المستثنى من غير جنس
المستثنى منه وقال المحقق التفتازانى فى المثال الثانى والمعنى لكن النقصان

فعل

فعل ولكن النقصان امره وشانه على ما قدره السيرافى وليس المعنى ما زاد شيا
غير النقصان ليكون متصلا مفرغا واما المصنف فقال اما ما زاد الا ما
نقص فيحتمل الاتصال لانه اى النقصان زيادة حال بعد التمام وهذا
ماخوذ من قول ابن السراج وانما حسن هذا الكلام لانه لما قال ما زاد دل
على قوله هو على حاله الا ما نقص انتهى ثم فيه اشارة الى ان ما نفع الا ما ضر لا
يحتمل الاتصال بنحو هذا التقدير وفيه نظر فان الظاهر انهما سيان ومن
ثمة قال ابن السراج فيه ايضا وكذلك دل قوله ما نفع على هو على حاله الا ما
ضر وقال ابن مالك اذا قلت ما زاد فكانك قلت ما عرض له عارض ثم استثنيت
من العارض النقص واذا قلت ما نفع فكانك قلت ما افاد شيا الا ضر ثم هذا
الذى ذكره المصنف من شرط المنقطع ماخوذ من قول ابن مالك المستثنى المنقطع
المستعمل لايكون الا مما يستحضر بوجه ما عند ذكر المستثنى منه او ذكر ما نسب
اليه نحو قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين لان عباد الاصنام كانوا معترفين
به لقولهم ان كنا لفى ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين ولان ذكر العبادة مذكر
بالاله الحق فبهذا الاعتبار لايكون المنقطع غير بعض الا ان المستثنى منه لا
يتناوله وضعا فله حظ من البعضية مجازا ولذلك قيل له مستثنى فان لم يتناوله
بوجه من الوجوه لم يصح استعماله لعدم الفائدة ومثل لكل ببعض المثل المتقدمة
والمحصل ان شرطه تقدير دخوله فى المستثنى منه بوجه وهذا مذهب بعض
النحويين كابن السراج واخرون على ان ذلك ليس بشرط وقسموه الى ما يتصور
فيه الاتصال مجازا فيتعين فيه النصب عند جمهور العرب ويجوز فيه الرفع
على البدل عند تميم والى ما لايتصور فيه الاتصال اصلا فيتعين فيه النصب
عند جميع العرب والمراد من الاخراج افادة عدم الدخول فى الحكم اشتهر لفظ الاخراج
فيه اى فى هذا المعنى اصطلاحا فلا ضير فى ذكره التعريف مرادا به هذا المعنى
اذ حقيقته اى الاخراج انما يكون بعد الدخول وهو اى الاخراج حقيقة من
الارادة بحكم الصدر ممتنع للزوم النسخ فى الانشا والتناقض فى الخبر وكلاهما
منتف ومن التناول اى تناول اللفظ له لايمكن ايضا فان تناوله باق بعد
الاستثنا لانه بعلة وضعه لتمام المعنى وهى قايمة مطلقا على انه كما قال المحقق
التفتازانى الخروج هنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل
والخروج بالعكس ثم اذ كان المراد بالاستثنا هنا الادوات فقيل الاستثنا
بهذا المعنى مشترك فيهما اى فى الاخراجين المسمى احدهما متصلا والاخر
منقطعا لفظى لاطلاقه على كل منهما مع اختلافهما وانتفا مشترك بينهما معنى
وعدم ترجيح احدهما وقيل متواطى اى موضوع للقدر المشترك بينهما وهو
مطلق المخالفة والتواطى خير من الاشتراك اللفظى والمجاز والمختار انه فى
المتصل حقيقة فى المنقطع مجاز ونقله الامدى عن الاكثرين وسيانى وجهه

قالوا ومنهم ابن الحاجب فعلى التواطي امكن حده اى المنقطع مع المتصل بحد و
احد باعتبار المشترك بينهما بمجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه وغير
خاف ان مجرد بالجر عطف بيان او بدل من المشترك ثم اورد الكرمانى لفظ الاعم
افعل التفضيل معرف باللام فيجب تانيثه لجريانه على المخالفة ويمتنع
فيه من واجاب بان الاعم صفة لمجرد وان من لبيان المخالفة لا صلة للاعم
وفيه تامل فيقال مادل على مخالفة بالا غير الصفة الى اخره اى او اخواتها فما
دل على مخالفة شامل لانواع التخصيص وبالا غير الصفة واخواتها فيخرج ساير
انواعه وقد عرفت وجه التقييد بغير الصفة والمراد باخواتها وعلى انه مشترك
لفظى بينهما او مجاز في المنقطع حقيقة في المتصل لا يمكن حد المنقطع مع المتصل
بحد لان مفهوميه اى الاستثنا بهذا المعنى حينئذ اى حين يكون مشتركا
لفظيا فيهما او حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع حقيقتان اى ماهيتان مختلفتان
فيحد كل بخصوصه فيزاد على الحد السابق في المنقطع من غير اخراج لاخراج المتصل
لانه يدل على مخالفة مع اخراج لكن هذا يوهم ان الحد السابق صالح للمتصل
وحده من غير زيادة مع اخراج وليس كذلك وكان الاولى ان يقولوا في المتصل
مع اخراج ثم قال المصنف ولا شك ان هذا اى امتناع الجمع بين شيئين في تعريف
واحد انما هو في تعريف ماهيتين مختلفتين كما لو كان التعريف للاستثنا
بمعنى الاخراجين المسميين بالمتصل والمنقطع للاختلاف المانع من الاجتماع
ولا شك بانه اى في ان وضع لفظ مرتين لشيئين حتى كان مشتركا لفظيا بينهما
او وضع لفظ مرة لاحدهما وتجوز به في الاخر لا يتعذر تعريفه على تقدير تقدير
والكلام في الاستثنا هنا انما هو بمعنى الاداة وقد قيل فيه كل من هذه الاقوال
فلا يتعذر تعريفه على كل تقدير منها فيقال مادل على عدم ارادة ما بعده كاينا
بعض ما قبله او كاينا خلافه اى ما قبله حكمه اى ما قبله دلالة كاينة عن
وضعين وضع مرة لانه يدل على عدم ارادة ما بعده كاينا بعض ما قبله ووضع
مرة لانه يدل على عدم ارادة ما بعده من حكم ما قبله هذا على الاشتراك وبترك
لفظ الوضع اى عن وضعين على التواطي و يقال على انه حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع مادل على عدم ارادة ما بعده حال كونه كاينا بعضه اى ما قبله
بحكمه اى ما قبله وهو متعلق بارادة بوضعه اى بسبب وضع مادل على هذا
المعنى له اى لهذا المعنى فقط فينطبق هذا على المتصل وخلافه بالقرينة
اى مادل على عدم ارادة ما بعده كاينا خلاف ما قبله من جهة حكمه بواسطة
القرينة المعينة لارادة هذه الدلالة منه فينطبق على المجاز وقد ظهر من هذا
انه لو قال وخلافه بحكمه بالقرينة لكان اولى ثم لا خفى صدق تعريفنا عليها
اى على الاداة التى الاستثنا هنا بمعناها على التقادير الثلاثة بلا حاجة
الى خلافه من التعاريف له بهذا المعنى وقوله اى المعرف الاول بالا الى

اخره يفيد ان الا واخواتها مع مادل غيران لان من المعلوم ان الدال بواسطة
شئ هو غير ذلك الشئ وليس بهما غيرين لان الدال انما هو الا او احدى اخواتها
وقوله في المنقطع من غير اخراج اذ اراد مطلقا لم يصدق التعريف
على شئ من افراد المحدود هنا اى افراده عن بقية الحكم الذى للمستثنى
منه والاخراج في الاستثنا بقسميه المتصل والمنقطع ليس الا منه اى من
الحكم وحمله اى الاخراج على انه من الجنس فقط وانه لا اصطلاح باطل النفي
بان زيدا لم يخرج من القوم ولا يصطلح عليه باطل وان اريد التجوز بالجنس
عن حكمه او اضمر الحكم صار المعنى من غير اخراج من حكم الجنس وعاد الاول
وهو ان الواقع اخراج ما بعدها لا مطلقا اى متصلا كان او لا من حكم ما
قبلها سواء كان جنسا له او لا وعدمه اى الاخراج من نفس الجنس اما في المتصل
فلان التناول باق واما في المنقطع فلعدم الدخول الذى الاخراج فرعه
ووجه المختار من ان الاستثنا بمعنى الاداة حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
بان علما الامصار ردوه اى الاستثنا بهذا المعنى الى المتصل وان كان
الانفصال خلاف الظاهر حملوا اداة الاكثر من التراكيب عليه اى الكل
منه لشمول القيمة له ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا المخالفة ظاهر
حذرا عنها وقد قيل على هذا انه لا يمنع الاشتراك لان المشترك قد يكون احد
معنييه اظهر لكثرة الاستعمال فيحمل عند الاطلاق عليه وكان لهذا قال المصـ
ووجه المختار ثم لم يكتف به بل اردفه بما هو اقوى منه فقال ومشترك يتبادر
من عندنا القوم الا فلان ذكر زيد ارجعا الذى يريد ان يخرج بعض القوم من حكمهم
فيشواب اى فيتطلع الى انه انهم ولو كان حقيقة في اخراج الاعم منه اى
من المتصل والمنقطع من حكمه اى الاعم لم يتبادر معين لا يقال الجاز تبادر
المتصل لعروض شهرة اوجبت الانتقال اليه اى المتصل لانا نقول ليس كذلك
لانه اى عروض الشهرة في احد المعنيين الحقيقيين نادر لا يعتبر به قبل
تعليقه اى تحققه بالفعل والعرض جوازه لا تحققه ولا لو اعتبر جواز
عروض الشهرة موجبا للتبادر بطل الحمل على الحقيقة عند امكانهما اى الحقيقة
والمجاز بان يقال جاز ان يكون المتبادر المجازى لعروض شهرته فلا يتعين
ان يكون الحقيقى وغير ذلك قال المصنف كان ينفى الاشتراك فاذا اثبت
يتبادر المفاهيم على السوا والتوقف في المراد قبلها ان كون تبادرها بعروض
شهرة في المجاز حتى ساوى الحقيقى انتهى واللازم باطل فالملزوم مثله وقال
الغزالى والقاضى في التقريب في المتصل قول ذو صيغ مخصوصة دال
على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول اى جنسه وهو قول انه اى
التعريف لغير المعنى المصدرى الذى هو الاخراج بل هو للاداة وبخصوصه
اى معهودة وهى الا واخواتها كما ذكره العلامة والاصفهانى والاسنـ

انه يقال يرد على طرده الشرط اى اداته فى نحو اكرم الناس ان علموا لا التخصيص به
اى بالشرط والموصول حال كونه وصفا مخصصا نحو اكرم الناس الذين علموا
والمستقل نحو لا يكرم زيد ابدا اكرم القوم لا التخصيص بهما كما قال ابن الحاجب
لظهور ان التعريف للاستثنا بمعنى الادوات لا للتخصيص بها كما قال ابن
الحاجب لظهور ان التعريف للاستثنا بمعنى الادوات لا للتخصيص بها الذى
هو الاخراج ودفع الاولان اى الشرط والموصول وصفا والدافع ابن الحاجب
بانهما لا يخرجان المذكور وهو العلما فى مثاليهما بل يخرجان غيره اى المذكور
وهو من عدا العلما وتقدم التحقيق فيه قال المصنف الذى تقدم ان الشرط لا
يخرج ما بعده بل يخرج بعض التقادير والعام الاخر فان قولك اكرم بنى تميم
ان علموا يخرج غير العلما والوصف مثله اذا عرف هذا ظهر انهما لا يبعد ف
عليهما التعريف والمستقل لم يوضع لافادة المخالفة وانما تفهم المخالفة هذه
بملاحظتهما اى المستقل والمخصص به وتلزم منهما لزوما عقليا اذ كان القايل ممن
لا يناقض نفسه ولا وضعيا الا ترى انك تقول لم يجى القوم ولم يجى زيد ولا دلالة
له على مخالفة اصلا ذكره القاضى عضد الدين وعلى عكسه نخص جاوا الا زيدا
وسايرها اى وتخص كل من باقى ادوات الاستثنا لانه يصدق على كل تخص
انه استثنا ولا يصدق عليه الحد لانه ليس ذا صيغ ورد هذا ورده القاضى
عضد الدين بظهور ان المراد تخص الاستثنا المتصل ذو صيغ وكل استثنا
ذو صيغة من الصيغ اى وكل تخص منه ذو صيغة واحدة كما هو ظاهر من
قوة اللفظ قال والمناقشة فى مثله مع مثله لا تحسن كل الحسن قال المصنف
ولا يخفى ما فيه كما يظهر بعد على ان هذا يشير الى ان المناقشة فيه تحسن فى الجملة
ولا يخفى عدم وروده اى هذا الايراد على التعريف المذكور على كونه تعريفا
للادوات بقيد العموم وعلى كونه تعريفا لما يصدق عليه اداة الاستثنا
ليكون المثال المذكور فى الايراد باعتبار اشتماله على الا من افراد المعرف
بخلاف الاول اى اذا كان تعريفا لادواته بقيد العموم فان الا فى المثال المذكور
ليس من افراد المعرف صادق عليه اى على الا فيه اى الجنس فى تعريفه
ثم الكلى لا يتحقق خارجا الا فى ضمن افراده وهو اى الجنس بقسميه والصيغ هـ
ويصدق على الكلى الكاين فى ضمن الا الذى هو جزئى فى المثال المذكور ذلك
اى الكلى المطلق الذى هو الجنس وهو وفا على بحقق ثم الحق انه اذا كان المراد
بصيغ صيغة معينة هى ادوات الاستثنا كما تقدم لا يرد عليه شى من هذه
الايرادات الاربعة كما قال العلامة الاصفهانى فقد كان الانسب التعرض لنفى
ورودها معللا بهذا نعم يرد ان هذا تعريف الشى بما هو اخفى منه وهو غير
جايز وقيل لفظ متصل عطف على مستقل دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به
ليس بشرط ولا صفة ولا غاية وهذا بعينه مختار الامدى الا انه قال

مكان

مكان وليس بشرط الى اخره بحرف الا او احدى اخواتها وقال الخنجى بلفظ عن غيره اللفظ من
الدلالات المخصصة الحسية او العقلية ومتصل عن الدلايل المنفصلة وبلا مستقل
عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وبدال عن الصيغ المهملة وبعلى انه مدلوله غير
مراد عن الاسما الموكدة والنعتية مثل جا القوم العلما كلهم وبحرف الا او احدى
اخواتها عن مثل قام القوم دون زيد كذا ذكره المحقق التفتازانى قلت وفيه
نظر فان التعريف للاستثنا على ما فى الكتاب له بمعنى الاداة كما يذكره المصنف
فلحتاج الى اخراج الشرط والصفة والغاية لصدق الحد بدونه على الغاية وهو
ظاهر وعلى الوصف فى نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه يدل على عدم
ارادة الله وعلى الشرط فى نحو اكرم الناس ان لم يكونوا جهالا فانه يدل على عدم ارادة
الجهال وتعريف الاستثنا على ما ذكره الامدى انما هو له بمعنى المستثنى فكيف يكون
عين ما فى الكتاب فليتامل وعلى طرده يرد قاموا الا زيد لصدق الحد عليه وليس باستثنا
ومعلوم ان هذا لا يرد على تعريف الامدى ودفع بما ذكرنا من انه لم يوضع لافادة عدم
الارادة وانما لزمت من ملاحظته مع ما قبله لزوما عقليا لا وضعيا بدليل جاء عمرو لا
زيد لامتناع ارادة زيد من عمرو ولعدم امكان دخوله فيه وعلى عكسه يرد المفرغ الفاعل
نحو ما جا الا زيد فانه استثنا ولا يصدق عليه الحد لعدم اتصاله بجملة لانه هو الفاعل والفعل
واحد مفرد ومن المعلوم ورود هذا على تعريف الامدى ايضا ودفع بان ما قبلها اى الا
زيد فى تقديرها اى الجملة والمراد بالجملة الجملة وما تقدر بها وهذا على من يقدر فعلا
عاما ويجعل ما بعد الا بدلا منه فتقول التقدير ما جا احد الا زيد وجعل المفرغ بدلا
فانه الظاهر وهو الذى عليه المعنى اما من لم يقدر فعلا عاما بل يقول زيد هو الفاعل
فالدفع على قوله مدفوع كما ان قوله ايضا مدفوع ثم يفسد عكسه ايضا بان كان كل
مستثنى متصل مراد بالاول ثم يخرج عنه ثم يسند الى الباقى فيصدق الحد لا المحدود
ويدفع بمنعه اى ان المستثنى مراد بالاول وفى هذا المنع نظر فلا جرم ان قال ولو سلم
ان المستثنى مراد بحسب دلالة لفظ المستثنى منه عليه فغير مراد بالحكم اى بحكمه
اقول والتحقيق ان لا ورود لهذا اصلا على هذا التعريف ليحتاج الى الجواب لان هذا
التعريف للاستثنا بمعنى الاداة ولا يتصور فيها ذلك فليتدبر وهذا التعريف ايضا
لما له التعريف الاول اى تعريف الغزالى وهو للاستثنا بمعنى الاداة كما هو ظاهر
من كل لا للمعنى المصدرى الذى هو الاخراج لمنافاة جنس هذا وهو اللفظ لذلك كمنافاة
جنس الاول له فلا يكون الاولى من كل منهما ان يقال فى تعريفه كما قال ابن الحاجب
اخراج بالا او احدى اخواتها وهو اى هذا التعريف على عميم سبعه اى طريق كل
من التعريفين السابقين لان هذا بالضرورة انما هو له بالمعنى المصدرى اللهم الا على
معنى الاولى تعريف المصدرى الذى هو التخصيص الخاص وهو ما يكون بالا او
احدى اخواتها وترك ما به التخصيص اى المخصص وليس هذا كذلك اى اولى هنا
فان الكلام فى ذلك اى المخصص المتصل المسمى بالاستثنا فى نفس التخصيص اذ الكلام

فى بيان المخصصات المنفصلة واعلم انه قد يعرف ما يطلق عليه لفظ الاستثنا
من ماهيتى المتصل والمنقطع غير انه ليس حقيقة فيهما مشتركا او متواطيا
الا اصطلاحيا نحويا ونظر الاصولى فى معنى الاستثنا انما هو من جهة اللغة
ويمكن تعريفهما لا من حيث هما مدلولا لفظ اصلا او مدلولا لفظ لغوى هو
الادوات فالاستثنا اى ما يفيده الا واخواتها المعروفة اخراج بها اى منع
من الدخول اشهر الاخراج فيه اى المنع عن الحكم او الصدر معه اى الحكم وحاصله
منع دخول ما بعد الا او احدى اخواتها بها فى حكم ما قبلها او وصدره ايضا فقد
شمل المتصل والمنقطع تعريف واحد مسئلة الاتفاق ان ما بعد الا مخرج من حكم
الصدر اى لم يرد ما بعدها به اى بحكم الصدر فالمقر بقوله له الا سبعة فى على عشرة
الا ثلاثة واختلف فى تقديره اى تركيب الاستثنا على سبعة فالاكثر اريد سبعة
بعشرة والا قرينة اى هذا المراد الذى هو الجزء باسم الكل والاتفاق ان التخصيص
كذلك اى يكون المخصص قرينة على المراد بالمخصص كما فى اقتلوا المشركين والمراد الحربيين
بدليل خروج الذمى وقيل اريد عشرة بعشرة ثم اخرج منها ثلاثة بالثلاثة فدل
الا على الاخراج ثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقى سبعة ثم حكم على الباقى وهو سبعة
قال المصنف والمراد اريد بعشرة عشرة وحكم على سبعة فارادة العشرة بعشرة
باقية بعد الحكم على سبعة والا لو لم يكن المراد هذا رجع الى ارادة سبعة به اى
بلفظ عشرة مع الحكم عليها اى سبعة فلم يرد على الاول الا بتكلف لا فائدة له
واختاره اى هذا القول بعض المتاخرين وهو ابن الحاجب وقال القطع باستثنا
نصفها فى اشتريت الجارية الا نصفها فكان جميع الجارية مرادا من الجارية
والا لو لم يكن المراد بلفظ الجارية جميعها بل نصفها كان الاستثنا لنصفها من
نصفها فهو مستغرق وهو باطل او كان المخرج الربع لان الباقى من النصف
بعد اخراج النصف منه اى من النصف الربع ويتسلسل اى ينتهى الى اخراج
الجزء غير المتجزى منه اى من المستثنى منه اى ثم يلزم ان يكون المراد بالربع
المستثنى منه الثمن لان الباقى بعد اخراج النصف من الربع وهلم جرا قال
المصنف فى جواب هذين وعلمت ان الاخراج مجاز عن عدم الارادة اى ارادة
المستثنى بالمستثنى منه عند حكم الا نصفها بيان ارادة النصف بلفظها
اى الجارية فلا يكون الا نصفها مستغرقا ولا يتسلسل لعدم حقيقة الاخراج
وقال ابن الحاجب ايضا وايضا الضمير فى نصفها للجارية قطعا اذ المراد نصف
جميعها قطعا ويدفع هذا بان المرجع لضمير نصفها اللفظ اى لفظ الجارية لانه
اى الضمير لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما لا المرجع المسمى الحقيقة
للفظ فمرجع ضمير نصفها الى لفظ الجارية مرادا به بعضها الذى هو النصف
قال ابن الحاجب وايضا اجماع العربية انه اى الاستثنا المتصل اخراج بعض
من كل ولو اريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا اخراج قال المصنف

فى

فى جوابه وعرفت انه اى الاخراج منع دخوله اى المستثنى منه فالاجماع على هذا المعنى وهو
موجود على قول الاكثر قال ابن الحاجب وايضا يبطل النصوص اذ ما من لفظ منها
موضوع لمعنى له اجزا او جزئيات الا استثنا بعضه ممكن فيكون المراد الباقى فلا
يكون نصا فى الكل معنى نعلم ان نحو عشرة نص فى مدلوله قلنا النص والظاهر
سوا باعتبار ذاتهما فلا نص وضعية بمعنى رفع الاحتمال مطلقا الا بالخارج ولبس العدد
بمجرده منه فالملازمة ممنوعة قال المصنف يعنى ان كون اللفظ نصا فى معنى بحيث
لا يحتمل خلافه وهو المفسر عند الحنفية لا يتحقق فقط من ذاته لانه باعتبار مجرد
ذاته لا فرق بينه وبين الظاهر اذ المتحقق فى كل منهما انه لفظ علمنا وضعه
لمعنى وفى الظاهر احتمال ان يجوز فلولا اقتران احد اللفظين بخارج ينفى انه
يراد به غيره كان مثله اذ لا اثر لذات اللفظ فى منع التجوز به ولا للمعنى الوضعى
فلم يثبت النص وهو المفسر للفظ الملائكة لولا كلهم اجمعون ولا الطائر لولا قوله
تعالى يطير بجناحيه وحينئذ لا نسلم ان مجرد لفظ العدد مثل عشرة من النص
بمعنى انتفا الاحتمال ومجرده وهو المذكور فى الاستثنا فاذا اريد به سبعة لا يبطل
به نص بمعنى ما لا يحتمل ان يجوز به فى غيره نعم قد يقوى الاحتمال فى بعض الالفاظ
التى علمنا لها وضعا دون بعض وذلك باتفاق كثرة التجوز بذلك البعض وندرته
فى البعض الاخر كالعام لكثرة التجوز به فى البعض بخلاف اسما الاعداد ونحو زيد
وعمرو ندر ان يراد بزيد كتابه او صاحبه العزيز عليه وبعشرة سبعة فقد يقال لا
احتمال فيهما وانما المراد ان الاحتمال لندرته لا يلاحظ فلا يكون المراد به غيره ما لم
يتحقق فعليته فلم يكن حينئذ بد من اعتباره ولا شك ان بالاستثنا يتحقق فعلية
ذلك القليل فيثبت انه اريد به ذلك المعنى الذى لم يعقل ملاحظته انتهى وقد
اجاد فيما افاد واما اسقاط ما بعدها اى واما الدليل الخامس لابن الحاجب ايضا وهو
انا نعلم انا نسقط ما بعد الا مما قبلها فيبقى الباقى من المستثنى منه فيسند اليه الحكم
وهو اى اسقاط ما بعدها مما قبلها فرع ارادة الكل مما قبلها وهذا المعنى معقول
واللفظ دال عليه فوجب تقريره فقول الاكثر يقتضى ان الاسقاط اى ان معنى
اسقاط ما بعدها مما قبلها ذكر ما لم يرد بالحكم وهو الثلاثة بعدها ونسبته اى
ما لم يرد به للمسمى الموضوع له العشرة ليعرف الباقى منه وهو السبعة بالنسبة
الى الحكم او بالنسبة الى مدلوله فلا يكون الكل مرادا واذا لم يبطل الاول اى قول الاكثر
وهو اقل تكلفا من الثانى تعين ولان الثانى خارج عن قانون الاستعمال وهو
اى قانون الاستعمال ايقاع اللفظ فى التركيب ليحكم على وضعه اى المعنى الموضوع
له اللفظ او مراده او على المعنى المراد به مجازا او بهما اى او ليحكم بالمعنى الموضوع
له اللفظ او بالمراد منه ولا موجب للخروج عن قانون الاستعمال فوجب نفيه
اى هذا القول الثانى لخروجه عن قانون الاستعمال وعن القاضى ابى بكر عشرة
الا ثلاثة لمدلول سبعة كسبعة واختاره امام الحرمين ورد بانه خارج عن اللغة

اذ لا تركيب من الفاظ ثلاثة في غير المحكي والاول غير مضاف ولا معرب ولا حرف وبعضهم
من هذا انه يوجد مركب من ثلاثة الفاظ اذا كان محكيا وهو كذلك كبرق نحره
وشاب قرناها واذا كان غير محكي اذا كان الاول منه مضافا او معربا او حرفا والاول
والثالث موجودان كابي عبد الله ولا رجل ظريف والثاني لا يحضرني احد ذكره ولا
مثاله وعشرة الا ثلاثة ليس احدها ورد ايضا بلزوم عود الضمير في نحو الا نصفها
وهو اي جزء الاسم كزاي زيد لعدم دلالته اي جزء الاسم في الاسم على معنى فيمتنع
عود الضمير عليه والحق انه اي قول القاضي احد المذهبين السابقين للقطع
بان مفرداته اي على عشرة الا ثلاثة باقية في معانيها الافرادية وقوله بازاء
سبعة انما هو باعتبار الحاصل ولذا اشبه فقال كسبعة على ما نقل عنه فانتفى
ما بناه بعضهم وهو صدر الشريعة عليه اي قول القاضي من ان تخصيصه اي
الاستثناء فيما اذا كان المستثنى منه عددا كمفهوم اللقب اي كتخصيصه المنتفي
ان لا اخراج اصلا وجهه اي الحق وهو رد قول القاضي الى احد المذهبين ان الحكم
ليس الا على سبعة فاما باعتبارها اي السبعة مدلولا مجازيا للتركيب والمعنى
الحقيقي له العشرة الموصوفة باخراج العشرة وهذا هو ظاهر مذهب الجمهور او
ما يصدق عليه معناه المتبادر اي او باعتبار السبعة امرا يصدق عليه معنى مجموع
المركب المتبادر الى الفهم كما يطلق الطاير الولود على الخفاش من حيث انه من افراده
فيكون التركيب حقيقة فيها اي في السبعة بمعنى انه عبر عنها به كما يعبر عن
النوع بالاجزاء العقلية من الجنس والفصل والخارجية فيعبر عن الانسان هو
بالحيوان الناطق والبدن والنفس وعن الشيء بلازمه المركب فيعبر عن السبعة
بانها اربعة وثلاثة لا بمعنى ان المجموع وضع لها وضعا واحدا قلت وهذا صريح
كلامه في التقريب حيث قال اذا خص باستثناء متصل فانه قد يكون مع الاستثناء
حقيقة فيما بقي والدليل على ذلك ان اتصال الاستثناء به يغيره ويؤثر في معنى
لفظه لان كثيرا من الكلام اذا اتصل بعضه ببعض كان له بالاتصال تاثير ليس
له بالانفراد ثم قال واذا كان كذلك وجب ان يكون هذا حكم اللفظ مع الاستثناء
في انه يصير باقترانه اسما لقدر ما بقي ولو عدم لكان عاما انتهى وهو مصرح ايضا
بالموافقة للحنفية في ان الاستثناء بيان تغيير ثم الامر هذا وبعض الحنفية بل
الجم الغفير منهم وخصوصا المتاخرون قالوا اخراج الاستثناء عند الشافعي بطريق
المعارضة وهو ان يثبت للمستثنى حكما مخالفا لصدر الكلام كما في العام اذا
خص منه بعضه فانه يمتنع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض فيه صورة
وهو دليل الخصوص وعندنا بيان محض لكون الحكم المذكور لصدر الكلام واردا
على بعض افراده وهو ما عدا المستثنى فتقدير لفلان على عشرة الا ثلاثة
عنده الا ثلاثة فانها ليست علي وعندنا لفلان علي سبعة ثم ابطلوه اي الحنفية
كونه اخراجا بطريق المعارضة بانه لو كان اخراجه بها وهو اي والحال ان هذا

الكلام

الكلام لا يوجب الحكم الذي هو الاقرار الا في سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ
فان العشرة لا تقع عليها اي السبعة فقط حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا
لانه لا نسبة معنوية بينها وبين العشرة سوى العددية وهي عامة لا تصلح للتجوز
ولا صورية الا من حيث الكل والجزء وشرط التجوز به كون الجزء مختصا بالكل ليصح
اطلاق الكل على الجزء اللازم المختص وليس ما دون العشرة سبعة كان او غيره
كذلك اذ كما يصلح جزءا له يصلح جزءا للعشرين وما فوقه مثلا بخلاف العام المخصوص
اذ منع دليل الخصوص فيه الحكم في بعض افراده بطريق المعارضة صورة لا يستلزمه
اي ثبوت ما ليس من محتملات اللفظ لبقاء الاسم دالا على الباقي بلا خلل ولا يخفى
ان هذا المخالف لما تقدم في تقدير قول الاكثر ودفع كون المراد بالمستثنى منه
الباقي بعد الاستثناء مبطلا للنصوصية والاشبه ما تقدم كما يشير اليه قوله
ولو سلم جواز التجوز بالعشرة عن السبعة قيل لان اكثر الشيء يطلق عليه اسم
كله ولاجل دفع هذا الاحتمال يقال عشرة كاملة وغير خاف ان هذا يخص ما اذا
كان المستثنى اقل من الباقي من المستثنى منه والمدعى اعم من ذلك كما هو الصحيح
فالاشبه كما ذكر بعض المحققين ان العلاقة المجوزة للتجوز باسم العدد عن جزئه
مطلقا كون الجزء لازما للكل سواء كان اقل من الباقي او مساويا او اكثر منه وعلى
هذا فدعوى الاختصاص فيه ممنوعة فالمجاز مرجوح لانه خلاف الاصل فلا
يحمل عليه مع امكان الحمل على الحقيقة اذ يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد
اخراج البعض كذا نقله اي هذا الابطال بالمعنى متاخر وهو صدر الشريعة من
الحنفية وانه عطف على الضمير كما نقله اي ونقل ايضا ما معناه ان الشان على
القايل له علي عشرة الا ثلاثة سبعة والتكلم في حق الحكم يكون في سبعة اي يكون
الحكم عليها فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات هذا لفظه وعبر المصنف
عن معنى هذا الكلام عما قبله بقوله فيكون الثلاثة مسكوتة وكان هذا منه اي من
المتاخر الزام للشافعي والا فالشافعي لا يجعلها مسكوتة بل يجعل لها من الحكم ضد
ما للصدر وغيره اي هذا المتاخر منهم اي الحنفية كصاحب التحقيق وصاحب
المنار وشارحيه والبديع نقله اي الابطال بانه لو كان عمل الاستثناء
على المعارضة ثبت في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما حكم
الالف بجملتها ثم عارضه اي الاستثناء حكم الالف في الخمسين فيلزم كذب الخبر في
احدهما والله سبحانه متعال عن ذلك علوا كبيرا وهذا التوجيه بناء على ان
بمعنى المعارضة وهو المنافاة والا فالحكم على سبعة في علي عشرة الا ثلاثة
وتسعمائة وخمسين في فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما بالاثبات لا يعارضه
نفيه اي الحكم بالاثبات عن ثلاثة في علي عشرة الا ثلاثة وخمسين في فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما لعدم توارد الاثبات والنفي على محل واحد وبنوه
اي الحنفية كونه بطريق المعارضة على ان الاستثناء من النفي اثبات وقلبه

اى ومن الاثبات نفى منقولا عن اهل اللغة وعلى ان التوحيد وهو الاقرار بوجود البارى
تعالى ووحدته فى كلمته اى التوحيد وهى لا اله الا الله بالنفى للالوهية عما سوى الله
والاثبات اى واثباتها لله وحده والا كانت كلمة التوحيد مجرد نفى الالوهية
عن غيره اى الله تعالى فلا يكفى فى الاقرار بالتوحيد لانه لا يتم الا بنفى الالوهية
عما سوى الله واثباتها لله فالتزمته اى انها لا تفيد الا النفى عن غير الله تعالى الطايفة
القايلون منهم اى الحنفية ما بعد الا مسكوت وان التوحيد من النفى القولى والاثبات
العلمى لانهم اى الكفار فى الجملة لم ينكروا الوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى
ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك بل اشركوا فبنفى النفى
عن غيره ينتفى الشرك ويحصل التوحيد فلا يكون كلمة التوحيد من الدهرى
اباه اى توحيدا لانكاره وجود البارى تعالى وهذا اوجه مما قيل بل يكون لان
الدهرى وان لم يقل بوجوده تعالى فهو قايل بصانع وهو اما الدهر او الافلاك
او الانجم او الفصول الاربع او غير ذلك على حسب ضلالته فاذا انتفى الجميع لزم
الاقرار بوجوده تعالى والجمهور ومنهم طايفة من الحنفية كفخر الاسلام وموافقيه
ذهبوا الى الحكم فيما بعد الا بالنقيض وهو الاوجه لنقل الاستثناء من النفى الى
اخره اى اثبات وقلبه عن اهل اللغة ولا يستلزم هذا كون الاخراج بطريق
المعارضة لعدم اتحاد محل النفى والاثبات كما ذكرنا انفا من ان الحكم على سبعة
وعلى سبعمائة وخمسين بالاثبات لا يعارضه نفيه عن ثلاثة وعن خمسين ونقل
انه اى الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا بالضم والقصر الاسم من الاستثناء عن اهل
اللغة ايضا لا ينافيه اى كونه من الاثبات نفيا وقلبه لجواز اجتماعهما اى النقلين
فيصدق انه تكلم بالباقى بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفى
واثبات باعتبار الاجزاء ونحو لا صلاة الا بطهور وتقدم فى المسئلة الرابعة فى
ذيل المجمل انه روى معناه مرفوعا يفيد ثبوتها اى صحة الصلاة مع الطهور فى الجملة
وهى الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع اركانها الخالية عن المفسد لها لا كل
صلوة وان كان قوله لا صلاة سلب كلى بمعنى لا شى من الصلاة بجايزة وهو عند
وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل
فرد من افراد الصلاة والغرض ان الاستثناء من النفى اثبات فيلزم تعلق
اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من
افراد الصلاة جايزة حال اقترانها بطهور للاجماع على بطلان بعض الصلاة
المقترنة بطهور كالصلاة فى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وغايته
اى هذا انه عام مخصوص بدليله ولا بدع فى ذلك على ان الاشبه ان موضوع
هذا القول انما جا عمومه من ضرورة كونه نكرة واقعة فى سياق النفى وهذا
المقتضى منتف فى الاثبات وان كان الموضوع بعينه موجودا فيه فيكون
المعنى لا صلاة جايزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا

الحكم

الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شى من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى الايجاب الجزئى
وهو صادق فلا يصلح دليلا لنفى كون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو منقول عن
الحنفية غير ان قول الطايفة الثانية فيما بعد الا حكم بالنقيض الحكم الثانى ثابت
عندهم اشارة وهو اى الحكم الاشارى منطوق غير مقصود بالسوق على ما مر
فى التقسيم الاول وقول الهداية فيما اسلف اخر تحقيق لان الاستثناء من النفى
اثبات على وجه التاكيد كما فى كلمة الشهادة ظاهر فى العبارة وقال فى شرح
الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال واما كونه اثباتا مؤكدا
فلوروده بعد النفى بخلاف الاثبات المجرد والاوجه انه منطوق اشارة تارة
وعبارة اخرى بان يقصد لما ذكرنا من قصده بالسوق ولان النفى عن ما بعد
الا يفهم من اللفظ واما الاستدلال له بما لمخصصه الاتفاق على ان المخالفة
ما بعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد اثباته لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه
اى ما بعد الا فلا يستلزم الحكم على ما بعد الا بنقيضه اى حكم ما قبل الا الا فهمه
اى الحكم بنقيضه من اللفظ كما سمعت ثم يقصدان اى الاثبات والنفى ككلمة
التوحيد والمفرغ كما جا الا زيد وما زيد الا قايم للقطع بفهم ان هذه مسوقة لاثبات
الالوهية لله وحده ومجى زيد وقيامه بابلغ وجه واكده فعبارة اى فالحكم
على ما بعد الا فيهما عبارة او يقصد غير الثانى وهو الحكم على ما قبلها لا غير
كعلى عشرة الا ثلاثة لفهم ان الغرض السبعة اى الاقرار بها ولا غرض
يظهر ان يقول الا ثلاثة ليثبت على فاشارة اى فالحكم على ما بعد الا حينيذ
اشارة ولما بعد ان يقول تحقيق المعارضة فى الاستثناء الواقع فى الكتاب
والسنة مسلم انها اى المعارضة حينيذ يكون ثبوت الحكمين المتناقضين و
اى وثبوتهما التناقض صرح المحققون بنفى الخلاف المذكور وباتفاق اهل
الديانة انه بيان محض كساير التخصيصات وانما هو صورتها نظرا الى ظاهر
اسناد الصدر ولا يختلف فيه كالتخصيص بغيره ومن المصرحين بذلك صاحب
الميزان ولفظه ولا نص عن الشافعى فى ذلك لكن استدلوا بمسايل تدل على
ذلك ثم قال ولكن الصحيح ان لا يكون فى هذا خلاف بين اهل الديانة لانه
خلاف اجماع اهل اللغة وخلاف اجماع المسلمين ثم اتى على وجه ذلك تنبيه
جواز بيع ما لا يدخل تحت الكيل من المكيلات قلة بان يكون ما دون نصف
صاع على ما قالوا بجنسه متفاضلا عند الحنفية لا الشافعية مع قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اخرجه بمعناه
الشافعى فى مسنده قيل وقايله فخر الاسلام وموافقوه كصاحب البديع
للمعارضة عنده اى الشافعى معنى الاستثناء لكم بيع طعام بطعام مساو
فما سواه اى المساوى منه قليلا كان او كثيرا منع اى ممنوع بالصدر اى لا
تبيعوا الطعام بالطعام لان الاستثناء اخرج الكيل خاصة ضرورة ثبوت

المعارضة فيه اذ المراد بالتساوى التساوى فى الكيل اتفاقا فبقى غير المكيل داخلا
فى الحرمة فيحرم بيع حفنة من البر بحفنتين منه مثلا والحنفية لا حكم فى الثانى
اى المستثنى وهو استثنا حال المساواة من الثلاثة المجازفة واخويها اى
المفاضلة والمساواة بنا على انه تكلم بالباقى فيهما الصدر حتى كانه قال لا تبيعوا
الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا فى
حال المساواة والكل اى المجازفة واخواها يستند الى الكيل لان المساواة
لا تتحقق الا فى المكيل ولا تسوى فيه الا الكيل كما تقدم وحرمت المفاضلة
لوجود الفضل فى احدهما والمجازفة لاحتمال المفاضلة فلم يثبت اختلاف
الاحوال الا فى الكثير وهو الذى يدخل تحت الكيل فتعين كون المراد المقدر
فلا يثبت الحرمة فى القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل فلا يحرم بيع حفنة
من البر بحفنتين منه ولا يلزم بنا هذا الاختلاف فى هذا الفرع على المعارضة
وعدمها بل لا يشكل على احد انه اى الاستثنا فى هذا الحديث مفرغ للحال اى
حال الطعام المقابل بمثله منه كما تقدم لان استثنا الحال من العين لا يستقيم
لعدم المجانسة فلزم الاتصال فالمبنى لهذا الاختلاف تقدير نوع المفرغ له
القريب او تقدير نوع له اعلا اى تقدير معنى لا اعراب فقدرنا القريب
بدليل ما فيها الا زايد اى انسان لا حيوان والمساواة بالكيل فتعين ان
يكون المعنى فلا تبيعوا طعاما يكال الا مساويا فالحل فيما دونه اى ما يكال
بالاصل فان الاصل فى البيع الحل وقدروا اعلا منه فقالوا طعاما فى حال فشمل
القلة اما ذلك المبنى الاول فمبنى كون الحل فى التساوى عند الحنفية
والشافعية بالاصل او بالمنطوق فعند الحنفية بالاصل وعند الشافعية
بالمنطوق ثم هو اى كون ذلك هو المبنى لهذا بنا على قول الطايفة الاولى من الحنفية
ليس فيما بعد الا حكم اما على قول الطايفة الاخرى فيه حكم بالنقيض فالحل فيه
بالمنطوق ايضا عبارة لان الاستثنا مفرغ فليتنبه له مسئلة يشترط فيه
اى الاستثنا الاتصال بالمستثنى منه لفظا عند جماهير العلما الا لتنفس او
سعال او اخذ فم ونحوه كعطاس وجشا وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة
ومطلقا اما الشهر فنقله الامدى وابن الحاجب وغيرهما وقال شيخنا الحافظ لم
اجد رواية الشهر وانما وجدت رواية فيها اربعين يوما فلعل من قال شهرا الغا
الكسر انتهى ولا يخفى ما فيه مع بعده ثم اخرج عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم
حلف على شى فمضى اربعون ليلة فانزل الله تعالى ولا تقولن لشى انى فاعل
ذلك غدا الا ان يشا الله واذكر ربك اذا نسيت فاستثنى النبى صلى الله عليه
وسلم بعد اربعين ليلة ثم قال هذا حديث غريب اخرجه ابو الشيخ فى تفسيره
هكذا انتهى ولا يخفى انه ليس فى هذا عن ابن عباس انه كان يرى ذلك نعم اخرجه
اسحاق بن ابراهيم فى تفسيره عن سعيد بن جبير بلفظ قال يستثنى ولو بعد

شهر وهنا يخالف ما ذكره الخطابى عنه انه يستثنى بعد اربعة اشهر ونقل هذا صاحب
الكشف عن ابى العالية واما السنة فنقلها جماعة منهم المازرى واخرجها
الحاكم فى مستدركه والطبرانى فى الاوسط عن الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس
قال اذا حلف الرجل على يمين فله ان يستثنى ولو الى سنة وانما نزلت هذه
الاية فى هذا واذكر ربك اذا نسيت قال اذا ذكر استثنا وكان الاعمش ياخذ بهذا
لفظ الحاكم ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتعقبه شيخنا الحافظ
بانه لم يقع عنده ما عند الطبرانى قيل للاعمش سمعته من مجاهد قال لا حدثنى
به ليث عن مجاهد انتهى فان به تبين ان الاسناد معلول وان بين الاعمش
ومجاهد واسطة وهو ليث بن ابى سليم ضعيف ولم يحتج به واحد من الشيخين
واما مطلقا وهو الذى يقتضيه كلام الاكثرين فى النقل عنه وصرح به بعضهم
وقال صاحب الكشف وبه قال مجاهد فالله تعالى اعلم به وقال السبكى وهى
روايات شاذة لم تثبت عنه وحمل ما عن ابن عباس من جواز الفصل على ما اذا
كان الاستثنا منويا حال التكلم فيكون متصلا قصدا متاخرا لفظا ويدين الناوى
فيما بينه وبين الله تعالى فى صحة دعوى نيته الاستثنا قال الغزالى نقل عن
ابن عباس جواز تاخير الاستثنا ولعله لا يصح النقل عنه اذ لا يليق ذلك بمنصبه
وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثنا اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه
وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه
اخر اما تجويز التاخير لو اصر عليه دون هذا التاويل فيرده عليه اتفاق اهل
اللغة على خلافه لانه جز من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما
كالشرط وخبر المبتدا قال المصنف وهو اى جواز فصل الاستثنا اذا كان
منويا حال التكلم بالمستثنى منه قول احمد هذا ظاهر سوق الكلام ولم اره بل
يخالفه قوله فى شرح الهداية واشتراط الاتصال قول جماهير العلما منهم الاربعة
انتهى والذى فى فروع ابن مفلح ومن قال فى يمين مكفرة ان شا الله تعالى متصلا
وعنه وجزم به عيون السايل مع فصل يسير ولم يتكلم وعنه فى المجلس وهو
فى الارشاد عن بعض اصحابنا وهو فى المبهج ولو تكلم قدما الاستثنا على الجزا
او اخره فعل او ترك لم يلزمه كفارة قال احمد قول ابن عباس اذا استثنى بعد
سنة فله ثنياه ليس هو فى الايمان انما تاويله قول الله ولا تقولن لشى انى
فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله واذكر ربك اذا نسيت فهذا استثنا من الكذب
لان الكذب ليس فيه كفارة وهو اشد من اليمين لان اليمين تكفر والكذب لا
يكفر قال ابن الجوزى فايدة الاستثنا خروجه من الكذب قال موسى ستجدنى
ان شا الله صابرا ولم يصبر فسلم منه بالاستثنا وكلامهم يقتضى ان رده الى
يمينه لم ينفعه لوقوعها وتبين مشية الله انتهى وعن طاوس والحسن
تقييده اى جواز الفصل بالمجلس ذكره الخطابى وغيره وزاد فى الكشف وغيره

عطاوبه قال احمد بن حنبل وقد عرفت انه رواية عنه وفي شرح المصنف للهداية وهو
قول الاوزاعي لنا لو تاخر اي لو جاز تاخير الاستثناء لم يعين تعالى لبر ايوب
عليه السلام اخذ الضغث وهو الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضرب
زوجته به في حلفه ان يضربها مائة ضربة لما ذهبت لحاجة فابطات على ما روى
لكن الله تعالى عين ذلك للتحلل من يمينه حتى حكي ان ابا اسحاق المروزي اراد
مرة الخروج من بغداد فاجتاز في بعض سككها برجل على راسه باقلا وهو يقول
لآخر معه لو صح مذهب ابن عباس لما قال الله تعالى لايوب عليه السلام وخذ
بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول استثن ولا حاجة الى هذا
التحيل في البر فقال ابو اسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل وهو يرد على ابن عباس
لا يستحق ان يخرج منها ولم يقل صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير كما في صحيح مسلم مقتصرا على الامر
بالتكفير ان لم يتعين التكفير تخلصا من عهدة اليمين بل كان يقول فليستثن
او ليكفر خصوصا مع اختياره الاستثناء لهم دائما كما دلت عليه الاحاديث الصحيحة
مع ان الاستثناء اولى من التكفير لعدم الحنث الذي هو عرضة الاثم وحيث قاله
بلا تفصيل بين مدة ومدة وغيرهما دل على عدم اعتباره متاخرا وايضا لم يجزم
بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا عقد لامكان الاستثناء ودعوى الحاقه
بكل من هذه الامور بعد حين واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله ودفع ابو
حنيفة عتب المنصور اي جعفر الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفة جده
ابن عباس في جواز الانفصال بلزوم عدم لزوم عقد البيعة فقال هذا يرجع عليك
اترضى لمن بايعك بالايمان ان يخرج من عندك فيستثني فاستحسنه ذكره
في الكشاف وغيره وقيل ان الذي اغراه به محمد بن اسحاق صاحب المغازي وانه
لما اجابه الامام بذلك قال نعم ما قلت وغضب على ابن اسحاق واخرجه من عنده
قالوا ألحق صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بقوله لاغزون قريشا بعد سنة قلنا
يقدر باستيناف لاغزون اي هو ملحق بمستانف مقدر هو لاغزون جمعا بين
هذا وبين ادلتنا وحمله اي الفصل على السكوت العارض مع نقل عنه المدة
ممتنع وهو ظاهر قلت لكن الحامل له على هذا الحمل كابن الحاجب انما حمله
عليه بناء على الاحتجاج به بلفظ قال صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا
ثم سكت ثم قال ان شاء الله كما هو حديث غريب اختلف في وصله وارساله اخرجه
ابو داود على انه انما يتم الاستدلال به اذا لم يغزهم كما وقع في رواية لابي داود
ثم لم يغزهم وكان ثابتا قال شيخنا الحافظ لكن الحديث لم يثبت لان سماكا كان
يقبل التلقين وعابوا عليه احاديث كان يصلها وهي مرسلة وصوب جماعة من
الحفاظ منهم ابو حاتم الرازي رواية الارسال واما ذكر السنة في الكشف وغيره
فالله تعالى اعلم به على انه لو ثبت الحديث مع الزيادة لا يدل على انه لم يحنث

ولم

ولم يكفره والشأن في ذلك قالوا سأله اليهود عن مدة اهل الكهف فقال غدا اجيبكم
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم انزل ولا تقولن الاية فقالها اي ان شاء الله
ولا كلام يعود عليه الا قوله غدا اجيبكم ولولا صحة الانفصال لما ارتكب هذا
قلنا هذه القصة في المغازي الكبرى لابن اسحاق بسياق في بعضه ما ينكر وفي
سنده مبهم وقال شيخنا الحافظ ولم ار فقال ان شاء الله في هذا السياق ولا
في غيره انتهى ثم نقول لا نسلم لزوم عوده الى غدا اجيبكم وكيف وقد انقضى اليوم
الموعود بالاجابة فيه وبعده ايام بل يجوز ان يكون ملحقا بمستانف مقدر
نحو اجيبكم ان شاء الله كالاول جمعا بينه وبين ادلتنا ومعروضه اي في هذا المشكل
ان شاء الله اي اعلق كل ما اقول اني فاعله غدا بمشيئة الله تعالى كما يقال افعل كذا
فيقول المخاطب ان شاء الله اي افعل ذلك الا ان يشاء الله وكون ابن عباس عربيا
فصيحا وقد قال به فيتبع معارض بعلي وغيره من الصحابة المقطوع بعربيتهم وفصاحتهم
ولم يقولوا به ولا ان نقل عنهم كما عنه ثم يترجح جانبهم بما تقدم ومراده اي ابن عباس بجواز
الانفصال في الاستثناء الاستثناء المامور به وهو التعليق بمشيئة الله المستفاد من
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله بان يقول او لا افعل
ثم يقول بعد حين افعل ان شاء الله فانه يكون ممتثلا وانما كان مامورا به لانه
في معنى لا تقولن ذلك الا متلبسا بمشيئة الله تعالى قائلا ان شاء الله فيكون ان شاء
الله مامورا به عند قول اني فاعل او المامور به في قوله واذكر ربك اذا نسيت اذا فسر
بذكر مشيئة ربك بان قل ان شاء الله اذا فرط منك نسيان لذلك والمعنى اذا نسيت
كلمة الاستثناء وتنبهت عليها فتداركها بالذكر ويؤيد هذا ظاهر ما سلف عن
ابن عباس في مستدرك الحاكم واوسط الطبراني ومن ثمة قال الطبري ومعناه
انه اذا نسي ان يقول في كلامه او حلفه ان شاء الله وذكر ولو بعد سنة فالسنة ان
يقول له ذلك ليكون آتيا بسنة الاستثناء حتى ولو بعد الحنث لا انه يكون رافعا
لحنث اليمين ومسقطا للكفارة وقيل لم يقله ابن عباس ويؤيده ما اخرج الطبراني
في الاوسط وابن مردويه في التفسير عنه عن ابن عباس في قوله تعالى واذكر ربك
اذا نسيت قال اذا نسيت الاستثناء فاستثن اذا ذكرت قال هي خاصة برسول
الله صلى الله عليه وسلم وليس لاحدنا الاستثناء الا في صلة من يمينه نعم في سنده عبد
العزيز بن الحصين ضعفه الجمهور ووثقه الحاكم واما كون الوليد بن مسلم مدلسا
وهو فيه وقد عنعن فلا يضر على اصول مشايخنا لكونه ثقة اخرج له الائمة ويتاكد
رجحان هذا على ذاك لما في ذاك من الاضطراب ومما يلزمه من اللازم الباطل الذي
يجل عنه مكانة ابن عباس في سعة العلم وسلامة الفهم واما قول المصنف وحكاية
المنصور تبعدهما اي كون مراد ابن عباس الاستثناء المامور به وكونه لم ينقله لانه
على تقدير احدهما ما كان المنصور معاتبا للامام على اشتراط الاتصال ولا
الامام مجيبا له بما اجابه فانما يتم لو ثبتت الحكاية بما يثبت به نسبة هذا القول

الى ابن عباس وهو منتف ثم من الجايز ان المنصور لم يعلم مراد ابن عباس بظاهر ما نسب اليه
من ذلك ولم يصل اليه هذا الذى فى اوسط الطبرانى اخرا وان الامام انما بادر بدفعه
نظرا لظهور انه ادفع لاعتراضه واقطع لشغبه وصولته او لعدم وصول هذا اليه
والله سبحانه اعلم واعلم ان التزام الجواب عن فصله صلى الله عليه وسلم ان شا الله عما
لحقه به بنا على ان المعنى اى معنى ان شا الله الا ان يشا الله خلافه فهو حينيذ استثنا
من الاحوال حتى كانه قال افعل كذا فى كل حال له الا فى حال مشية الله لعدم فعله
او بنا على انه لا فرق بين ان شا الله والا ان يشا الله من حيث وجوب الاتصال والا اى
وان لم يكن بنا على احد هذين التوجيهين فليس ان شا الله من مفهوم محل النزاع اى
من افراده وهو الفصل فى الاستثنا وظنى ان احدا لم يذهب الى سوايهما ويشهد للاول
ما اخرج النسائى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فقال ان شاء
الله فقد استثنى مسيلة الاستثنا المستغرق باطل لانه لا يبقى بعده شى يصير
متكلما به وتركيب الاستثنا لم يوضع الا للتكلم بالباقى بعد الثنيا لا لنفى الكل وحكى ابن
الحاجب وغيره فيه الاتفاق وهو محمول على ما اذا كان بلفظ الصدر او مساويه لقوله
وقصده اى المستغرق لفظيه الى ما بلفظ الصدر او مساويه فى المفهوم كعبيدى
احرار الا عبيدى او الا مماليكى فيمتنع وما بغيرهما ولو مساويا فى الوجود واخص
فى المفهوم كعبيدك احرار الا هولا او الا سالما وغانما وراشدا وهم الكل وكذا
نسائى طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة وفلانة او الا هولا وليس له نسا غيرهن
فلا يمتنع فلا يعتق واحد منهم ولا تطلق واحدة منهن قالوا لان الاستثنا تصرف
لفظى فيبنى على صحة اللفظ لا على صحة الحكم الا يرى انه لو قال انت طالق الفا
الا تسعمائة وتسعة وتسعين طلقة كيف يصح الاستثنا فلا يقع عليها سوى واحدة
وان كان الالف لا صحة لها من حيث الحكم لان الطلاق لا مزية له على الثلاث والاكثر
عن جواز الاكثر والنصف مسوغا اى الاكثر والنصف الحنابلة والقاضى اولا نقله
ابن السمعانى عن الاشعرى وخص القاضى اخرا وابن درستويه المنع بالاكثر وقيل ان
كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثنا الاكثر والنصف كعشرة الا ستة
او الا خمسة وان كان غير صريح لا يمتنعان فيه كاكرم بنى تميم الا الجهال وهم
الف والعالم فيهم النصف فما دونه الى الواحد وقال ابن عصفور يمتنع الاستثنا فى
العدد مطلقا لنا فى عن العبد ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
وهم اى متبعوه اكثر ممن لم يتبعه لقوله تعالى وما اكثر الناس الاية فان قلت
اما ان يراد بعبادى ما يعم الملك والانس والجن وحينيذ فمتبعوه اقل او المومنون
فالاستثنا منقطع قلت المراد بعبادى هنا بقرينة سوق الاية الانس خاصة
من غير اشتراط كونهم مومنين ومتبعوه منهم اكثر ممن لم يتبعه للاية الثانية فان
قلت اللام فى الناس فيها للعهد وهم الموجودون من حين بعثته صلى الله عليه وسلم
الى قيام الساعة فلا يلزم من كون المتبعين اكثر من هذه الطائفة ان يكونوا اكثر

من

من عامة بنى ادم من لدن ادم عليه السلام المرادين بقوله ان عبادى ليس لك عليهم
سلطان الى قيام الساعة قلت لا نسلم ان اللام فى الناس للعهد اذ لا دليل عليه
وكيف وملاحظة ما فى نفس الامر شاهدة بارادة الكل كما هو ظاهر الاطلاق فتعين
لوجود المقتضى مع موكده وانتفا المانع وكلكم جايع الا من اطعمته كما هو بعض من
حديث قدسى طويل رويناه فى صحيح مسلم وغيره فان من اطعمه الله تعالى اكثر ممن
لم يطعمه ومن العدد اجماع فقها الامصار على لزوم درهم فى عشرة دراهم الا تسعة
ونصف وثلث وثمن درهم مستغرق عادة اجيب استقباحه لا يخرجه عن الصحة
كعشرة الا دانقا والا دانقا الى عشرين دانقا وهو سدس الدرهم فانه مستقبح وليس
استقباحه لاجل ان المستثنى اكثر لانه ثلث الكل بل لاجل التطويل مع امكان الاختصار
والحاصل صرف القبح الى كيفية استعمال اللفظ لا الى معناه واحتج ابن عصفور
بان اسما العدد نصوص فلو جاز الاستثنا منها لخرجت عن نصوصيتها وانما جاز من
الالف فى قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه يدخله اللبس لانه
قد يوتى به على جهة التكثير فيقال اقعد الف سنة اى زمنا طويلا فتعين
بالاستثنا انه لم يستعمل للتكثير وقواه قول ابى حيان لا يكاد يوجد استثنا من
عدد فى شى من كلام العرب الا فى الاية الكريمة وقد طالعت كثيرا من دواوين
العرب جاهليتها واسلامها فلم اقف فيه على استثنا من عدد انتهى والجواب
ما تقدم من جواز التجوز باسم العدد فى جزييه بالقرينة الدالة عليه وان نحو
لفظ العدد ليس من النص بمعنى انتفا الاحتمال وانه لا يبطل بالاستثنا منه
نص بمعنى انه لا يحتمل ان يتجوز فى غيره على ان اللبس على تقدير التحقق انما
يكون اذا كان الاسم محتملا لغير مدلوله احتمالا لا مستويا واذا كان كذلك
يخرج النص عن النصية والعجب تجويزه ان يراد بالالف التكثير ومنع تجويزه
ان يراد به بعض مدلوله النصى مع ان كلا منهما غير مدلوله النصى فان كان فى كونه
نصا فى مدلوله مانعا من اطلاقه غيره فليكن مانعا من الصورتين فان قيل
انما جاز استعماله فى التكثير لا فى بعضه لان العرب استعملته فى التكثير
لا فى بعضه قلنا ممنوع عدم استعمال العرب له فى بعضه وكيف لا والقرآن
ناطق بذلك فان الالف فيه مستعمل فى بعضه لا انه مراد به التكثير اتفاقا ثم
قلة الوقوع لا يمنع الجواز مع وجود المقتضى والله سبحانه اعلم مسيلة الحنفية
شرط اخراجه اى المستثنى من المستثنى منه كونه اى المستثنى بعضا
من الموجب اى المستثنى منه قصدا لا حكما اى لا تبعا لان الاستثنا تصرف لفظى
فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ فلذا الشرط ابطل ابو يوسف استثنا الاقرار
من الخصومة فى التوكيل بها اى بالخصومة لان ثبوته اى الاقرار للوكيل بعموم
الوكالة القايمة اى الموكل الوكيل مقام نفسه لا بواسطة ان الاقرار يدخل
فى الخصومة قصدا حتى يصح اخراجه منها ولهذا قال لا يختص اقراره بمجلس

القضا كما لا يختص اقرار الموكل به اذ الخصومة تستلزمه اى الاقرار لانه مسالمة وموافقة
والخصومة منازعة وانكار فلا يصح استثناؤه واما اجازه اى استثنا الاقرار منها محمد
لوجهين الوجه الاول لاعتبارها اى الخصومة مجازا فى الجواب مطلقا لان حقيقة
التوكيل بالخصومة محظورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيصار الى المجاز صونا لكلام
العاقل عن الالغا ومطلق الجواب يصلح جوابا لان الخصومة سبب للجواب واطلاق السبب
وارادة المسبب طريق من طرق المجاز فكان الاقرار من افراده اى مطلق الجواب قالوا
والاستثنا على هذا يكون بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا وعلى هذا اما فى التتمة
والبايع وكل بالخصومة مطلقا ثم استثنى الاقرار فى كلام منفصل عن محمد لا يصح واما
ما فيهما ايضا وعند ابى يوسف يصح فظاهره مشكل لانه اذا لم يصح عنده موصولا
فكيف يصح مفصولا ثم جوازه موصولا اختيار الخصاف كما ذكره فخر الاسلام وظاهر
الرواية على ما فى الذخيرة والتتمة وفيهما وفى غيرهما ايضا وعن محمد يصح من الطالب
لانه مخير لا من المطلوب لانه مجبور عليه وفى المنبع والصحيح انه لا فرق فى صحة الاستثنا
بين الطالب والمطلوب لان استثنا الاقرار فى عقد التوكيل انما جاز لحاجة الموكل اليه
لان الوكيل بالخصومة يملك الاقرار عند علمائنا الثلاثة فلو اطلق التوكيل من غير
استثنا لتضرر به الموكل وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين التوكيل من الطالب وبينه
من المطلوب لان كلا منهما محتاج الى التوكيل بالخصومة الوجه الثانى ان استثنا الاقرار
عمل بحقيقة اللغة فيكون استثناؤه تقريرا لموجب التوكيل بالخصومة فهو بالحقيقة
بيان تقرير لا استثنا وعلى هذا يصح موصولا ومفصولا وعلى هذا الاعتبار المذكور
لمحمد صح استثنا الانكار عنده اى محمد ايضا من التوكيل بالخصومة لشمول معناها
المجازى له وهل يشترط اتصاله لم اره والظاهر نعم لانه مضر وعلى الوجه الثانى لا يصح
كما صرح به فخر الاسلام وغيره لما سيذكر وبطل استثناؤه عند ابى يوسف لانه
اى استثناؤه مستغرق اما لان حقيقة معنى الخصومة وهذا ما وعدنا به ومن هنا
قيل لا يصح عند الكل واما لان الاقرار يثبت عنده تبعا للانكار فاذا استثنى الانكار
لزم استثنا الاقرار ايضا فلا قد عند محمد على الوجه الاول ومن هنا يعرف ان كون
استثنا الانكار على الخلاف فى الاصح كما ذكره فخر الاسلام وغيره انما هو على الوجه الاول
ثم اقول وعلى هذا القايل ان يقول يشكل بهذا ما فى مبسوط جواهر زاده والذخيرة
قال وكلتك بالخصومة غير جايز الاقرار والانكار لا رواية فى هذا عن اصحابنا المتقدمين
انتهى فان الرواية ببطلان استثنا الانكار فقط رواية ببطلانه مع الاقرار دلالة
اللهم الا ان يراد فيه بعينه منصوصا فيهما ولهذا اختلف المتاخرون فيه فبعضهم لا
يصح التوكيل اصلا لان التوكيل بالخصومة توكيل بجوابها وجوابها اقرار وانكار فاذا
استثنى كليهما لم يفوض اليه شيئا وبعضهم ومنهم القاضى صاعد يصح التوكيل ويصير
الوكيل وكيلا بالسكوت حتى حضر مجلس الحكم حتى يسمع البينة عليه وانما صح التوكيل
بهذا القدر لانه يحصل به ما هو مقصود الطالب وهو خصم يسمع بينة عليه لان

السكوت من الخصم كاف لسماع البينة عليه كالانكار وللمطلوب نوع فايدة ايضا كما
فيما لو ادعى الطالب البيع والمطلوب ينكره فان الطالب اذا اقام بينة على البيع
اذا سكت وكيل المطلوب ثم قبل ان يقضى القاضى على المطلوب بالبيع اقر المطلوب
بالبيع واراد ان يرد المبيع على البايع بالعيب امكنه ذلك بخلاف ما لو انكر الوكيل
ايضا فانه لا يمكنه لانه حينئذ يصير منا قضا فى دعواه البيع فان انكار الوكيل كانكاره
وعلى هذا فالقايلون بصحة الوكالة فى هذه الصورة قايلون بصحتها فى صورة انفراد
استثنا الانكار من التوكيل بالخصومة بطريق اولى والله سبحانه اعلم مسئلة
اذا تعقب الاستثنا جملا متعاطفة بالواو ونحوها وهى الفا وثم وحتى كما مشى
عليه القرافى فانه قسم حروف العطف ثلاثة اقسام احدها هذه قال وهى
التى يتاتى فيها خلاف العلما لانها تجمع بين الشيئين معا فى الحكم ويمكن الاستثنا
فيهما او لاحدهما فيندرج الجمل المعطوفة بها فى صورة النزاع قطعا ثانيها بل
ولا ولكن وهى لاحد الشيئين بعينه نحو قام القوم لا النسا وبل النسا وما قام
القوم لكن النسا فالقايم احد الفريقين دون الاخر بعينه فيمكن ان يقال لا يمكن
عود الاستثنا عليهما لانهما لم يندرجا فى الحكم والعود عليهما يقتضى تقدم الحكم
عليهما ويمكن ان يقال انهما معا محكوم عليهما احدهما بالنفى والاخرى بالثبوت
فالمنفى ما بعد الا وما قبل لكن وبل ثالثها او واما وام وهى لاحد الشيئين لا بعينه
نحو قام القوم او النسا او ام النسا واما قام القوم واما النسا والمحكوم عليه
فى هذه واحد قطعا ولم يتعرض بالنفى للاخر بالمنفى ولا بالثبوت فلا يتاتى الاحتمال
الذى فى القسم الثانى بل ينبغى ان لا يندرج هذه الجملة المعطوفة بهذه الثلاثة
فى صورة النزاع وعلى هذا عبارة من قيد بالواو كامام الحرمين ومشى عليه الامدى
وابن الحاجب وصاحب البديع غير جامعة وعبارة من اطلق كونه عقب الجمل من غير
ذكر للعطف اصلا كفخر الدين الرازى او كونه عقب جمل عطف بعضها على
بعض باى حرف من حروف العطف كان كالقاضى وصوبه السبكى غير مانعة
نعم يستشهد للعطف باواية المحاربة كما مثل بها الجمهور فاذا عرف هذا فالشافعية
بل مالك والشافعى واصحابهما على ما فى تنقيح المحصول واحمد كما ذكر الطوفى
يتعلق بالكل ظاهرا وقول ابى الحسين وعبد الجبار على ما فى البديع وقال
فى المحصول انه حق ان ظهر الاضراب عن الاول فللاخير والا اى وان لم
يظهر الاضراب عن الاول فللكل واشار الى عدم ظهوره بوجهين احدهما
قوله بكون الثانى ضمير الاول اى الاسم فى الكلام الثانى ضميرا راجعا الى الاسم
فى الكلام الاول ولم يختلفا اى الكلامان فيما يذكر اى فى النوع والحكم والاسم
وثانيهما قوله او اشتركا اى الكلامان فى الغرض ومنه اى هذا القبيل قوله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون فانهما اختلفا نوعا
وحكما واشتركا فى الغرض وهو الاهانة والانتقام فقول ابى الحسين مبتدا

خبره لا يزيد عليه اى قول الشافعية الا بتفصيل القرينة الدالة على الاضراب
عن الاول الى اختلافهما اى الكلامين نوعا بالانشائية والخبر والامر
والنهى ويقتضى قول ابى الحسين فى اكرم بنى تميم وبنو تميم يكرمون الا
زيدا ان اكرامه اى زيد مطلوب غير واقع بنا على انه تحقق فيهما الاختلاف
نوعا لا غير اوحكما بنا على ان الاختلاف نوعا يستلزم الاختلاف حكما كما تردد
فيه التفتازانى او اختلافهما اسما بوجود الاسم الصالح لتعلقه اى الاستثنا
فى الثانية حال كونه غير الاسم الاول فى الجملة الاولى او اختلافهما حكما
بان يكون المحكوم به فى احداهما غير المحكوم به فى الاخرى وملخص هذا ان المشعر
بالاضراب اختلافهما نوعا او اسما او حكما بشرط ان لا يكون اسم الجملة الثانية
ضمير اسم الجملة الاولى وعدم اشتراكهما فى الغرض وان ليس بين هذه الاختلافات
منع الجمع فقد تجتمع جميعها وقد يجتمع اثنان منها وان المشعر بعدم الاضراب
انتفا الاختلاف راسا او احد الشرطين والامثلة غير خافية على المتامل وانما
كان قول ابى الحسين لا يزيد على قول الشافعية اذ حاصله اى قول ابى
الحسين تعلقه اى الاستثنا بالكل لا الاقتصار على الاخيرة غير انه اى ابا
الحسين جعل ذلك اى الاختلاف بينهما قاصرا للاستثنا على الاخيرة فان لم
يوافق عليه فالخلاف فى شى اخر فحاصل مراد المصنف كما قال ان مذهب ابى
الحسين حاصله انه اذا لم يوجد دليل يمنع صرفه الى الكل كان للاخيرة وهذا
مذهب الشافعية بعينه غير انه زاد حصر الادلة اى القراين الدالة على منع
صرفه الى الكل وعددها فان سلموا له ذلك فذاك والا فالخلاف فى شى اخر وهو
ان هل كذا او كذا دليل على منع تعلقه بالكل او لا يلزم دليلا عليه والحنفية والغزالى
والباقلانى والمرتضى وفخر الدين الرازى فى المعالم يتعلق بالاخيرة الا بدليل
فيما قبلها قيل وقايله بعضنا القاضى عضد الدين فالحنفية لظهور الاقتصار على الاخيرة
لما سياتى والاخرون لعدم ظهور الشمول للكل اما للاشتراك بين اخراجه مما يليه
فقط والكل اى وبين اخراجه من الكل فانه ثبت عوده الى ما يليه فقط كما فى قوله تعالى
فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده وعوده الى الكل
كما فى قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله الا من تاب والاصل فى الاطلاق
الحقيقة فكان مشتركا كما هو قول المرتضى او لعدم العلم بانه اى الاستثنا كذلك
اى لغة راجع الى الكل حقيقة او ما يليه او راجع الى ما يليه لا غير حقيقة كما هو قول
القاضى ابى بكر الباقلانى والغزالى واختاره فى المحصول فلزم ما يليه على قول الكل وبما
قيل وقايله ابن الحاجب المختار انه مع ظهور قرينة الانقطاع للاخيرة عما قبلها يكون
للاخيرة مع ظهور قرينة الاتصال اى اتصالها بما قبلها يكون للكل والا اى وان لم تظهر
احداهما فالوقف مذهب الوقف للاتفاق على اخراجه اى الاستثنا من الاخيرة والعمل
بالقرينة واعلم ان المذكور فى كتب الحنفية انه من الاخيرة وما زيد من ظهور العدم

اى

اى عدم الاخراج مما قبل الاخيرة المشار اليه انفا بظهور الاقتصار فى تعليل قولهم
لم يصرح وايه بل الحنفية اشد لانهم اى الحنفية بان شرط اى الاستثنا الاتصال
وهو اى الاتصال منتف فى غير الاخيرة لتخلل الاخيرة بينه وبين ما يليها
وتخللها بينه وبين ما قبلها وهلم جرا ومقتضاه اى هذا الاستدلال عدم
الصحة مطلقا فيما عدا الاخيرة وهو اى عدم الصحة فيما عداها باطل اذ لا يمتنع
الاستثنا فى الكل بالدليل اذ لا يختلف فى انه اذا دل دليل على ان تعلقه بالكل تعلق
به وبه يعلم انه مما يصح لغة تعلقه بالكل واما دفعه اى الاستدلال بان الجمل
تقول الشافعية العطف يصيرها كالمفرد اى الجمل المعطوف بعضها على بعض كالمفرد
اى كالمفرد ولا شك انه لا يعود فيه الى جزئه فكذا فى الجمل لا يعود الى بعضها ويبطل
على سند لانهم بقولهم عمله اى الاستثنا ضرورى لعدم استقلاله بنفسه لانه
لا بد له من مستثنى منه والضرورة مندفعة بالعود الى واحد والاخيرة
متعينة اتفاقا وما بالضرورة يقدر بقدرها فتتعين الاخيرة ومنع هذا
بانه اى عمله وضعى لا ضرورى قلنا لو سلم انه وضعى فلما يليه فقط او الكل
ممنوع للاتفاق على انه لما يليه والاصل الحقيقة وعدم الاشتراك فالازم
لزومه من الاخيرة والتوقف فيما قبلها الى الدليل الدال على عوده اليه وايضا
بدفع الدليل المعين لا يندفع المطلوب لجواز ثبوته بغيره فليكن المطلوب ما
ذكرنا من انه يثبت فى الاخيرة الا بدليل فيما قبلها من غير ادعا ظهور فى عدم تعلقه
بما قبلها اذ الغرض لم يتعلق الا بعدم رجوعه الى الكل الا بدليل فى خصوص
موارده قاله المصنف ومن ادلتهم اى الحنفية حكم الاولى متيقن ورفعه اى حكمها
عن البعض اى بعضها بالاستثنا مشكوك للشك فى تعلقه اى الاستثنا به اى
بالبعض اما لوجه الاشتراك اى القول به وهو استعمال الاستثنا فيهما اى فى
الاخيرة والكل والاصل الحقيقة وقد حصل بهذا ذكر دليل القايل بالوقف فيما
سوى الاخيرة للاشتراك ضمنا ونحو اى هذا الوجه انما يفيد لزوم التوقف فيما
اى فيما قبل الاخيرة لا ظهور العدم فيما قبل الاخيرة او دافعه اى الوجه دافع
الاشتراك القايل المجاز خير من الاشتراك فليكن فيما قبل الاخيرة مجازا يفيد
اى ظهور العدم فيما قبل الاخيرة الى الدليل على تعلقه فيما قبلها ايضا وابطاله
اى هذا الدليل من قبل الشافعية بقولهم لا نسلم مع تجويزه للكل يدفع بما
تقدم من اشتراط اتصال المخصص من ان هذا التجويز ممنوع لان اطلاق ما
قبل الاخيرة من غير تعقيب الاستثنا افاده ارادة الكل فمع عدمها يلزم اخبار
الشارع او افادته لثبوت ما ليس بثابت وهو باطل او بارادة الظهور اى اليقين
وما قيل فى معارضته الاخيرة ايضا كذلك اى حكمها متيقن ورفعه عن البعض
بالاستثنا مشكوك لجواز رجوعه اى الاستثنا الى الاول بالدليل قلنا الرفع
ظاهر فى الاخيرة ولذا اى ولظهوره فيها لزم فيها اتفاقا فلو تم هذا الذى

قيل يوقف فى الكل وهو اى التوقف فيه باطل وحاصله اى قول الشافعية ترجيح المجاز فيما يليه اى فالاستثنا فيما يليه حقيقة وفى الكل مجاز واما فى غيرهما اى ما يليه والكل فيمتنع للفصل بينه وبين المستثنى منه حقيقة وحكما وفى المجاز يتوقف على القرينة فيترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثنا من الكل مجازا ما علاقته فالجواب والعلاقة تشبيهه اى غير الكلام الاخير به اى بالاخير بجمع العطف بخلاف الاتصال الصورى لانه يتحقق بالعطف ومع الاضراب فلا يصلح علاقة وما قيل ان وجهه اى التوقف فى غير الاخيرة الاشكال بفتح الهمزة جمع شكل بفتح المعجمة توجب الاشكال بكسر الهمزة الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب فمعناه ان الاستثنا يخرج من الاولى تارة ولا يخرج منها اخرى فتوقف فيه اى فى اخراجه من غير الاخيرة والا اى وان لم يكن معناه هذا المعنى ان يتوقف فى الاخيرة ايضا وهو باطل الشافعية قالوا اولا العطف يصير المتعدد كالمفرد وتقدم باقى توجيهه اجيب بان تصيير المتعدد كالمفرد انما هو فى عطف المفردات بعضها على بعض لان العطف فى الاسما المختلفة كالجمع فى الاسما المتفقة لا فى عطف الجمل الذى كلامنا فيه وهذا هو الابطال الموعود ومما يقال هى اى الجمل مثلها اى المفردات اذ الاستثنا فيها اى الجمل من المتعلقات او المسند اليه اجيب بانه اى كونها مثلها اذا اتحدت جهة النسبة فيها اى الجمل وهو اى اتحاد جهة النسبة فيها الدليل على تعلقه بالكل ككونها اى الجمل صلة للموصول نحو اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب ونحوه مما يوجب الاتصال والارتباط لا مطلقا للقطع بان نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس فى حكمه اى المفرد قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ان شا الله تعالى تعلق ان شا الله بهما اى بالجملتين اتفاقا اجيب بانه اى ان شا الله شرط لا استثنا فان لحق الشرط به اى بالاستثناء فقياس فى اللغة وتقدم انه غير صحيح ولو سلم صحته فالفرق ان الشرط مقدر تقدمه على الجزا بخلاف الاستثنا فانه غير مقدر تقديمه على المستثنى منه وتقدم ما فيه ولو سلم عدم لزومه اى تقدم الشرط فلقرينة الاتصال وهو اى دليله الحلف على الكل عاد ان شا الله الى الكل وليس النزاع فيما كان هكذا وانما النزاع فيما لا قرينة توجب رجوعه الى الكل قالوا ثالثا قد يتعلق الغرض به اى بالاستثنا كذلك اى عائدا الى الكل وتكراره اى الاستثنا لكل منها مستهجن ولولا انه يعود الى الجميع لكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا اليه فلزم ظهوره اى الاستثنا فيها اى فى الجمل كلها قلنا الملازمة بين تكراره واستهجانه ممنوع لمنع الاستهجان الا مع اتحاد الحكم المخرج منه لكونه حينئذ تكرارا خاليا عن الفائدة والحكم المخرج منه هنا متعدد لا متحد ولو سلم ان التكرار مستهجن لم يتعين التكرار طريقا لافادة المراد فلينصب قرينة الكل او يصرح به اى بالاستثنا من الكل بعده اى الكل كان

يقول

يقول بعد الكل الا كذا فى الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقصر على الاخيرة تحكم قلنا اولا انها اى الاخيرة اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره اى الاستثنا فيه اى الكل كالجمع المنكر فى الاستغراق فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه قالوا خامسا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للكل اى يتعلق بالجميع اتفاقا ومن ثمة لم يكن مستغرقا فكذا فى غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز قلنا بعد كونه اى كل من هذه المستثنى منها مفردا وكلامنا فيما اذا كانت جملا او جبه اى كون الاستثنا منها لتعينه للصحة اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم لانه حينئذ يكون مستغرقا مع زيادة وهو باطل فهو مما قامت فيه قرينة على عوده الى الكل ولا نزاع فيه وايضا مدعاكم العود الى الكل لا الى الجميع فلا جرم ان قال القاضى عضد الدين والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه اذ لا يصلح لكل واحدة ولا للاخيرة هذا وقد ظهر ان رجوع الاستثنا المتعقب لمفردات متعاطفات الى جميعها محل اتفاق تنبيه بنى على الخلاف فى عوده على الاخيرة فقط الا لدليل او على الجميع الا لدليل وجوب رد شهادة المحدود فى قذف عند الحنفية اذا تاب من ذلك بان اكذب نفسه فى قذفه عند من قذفه به واصلح عمله على ما هو الاشبه لقصر الا الذين تابوا على ما يليه وهو واولئك هم الفاسقون فينتفى عنه الفسق لا غير ويبقى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا على حكمه خلافا للشافعى ومالك واحمد ردا له اى الاستثنا اليه اى ما يليه مع لا تقبلوا فينتفى عنه الفسق وتقبل شهادته ولولا منع الدليل من تعلقه اى الاستثنا بالاول اى فاجلدوهم تعلق به ايضا عندهم لان عوده الى الكل عندهم ليس بقطعى بل ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل على ذلك وقد وجد هنا ذلك فان الجلد فيه حق الادمى راجح على حق الله تعالى عندهم حتى يسقط بعفوه ويورث عنه فلا يسقط بالتوبة فيندفع ان يقال ينبغى ان يتعلق به ايضا عندهم مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثنا الى الكل ثم قيل الاستثنا منقطع قاله القاضى ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى لان الفاسقين لم يتناول التائبين ليخرجوا منهم فالمعنى لكن الذين تابوا فان الله يغفر لهم ويرحمهم وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام ومن وافقه او لان المستثنى منه الذين يرمون لكن لم يقصد اخراج التائبين من حكم الرامين بل قصد اثبات حكم اخر للتائبين وهو ان التائب لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا على ما ذهب اليه القاضى ابو زيد واختاره صدر الشريعة والاوجه متصل من اولئك هم الفاسقون اعنى الذين يرمون لتناولهم اياهم ثم اخرجهم من حكمهم كما هو ظاهر الاية اى اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم به حال

اتصافهم بالتوبة للاجماع القاطع على ان لا فسق مع التوبة وكيف لا والتايب من الذنب
كمن لا ذنب له كما رواه الطبراني برواية الصحيح عن ابن مسعود مرفوعا والفسق
هو المعصية والخروج من الطاعة فلا يضر كون المراد بالفاسق الفاسق على
الدوام والثبات وانتفى كون المراد بالفاسق الفاسق في الجملة لكن الثابت
لم يخرج من حكم العاد في الذي هو الفسق كما قاله القاضي ابو زيد فليتامل
مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي عند الجمهور من الاشاعرة ومشاهير
المعتزلة وبعض الحنفية كصاحب البديع وصدر الشريعة الا انه لا تخصيص
لاكثرهم اى الحنفية الا بمستقل على ما سبق فهو بعد اخراج بعضه بغير
مستقل حقيقة على قولهم كما صرح به صدر الشريعة واختار هذا القول بدون
هذا التقييد ابن الحاجب والبيضاوى وبعضهم اى الحنفية كالسرخسي والحنابلة
واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء على ما ذكر امام الحرمين حقيقة في الباقي وبعضهم
اى الحنفية وامام الحرمين حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار والشافعية
نقلوا عن الرازي من الحنفية وهو الشيخ الامام ابو بكر احمد الجصاص ان كان
الباقي كثرة يعسر ضبطها فحقيقة والا ان كان الباقي ليس كذلك فمجاز
والمذكور في كلام ابن الحاجب الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر وفسره القاضي
عضد الدين بمعنى ما ذكره المصنف لكن زاد السبكي على احاد الناس كذا فسره امام
الحرمين وقال الغزالي كل عدد لو اجتمعوا في صعيد لعسر على الناظر عدهم بمجرد
النظر كالالف فهو غير محصور وان سهل كالعشرة والعشرين فمحصور وبين
الطرفين اوساط يلحق باحدهما بالظن وما وقع فيه الشك استفتي فيه القلب
والمنفي نقلوا عنه اى الجصاص ان كان جمعا فقط اى من غير تقييد بالقيد السابق
فحقيقة والا فمجاز ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او
استثناء او غاية فحقيقة وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وبه قال الامام فخر
الدين الرازي قال السبكي وهو الذي رايته منصورا في كلام القاضي ونقله عنه ايضا
المازري وذكر انه اخر قوليه وان اولهما كونه مجازا مطلقا وقال المتاخرون منهم ابن
الحاجب القاضي ان خص بشرط او استثناء فحقيقة والا فمجاز عبد الجبار ان خص
بشرط او صفة فحقيقة والا فمجاز ونظر فيه العلامة وتبعه التفتازاني بانه قال
في عمدة الادلة الصحيح انه يصير مجازا باى شيء خص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لقرينة اتصلت او انفصلت استقلت ام لا واجاب الابهري بان المذكور
في العمدة هو قوله اولا وكانه رجع عنه ثم ذكر عن المعتمد لابي الحسين ما يفيد
موافقتهما في الكتاب وقيل ان خص بلفظي متصل او منفصل فحقيقة والا فمجاز
فهذه ثمانية مذاهب لنا على المختار وهو الاول الفرض انه اى العام حقيقة في الاستغراق
على الخصوص فلو كان الباقي فقط حقيقة ايضا كان مشتركا لفظيا وهو اى
وكونه مشتركا لفظيا بين الكل والبعض غير المفروض ودفع هذا ودافعه القاضي

عضد الدين بانه اى العام في صورة التخصيص للاستغراق لان اكرم بني تميم الطوال
في تقدير من بني تميم اى بعضهم لان من للتبعيض فلزم ارادة كلهم من قوله
بني تميم ضرورة والا لو لم يكن المراد هذا لكان المعنى اكرم بعض بعضهم لان من
شان من التبعيضية صحة وضع بعض مكانها والغرض ان المراد ببني تميم البعض
ايضا فيؤول المعنى الى هذا وهو ليس بصحيح ثم عرض الحكم الذي هو اكرام الموصوف
منهم بالطول فخرج الاخر وهو من لم يوصف منهم به من طلب الاكرام وهذا التوجيه
لازم في المستثنى على ما قبل اى كما تقدم من اختيار ابن الحاجب ان المراد بالمستثنى
منه معناه حقيقة ثم يخرج منه المستثنى ثم يحكم على الباقي ويمكن اعتباره اى هذا
وهو ان المراد من العام جميع ما يتناوله اللفظ ثم يخرج غير المراد منه ثم يحكم على
الباقي في الكل اى في ساير العمومات المخصصة باى تخصيص كان قال المصنف
بغزارة وضع المفرد واستعماله ليس الا للتركيب لما تقدم قبيل الفصل الاول من
ان المقصود من وضع المفردات ليس الا المعاني التركيبية ويبعد ان يركبه
اى المتكلم المفرد مع غيره مريدا المجموع مما يتناوله ليحكم على البعض لانه اى العقد
للمجموع حينئذ اى حين يكون الحكم على بعضه بلا فايدة لصحة ان يريد منه
اى من اللفظ العام بعض المحكوم عليه فقط ولو كان العام عددا فانتفى
الدفع وقول السرخسي صيغة العموم للكل ومع ذلك حقيقة فيما ورا المخصوص
لانها اى صيغته انما يتناوله اى ما ورا المخصوص من حيث انه كل لا بعض
كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما ورا المستثنى بطريق انه اى ما ورائه
المستثنى كل لا بعض ان اراد ان تناوله لما ورا المخصوص بوضع اخر خاص
لزم الاشتراك اللفظي والمفروض خلافه او وضع المجاز فتنقيض مطلوبه
لان مطلوبه انه حقيقة فيه فان قيل لم تحمله اى هذا من السرخسي على
انه لا يشترط الاستغراق في العام فيكون العام المخصوص من افراده ما لم
ينته الى ما دون الثلاث فيكون حقيقة قلنا الكلام في العام اذا خص هل يكون
فيما ورا المخصوص حقيقة وانما يقبله اى التخصيص الصيغ المستغرقة كالجمع
المحلى ونحوه من الموصولات واسما الشرط والاستفهام ونحوها مما اتفق على
استغراقه والخلاف في اشتراطه اى الاستغراق انما هو في مسمى لفظ عام
ومن لم يشترطه اى الاستغراق في مسمى لفظ عام وان جعل من صيغه اى العام
الجمع المنكر لا يصح اعتباره اى عدم شرطه هنا اذ لا يقبل الاخراج منه ولذا
لا يستثنى منه كما تقدم في بحثه ولقايل ان يقول لا خفا في انه يتعدى من ثبوت
الخلاف في اشتراط الاستغراق في مسمى لفظ عام ثبوته في صيغه ايضا ضرورة
اتصافها به والجواب المحقق في دفع قول السرخسي على هذا التقدير ان ما
لا يصح فيه التخصيص من صيغه لا كلام فيه وما يصح التخصيص فيه منها تناوله
اذا قصر على الثلاث فصاعدا معنى العموم فيه باق على قول من لم يشترط

الاستغراق لكن لا يلزم منه كون تلك الصيغة حقيقة في الباقي لانه ليس تمام
معناها الوضعي فلا يجدي عدم اشتراطه في مسمى العام ولا فيما تناولته
صيغته كون الصيغة حقيقة في الباقي فليتامل وما قيل وقايله عضد
الدين ارادة اي الباقي ليس بالوضع الثاني والاستعمال الثاني له فيه بل
الباقي مراد بالاول منهما وانما طرأ عدم ارادة بعض معنى اللفظ ممنوع بل
الحقيقة ارادته اي الباقي بالاول من حيث هو اي الباقي داخل في تمام
الوضعي المراد باللفظ لا ارادته مجردة كونه تمام المراد بالحكم اما اذا اريد هذا
فهو اي كونه موضوعا له انما هو بالثاني وليست ارادة الباقي الا باعتبار الاول
الحنابلة تناوله اي العام للباقي بعد التخصيص كما كان قبله وكونه اي التناول
للباقي بعد التخصيص مع قرينة انتفاء عليه لا يغيره اي تناوله له فهو حقيقة
قلنا الحقيقي بالاستعمال في المعنى الموضوع له لا التناول لانه اي التناول
لتعينه للوضع ثابت للمخرج بعد التخصيص ولكل وضعي حال التجوز باللفظ
الرازي اذا بقي من العام مقدار غير منحصر في عدد فهو اي ذلك الباقي معنى
العموم لانه لكون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد فيكون حقيقة فيه نقله
الشافعية عنه والحنفية نقل مذهب احد من الشافعية به فانه لكونه
منهم هم به اعرف وهو اي مذهبه بنا على عدم اشتراط الاستغراق في العموم
وغلط الرازي بان مقتضاه اي دليله كون الخلاف في لفظ العموم لا في الصيغة
والامر بالعكس فهو من اشتباه العارض بالمعروض كما وقع مثله لكثير من الاصوليين
في كثير من المواضع ثم اجيب عن الاول بمنع كون معنى العموم ذلك بل معناه هو
تناوله لجميع ما يصلح له وقد كان متناولا لجميع ما يصلح له فصار لبعضه فكان
مجازا ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في اللفظ لزم كون
المسلم للمعهود مجازا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مسلما
مقيد بما هو كالجزء له وهو اللام وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا فانه قبل
دخول اللام كان لمن قام به الاسلام بدون عهد وقد صار له مع العهد قال
المصنف والجواب عنه كما في اصول ابن الحاجب وغيره بان المجموع من مسلم
واللام هو الدال على مجموع المعنى لا ان مسلما للجنس واللام للقيد مدفوع
بانه بعد العلم بانهما اي اللام ومسلما كلمتان وضعت تركيبا وجعل مجموعهما
دالا على المعنى تجوز عنا يمكن مثله في العام المقيد بما لا يستقل والا ان
اعتبر كون الدال في مثل المسلم المجموع من اللام ومدخولها ولم يعتبر كون الدال
في العام والمقيد به مما لا يستقل المجموع منهما فتحكم محض لكونه فرقا بين
المتساويين بلا فرق موثر هذا وفي حاشية الابهري وفيما نقل عنه المصنف
من ان العام المخصص بغير المستقل حقيقة نظر لان العام المخصص وحده
ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما يدل عليه صريح كلامه على ان التخصيص دليله

على

على الوجه المذكور في المتن والشرح ينفي كونه مجازا وينافي كونه حقيقة ولانه يدل
على ان العام المخصوص بغير المستقل ليس له دلالة وحده كما ان مسلما في
مسلمون ليس له الا فلا يكون حقيقة بل المجموع هو الحقيقة القاضي وعبد
الجبار مثله اي ابي الحسين فيما المخرجات مما لا يستقل وهو الصفة والغاية
عند القاضي والاستثنا عند عبد الجبار دليلا وهو لزوم كون نحو المسلم
للمعهود مجازا لو كان الاخراج بغير هذه المخرجات يوجب تجوزا في اللفظ
وجوابا وهو منع لزومه ثم قالوا انما استثنى القاضي الصفة لانها عنده كانها
مخصص مستقل وعبد الجبار الاستثنا لانه ليس بتخصيص عنده ولم يوجهوا
للغاية وجها وقد عرفت ما في الجواب وايضا ذكر عبد الجبار في عمدة الادلة
الاستثنا من المخصصات على انه اذا لم يكن الاستثنا منها عنده كان المستثنى
منه باقيا على عمومه فيكون حقيقة وقد قال انه ليس بحقيقة المخصص باللفظ
مثله اي ابي الحسين ايضا دليلا وهو لزوم كون نحو المسلم للمعهود مجازا لو كانت
الدلايل اللفظية توجب تجوزا في اللفظ وجوابا وهو منع لزومه وهو اي
دليل هذا اضعف من دليله لشموله اللفظي المتصل والمنفصل وقد كان
عدم الاستقلال للمتصل هو المانع من ايجاب التجوز لفظا اوله دخل في
منع ايجابه كما في نحو المسلم كما ظن وهو منتف في المنفصل فلا يصح قياسه
عليه قطعا الامام الجمع كتعداد الاحاد قال اهل العربية معنى الرجال فلان
وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك وفيه اي
تعدادها اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا الجمع وانما عدل هو
المصنف عن العام كما هو مذكور في نقل ابن الحاجب وغيره الى الجمع كما يشير
به تقرير القاضي عضد الدين لانه الذي يظهر فيه هذا التوجيه وان
كان قاصرا على بعض الدعوى اذ ليس كل عام جمعا اجيب ان الحاصل من
العام واحد وهو استغراق ما يصلح له لوضعه للاستغراق اي لاستغراقه
ففي بعضه اي فاستعمال العام مرادا به بعضه لفظ مجاز بخلاف الاحاد المتعددة
فانه لم يرد بلفظ منها بعض ما وضع له واذا ابطلت بعض الحقايق لم يلزم بطلان
حقيقة اخرى على انه قد منع كون الجمع كتكرار الاحاد وقول اهل العربية
ذلك ليس لانه مثله في جميع احكامه بل لبيان الحكمة في وضعه وما قيل
يمكن اللفظ الواحد بان يكون حقيقة ومجازا بحيثيتين فليكن العام
المخصوص كذلك فيكون مجازا من حيث ان الباقي ليس موضوعه الاصلي
وحقيقة من حيث انه باق على اصل وضعه فلم ينقل نقلا كليا كما هو شبهة
اختيار السبكي اياه قلنا ذلك الحيثيتان انما هما باعتبار وضعي الحقيقي
والمجازي قال المصنف يعني ان الحيثيتين الكائنتين للفظ انما هما كونه
بحيث اذا استعمل في هذا كان حقيقة له لوضعه له عينا وهو الوضع

الحقيقي وان استعمل فيه فكذا ككان مجازا لوضعه بالنوع له وسياتي تحقيق وضع المجاز في
الكتاب لانه استعمال واحد يكون اللفظ فيه حقيقة ومجازا كما ادعاه
الامام ولا يلزم اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز معا في استعمال واحد على انه
نقل اتفاق نفيه اي الاتفاق على منع ان يكون اللفظ الواحد حقيقة
ومجازا في استعمال واحد وانما اختلفوا في صحة ان يراد به المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي معا في استعمال واحد ثم يكون حقيقة او مجازا في ذلك الاستعمال على
الخلاف هذا ما ذكره ولم يستند اي الامام على شقه الاخر وهو انه مجاز في الاقتصار
لظنه ظهوره فهو غلط لانه لا يكون اللفظ العام مجازا باعتبار الاقتصار
الا لو استعمل في معنى الاقتصار وانتفاؤه اي استعماله في معنى الاقتصار
ظاهر بل الاقتصار يلزم استعماله في الباقي بلا زيادة فهو اي الاقتصار
منه اي باللفظ العام المخصوص ولو اراد بالاقتصار استعماله اي العام في الباقي
بلا زيادة فهو شقه الاول وعلمت مجازيته اي العام فيه اي في الباقي والله
سبحانه اعلم مسئلة الجمهور العام المخصوص بمجمل اي مبهم غير معين من
الاجمال بالمعنى اللغوي ليس حجة مثل اقتلوا بعضهم مثل ما مع اقتلوا المشركين
او هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما تناوله لانه بالاجماع كما ذكره الامدي
وغيره لما سياتي وفي غيره حجة فخر الاسلام فيهما ظنية الدلالة بعد ان
كان قطعيها اي الدلالة لما مضى ويأتي من ان العام عنده قطعي الدلالة
كالخاص وقيل يسقط المجمل والعام منفي كما كان قبل لحوقه به كما عليه ابو
المعين من الحنفية وابن برهان من الشافعية وفي المبين ابو عبد الله
البصري ان كان العام منبئا عنه اي الباقي بعد التخصيص بالذي مبني عن الباقي
الذي هو الجزئي بلا توقف على تامل فهو حجة بعد التخصيص والا اي وان لم ينبئ
عن الباقي بعد التخصيص فليس بحجة كالسارق لا ينبئ عن سارق نصاب ومن
حرز لعدم الانتقال اي انتقال الذهن اليهما اي النصاب والحرز من اطلاق
السارق قبل بيان الشارع فاذا بطل العمل به اعني لم يحكم بقطع اليد في صورة
انتفاء النصاب والحرز واحدهما اذ لا يثبت القطع شرعا عند ذلك لم يعمل
بمقتضاه ايضا في صورة وجود الامرين لان اللفظ لا ينبئ عن القطع انما يكون
اذا كان المسروق نصابا محرزا عبد الجبار ان لم يكن العام مجملا قبل التخصيص
فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فالعمل به قبل التخصيص بالذمي ممكن بتعميم القتل
لكل مشرك بخلاف المجمل قبل التخصيص مثل اقيموا الصلاة فانه بعد تخصيص
الحائض منه يفتقر الى البيان كما كان مفتقرا اليه قبله لاجمال الصلاة فلا
يكون حجة البلخي ان خص بمتصل اي غير مستقل كالشرط والصفة
حجة ان خص به اي بالمتصل ليس بحجة ان خص بمنفصل كالدليل العقلي وقيل
حجة في اقل الجمع وهو اثنان او ثلاثة على الخلاف لا فيما زاد عليه ابو ثور

ليس

ليس حجة مطلقا اي سواء خص بمتصل او بمنفصل ابدا عن الباقي اولا لاحتياجه الى البيان
اولا هذا اما نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما عنه وقيل عنه اي عن ابي ثور
ليس حجة الا في اخص الخصوص اي الواحد اذا علم اي كان المخصوص معلوما كالكرخي
والجرجاني وعيسى بن ابان اي بعين العام المخصوص بمجهول فيما سواه اي اخص
الخصوص الى البيان ففي كشف البزدوي وغيره ان هؤلاء ذهبوا الى انه لا يبقى
حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما او
مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما غير انه بالنسبة الى عيسى
مقيد برواية في البديع الكرخي وابن ابان وابو ثور لا يبقى حجة مطلقا الا في
الاستثناء المعلوم انتهى وقد عرفت ان اكثر الحنفية ومنهم الكرخي على ان
الاستثناء ليس تخصيصا فلا يخالف هذا ما في الكشف بالنسبة الى من عدا ابا
ثور ولا قول صاحب المنار وصدر الشريعة وغيرهما ان مذهب الكرخي اذا لحقه
خصوص معلوم او مجهول لا يبقى حجة بل يجب التوقف فيه الى البيان انتهى ولعل
هؤلاء انما لم يستثنوا اخص الخصوص كالاولين للعلم به والا كان سنحا كما سيذكر
المصنف مع عدم التمكن من العمل به بقيد التعيين قبل البيان ايضا لان
كل فرد من الباقي يحتمل على حد سواء ان يكون هو الباقي وان يكون مخرجا ولكن
لا حاجة على هذا الى تقييد الاولين هذا بما اذا كان المخصوص معلوما فانه
كذلك اذا كان مجهولا لعين هذا التوجيه فليتامل ثم فظهر من هذه الجملة
ان قول البلخي هو بعينه قول الكرخي انتهى فقال ان خص بمتصل كان حجة
والا فلا وظهر ان الاستثناء البديع الاستثناء محتاج في الحقيقة اليه لنا
على الاول استدلال الصحابة اي بالعام المخصوص مبين وتكرر وشاع
ولم ينكر فكان اجماعا ولو قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا وفلانا فترك اكرام
سائرهم قطع بعصيانه فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولانه ان الباقي
بعد اي التخصيص باق وحجته اي العام فيه اي الباقي كان باعتباره
اي التناول وبعد الدليل الاخير استدل المطلق لحجيته كفخر الاسلام لا فخر
الاسلام فانه سياتي وجهه ويدفع قول المطلق باستدلالهم اي الصحابة فانه
انما كان بعام مخصوص مبين والعصيان بترك فعل ما تعلق بالعام المخصوص
طلب فعله انما هو ايضا في المبين والحجة فيه اي الثاني قبله اي التخصيص ايضا
انما كان لعدم الاجمال فلا يكون حجة في المخصوص بمجمل لتحقق الاجمال حينئذ
وبقاؤه اي التناول انما هو ايضا في المبين لا المجمل فخر الاسلام والعام
عنده كالخاص في قطعية الدلالة كما تقدم قال والحالة هذه المخصص
شبه الاستثناء بحكمه لبيان عدم ارادة المخرج مما تناوله العام بحكمه وشبه
الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه في الافادة فيبطل المخصص اذا كان
مجهولا اي متناولا لا لما هو مجهول عند السامع للثاني اي لشبه الناسخ ويبقى

العام على قطعيته بطلان الناسخ المجهول لانه لايصلح ناسخا للمعلوم ولا تتعدى جهالة
المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر
الكلام لايفيد بدونه حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته
توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان وبطل الاول اى
كون العام قطعيا الاول اى لشبهه بالاستثناء لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول
وفي المخصص المعلوم لشبه الناسخ من حيث كونه مستقلا يبطله اى العموم لصحة تعليله
اى المخصص من هذه الحيثية كما هو الاصل في النصوص المستقلة وان كان الناسخ لايعلل
وجهل قدر المتعدى اليه بالقياس فيجهل المخرج بهذا السبب ولشبه الاستثناء من حيث اثبات
الحكم فيما ورا المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام يبقى قطعيا قال المصنف
رحمه الله تعالى وهو اى هذا الدليل ضعيف لان اعمال الشبهين عند الامكان وهو اى
امكان اعمالهما ممتنع في المجهول بل المعتبر الاول اى الشبه بالاستثناء لانه اى الشبه
به معنوي لان الاستثناء يخرج من العام كالمستقل غير انه لم يسم تخصيصا اصطلاحا
وشبه الناسخ طردي لا اثر له لانه اى الشبه به في مجرد اللفظ اى كون كل منهما لا
يحتاج في صحة التكلم به الى غيره وعلى هذا او هو ان المعتبر شبهه بالاستثناء تبطل
حجيته في المجهول كالجمهور وتصير ورته ظنيا في المعلوم بما تحقق من عدم ارادة
بعضه اى العام بسبب التخصيص بالمعلوم مع احتمال قياس اخر يخرج منه بعضه
ايضا وهذا التضمنه اى المخصص القياس المذكور حكما لا حقيقة فقد تضمن مايوجب
الاحتمال للاخراج في كل فرد معين او لتضمن المخصص على صيغة اسم المفعول حكما
شرعيا والاصل في النصوص التعليل لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته لما ذكرنا
من انه طردي لا اثر له وكون السمعي حجة في اثبات حكم فرع معلومية محل حكمه
والقطع بنفيها اى معلومية محل حكمه في نحو لا تقتلوا بعضهم فان دفع هذا
ثبوتها اى الحجية مع انتفا معلومية حكم المخصص في نحو عموم الربا من قوله
تعالى واحل الله البيع لعلم محل البيع قلنا ان علموه اى الربا نوعا معروفا من
البيع فلا اجمال والا اى وان لم يعرفوه نوعا منه فكعموم بعض البيع اى فهو مجمل يتوقف
العمل به الى البيان مع اعتقاد حقيقة المراد به ولاخراج سارق اقل من مقدار قيمة
المجن المشار اليه في حديث ايمن قال لم يقطع اليد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم
الا في ثمن المجن وثمنه يومئذ دينار رواه الحاكم في المستدرك وسكت عليه في مقدار
ثمنه لا نسلم انه من التخصيص بالمجهول بناء على ظن ان مقدار قيمته كان مجهولا لا
بل هو معلوم كما افاده هذا الحديث وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
قال كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم اخرجه احمد
واسحاق والنسائي والدارقطني ومن ثمة قال اصحابنا لا تقطع في اقل من عشرة
دراهم وانها كانت قيمة الدينار وحديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قطع سارقا في مجن قيمته ثلاثة دراهم متفق عليه ومن ثمة قال مالك والشافعي

واحمد

واحمد في اظهر روايتيه تقطع اذا سرق ثلاثة دراهم او ربع دينار غير ان الشافعي
يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهما
بدليل ما في مسند احمد عن عائشة عنه صلى الله عليه وسلم اقطعوا في ربع دينار
ولا تقطعوا فيما هو ادنى من ذلك والى هذا اشار بقوله مدعي كل معلوميته كمية
ثلاثة او عشرة فليس تخصيص عموم الاية به منه اى من التخصيص بالمجهول
فلا يسقط الاحتجاج باية السرقة على قطع السارق شرعا او سلمنا انه منه لكنهم
لو توقفوا اولا في العمل باية السرقة حتى بان مقدار قيمة المجن على الاختلاف فيه
فعملوا بها وقوله اى فخر الاسلام في التخصيص بالمعلوم لا يبطل العموم لصحة تعليله
ولا يدرى قدر المتعدى اليه ان اراد انه لا يدرك ذلك بالفعل اى بفعل القياس
ليس بضائر والاولى فليس بضائر لا لو لزم في حجيته اى العام المخصوص في
الباقي تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل يعينه اى تعين النوع
لانها اى علة الاخراج حينئذ وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه من المندرج
تحت العام ثبت خروجه وما لا يتحقق فيه فتحت العام باق او اراد انه لا يدرى
قبله اى التعليل بالفعل اى بمجرد علم المخصص اى المعلل به يجب التوقف في الباقي
الحكم بانه اى المخرج معلل ظاهر او لا يدرى الى اخره فقول الكرخي وغيره
من الواقفية لان معناه يتوقف لذلك اى لكونه لا يدرى قدر المتعدى اليه
الى ان يستنبط من المخرج بواسطة علة اخراجه ما يلحق به في الاخراج لتحقق علته
فيه ايضا فيعلم المخرج بالقياس حينئذ لما ذكرنا في المجهول وهذا فيما يظهر تعليل
لقوله لان معناه يتوقف الى اخره لكن لم يتقدم في المجهول ما يفيد هذا وانما تقدم فيه
لفخر الاسلام ما يفيد كونه حجة ظنية من غير توقف وللمصنف ما يفيد خروجه عن
الحجية كما هو قول الجمهور ثم لم يظهر لي ما يتجه ان يعطف عليه وزيادة العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اعني القياس الذي حكم به اى الذي تضمنه المخصص
لحكم بمعلومية التخصيص نعم يظهر انه يريد يتوقف فيه ولا يعمل به الى البيان
لجهالة قدر المتعدى اليه المستلزمة لجهالة الباقي ولعدم جواز العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص ولكن في افادة هذه العبارة لهذا ما ترى وهو اى هذا
القول مرادا به هذا المعنى حسن لكن لا خفا في انه ليس مراد فخر الاسلام والا لم
يكن عنده حجة والفرض خلافه وانما حاصل مراد فخر الاسلام كما اشار له المحقق
التفتازاني ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين
بل وصف كونه يقينيا فيكون حجة فيه شبهة ثم يظهر ما افاده المصنف من
شبهه بالناسخ طرد لا اثر له وان شبهه بالاستثناء هو المعتبر فيتوجه حينئذ
ابطاله في المجهول وظنيته في المعلوم وان احتمال جهالة قدر المتعدى
اليه في المعلوم لا يخرجه عن الظنية لعدم الظهور وقد عرف فيما سلف

ما فى وجوب البحث عن المخصص قبل العمل بالعام من المقال وان نقتضى كلام مشايخنا
عدمه وقول الاسقاط للعام المخصوص مطلقا اى فى اخص الخصوص وغيره انه مع
اى ان احدا ذهب اليه وهو اى والقول به بعيد وان نقله الامدى وغيره ساقط
لقطعيته اى العام فى اخص الخصوص معلوما كان المخصص او مجهولا لان تناول
العام لاخص الخصوص بعد التخصيص قطعى لا يتطرق اليه احتمال خروجه وهو
المسقط اذ لو جاز خروجه ايضا كان نسخا لا تخصيصا فيخرج البحث عن الكلام
فى تخصيص العام الذى هو فرض المسئلة الى نسخ العام فلا يمكن ان يقول احد
بسقوطه مطلقا هذا او يتوجه ان يقال القاصر للعام على بعضه ان كان غير
مستقل سمى تخصيصا والا لم يسم فاما ان يكون المخرج به معلوما فالعام على ما
كان عليه قبل القصر من قطع او ظن على الاختلاف فيه لعدم مورث الشبهة
من جهالة المخرج واحتمال التعليل لان غير المستقل لا يحتمله واما ان يكون
المخرج به مجهولا فهو غير حجة الى ان يتبين المراد وان كان مستقلا وكان عقلا
فاما ان يكون المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون
فالعام قطعى فى الباقى لعدم مورث الشبهة واما ان يكون مجهولا فلا يصلح
حجة الى بيان المراد منه لان جهالة المخرج اورثت جهالة فى الباقى لان المخصوص
بالعقل ينبغى ان يكون عقليا كما اطلق صدر الشريعة ولا انه يكون ظنيا مطلقا
كما هو ظاهر اطلاق كثير وان كان كلاما فقد عرف ما فيه وان كان غير العقل
والكلام ففى التلويح فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشيا اللهم الا ان يعلم
القدر المخصوص قطعا والله تعالى اعلم مسئلة القايلون بالمفهوم المخالف
خصوا به العام كفى الغنم الزكاة مع فى الغنم السايمة الزكاة فخصوا عموم الاول
بالمفهوم المخالف للثانى وهو ليس فى غير السايمة الزكاة فلا تجب فى المعلوفة
جمعا بينهما لجمع الظنية اياهما اى العام والمفهوم المخالف لان كلا منهما ظنى الدلالة
عند القايلين به وتساويهما اى المخصوص والمخصوص به ظنا ليس شرطا
للتخصيص حتى يقال على اشتراطه انما يصار الى التخصيص دفعا للمعارضة ولا
معارضة بين المنطوق والمفهوم المخالف فان المنطوق اقوى منه فيسقط
اعتبار المفهوم معه للاتفاق عليه اى التخصيص بخبر الواحد للكتاب بعد
تخصيصه اى الكتاب بالقطعى مع ان الكتاب اقوى لجمع بين الادلة المتعارضة
لان اعمال كل من الدليلين ولو فى الجملة اولى من اهمال احدهما بالكلية لانه خلاف
الاصل وانما قال بعد تخصيصه لتتم دعوى الاتفاق لان عند اصحابنا لا يجوز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ابتدا كما سياتى والتحقيق انه مع ظنية الدلالة
فيهما اى العام والمفهوم المخالف يقوى ظن الخصوص فى العام لغلبته
فى العام فلا يكون العام اقوى منه ثم كونه عند القايلين به يخص العموم

قال الامدى لا نعرف فيه خلافا بينهم وحكى ابو الخطاب الحنبلى منعه عن قوم منهم
وجزم به فخر الدين الرازى فى المنتخب وقال صاحب الحاصل انه الاشبه والظاهر
ان ما عليه جمهورهم اوجه اوجه مسئلة العادة وهى الامر المتكرر من غير علاقة عقلية
والمراد العرف العملى لقوم مخصص للعام الواقع فى مخاطبتهم وتخاطبهم عند الحنفية
خلافا للشافعية كحرمة الطعام وعادتهم اى المخاطبين اكل البر انصرف الطعام
اليه اى البر وهو اى قول الحنفية الوجه اما تخصيص العام بالعرف القولى
وهو ان يتعارف قوم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ادراك المعنى
باتفاق كالدابة على الحمار والدرهم على النقد الغالب لنا الاتفاق على فهم لحم
الضان بخصوصه فى اشتر لحما وقصر الامر بشرا اللحم عليه اذا كانت العادة
اكله فوجب كون العرف العملى مخصصا كالقولى لاتحاد الموجب وهو تبادره
بخصوصه من اطلاق اللفظ فيهما والغاء الفارق بينهما بالاطلاق فى العملى
والعموم فى القولى لظهور انه لا اثر له هنا وكون دلالة المطلق كلحم فى اشتر
لحما على المقيد كلحم الضان دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على الفرد قلبه
اى دلالة الجزء الكل على الجزء وقد قيل هذه اقوى فلا يلزم من صرف الاولى بمثل
هذه القرينة صرف الثانية كذلك اى فرق لا اثر له هنا لظهور انه فارق ملغى
تنبيه نقل جمع من الحنفية منهم فخر الاسلام وصاحب المنار ان ترك اى
للتخصيص بالعادة بالنذر بالصلاة والحج ينصرف الى الشرعى منهما مثال
مثال اى يظن كل منهما غير مطابق له وانما هما مثالان للتخصيص بالعرف
القولى والحق صدقهما اى التخصيص بالعرف العملى والتخصيص بالعرف
القولى عليهما اى هذين المثالين لان الاصل والمعتاد فى فعل المسلم لهما ان يكون
على الوجه الشرعى وفى اطلاق كل من لفظهما شرعا وخصوصا فى النذر المعنى
الشرعى له ولا يقال وضع الحنفية يشير الى ان المراد العرف القولى لانا نقول
لا نسلم ذلك اذ وضعهم هذه المسئلة بترك الحقيقة بخمسة اشيا ولا شك ان
هذا الحكم من ان تكون الحقيقة عاما او غيره بدلالة العادة هذا احد الخمسة
وبدلالة اللفظ فى نفسه هذا ثانى الخمسة وفسروه كما قال اى انبا المادة عن
كمال فيخص اللفظ بما فيه ذلك الكمال كحلفه لا ياكل لحما ولا نية معينة لكل
ما يطلق عليه لفظ لحم لا يدخل السمك اى لحمه فى حلفه الا فى رواية شاذة
عن ابى يوسف لانه سمى لحما فى القران قال تعالى لتاكلوا منه لحما طريا اى من
البحر سمكا وانما لم يدخل فيه على الصحيح حيث لا نية تدخله لانبائه اى لفظ اللحم
عن الشدة بالدم لان مادته تدل على الشدة والقوة وسمى اللحم لحما لقوة
فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط فى الحيوان وليس للسمك
دم بدلالة عيشه فى الما وحله بلا ذكاة لان الدموى لا يعيش فيه ولا يحل
بدونها فلكمال الاسم ونقصان فى المسمى خرج من مطلق اللفظ لان

الناقص فيه في مقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يحنث باكله ومن ثمة قال
في الفتاوى الظهيرية حلف لا ياكل لحما فهو على الحيوان الذي يعيش في البر محرما كان
او غير محرم ولا يحنث باكل ما يعيش في الما قلت الا انه ينبغي ان يقول الحيوان
الدموي الذي يعيش في البر ليخرج الجراد ونحوه مما لا دم فيه مما يعيش في البر
ثم لا فرق بين ان يكون اللحم مطبوخا او مشويا وفي حنثه بالنى خلاف قال المصنف
الاظهر لا يحنث وعند الفقيه ابي الليث يحنث انتهى قلت الا انه ينبغي ان يقيد
بالذي ليس بقديد فقد نص محمد في الاصل على انه يحنث باكله قديدا وقد
يدخل هذا في العرفي فني التحقيق وعامة العلما تمسكوا في هذه المسيلة
بالعرف فقالوا انه لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف
في النهي معتبر فخصص اليمين به كما خصص الراس في قوله لا ياكل راسا براس
الغنم او الغنم والبقر فلم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان
كان راسا حقيقة وقوى المصنف هذا في شرح الهداية وهو حسن الا انه يشكل
عليه ما سياتي في مسيلة قبيل مسايل الحروف من الحنث باكل لحم الادمي والخنزير
مع انه ليس بمتعارف وسنذكر ما قيل فيه ثمة ان شا الله تعالى ثم انما قال ولا
نية محمة لانه لو نواه حنث نعم لو انفرد ابا اللفظ بالاخراج من العام او المطلق
اخرج ولو عارضه اي الابا عرف قدم العرف على الابا لرجحان اعتباره عليه وقوله
كل مملوك لي حر لا يعتق مكاتبه ويعتق مدبره وام ولده لان الملك في المكاتب
ناقص لانه مملوك رقبة لا يدا حتى ملك هو اكسابه لا المولى ولا يحل للمولى وطي
المكاتبة ولا يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت مولاه فلم يتناوله المملوك
عند الاطلاق نعم ان نواه عتق والملك في المدبر وام الولد كامل ولذا يحل للمولى
وطيهما ووطي المكاتبة لان الوطي لا يحل الا بكمال احد الملكين فقنا ولهما المملوك
عند الاطلاق وانما صح عتق المكاتب في الكفارة دونهما لان الرق فيه كامل بدليل
عدم قبول الفسخ وفيهما ناقص لتقدم بدليل عدم قبول الفسخ والتحرير الرقبة
يستدعي كمال الرق ه ابا المادة عن نقص في المسمى فلا يتناول اللفظ مسمى
ذا كمال كحلفه لا ياكل فاكهة لا يحنث بالعنب لان التركيب على التبعية
والقصور في المقصود الاصلي وهو التغذي لان الفاكهة اسم من التفكه وهو
التنعم وهو انما يكون بامر زايد على المحتاج اليه اصالة بما يكون به القوام لان
ما يكون به القوام لا يسمى تنعما وكل الناس سوا في تناوله وان اختلف كيفية
وكمية والعنب فيه امر زايد على ذلك لانه يتعلق به القوام حتى يكتفى به في بعض
المواضع ومثله الرطب والرمان وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقالا
يحنث لان معنى التفكه فيها موجود بل هي اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم
بغيرها من الفواكه ثم المشايخ قالوا هذا اختلاف زمان ففي زمانه لم يعد
من الفاكهة فافتى على حسب ذلك وفي زمانهما عدت منها فافتيا به و لا

يقال هذا يخالف الاول لانا نقول لا لجواز كون العرف وافق اللغة في زمنه
ثم خالفها في زمنهما ثم هذا اذا لم يكن له نية فان نواها حنث هذا وكما قال
بعض الافاضل واعلم انك اذا دققت النظر وجدت القسمين من واد
واحد لانه بقدر ما زاد في العنب من معنى التغذي نقص منه من معنى
التفكه واذا كان ناقصا في الفاكهية لم يتناوله اسم الفاكهة عند الاطلاق
كالمكاتب بالنسبة الى المملوك فالتحقيق الاقتصار على الاول لاندراج الثاني
فيه كما اشار اليه فاضل اخر ثم للقايل ان يقول اذا كان اللفظ عند الاطلاق
لا يتناول هذه الاشيا لا تثبت التخصيص فيه لان التخصيص يستدعي
سابقة التناول فليتامل ومعنى من المتكلم هذا ثالث الخمسة اي وبدلالة
صفة من صفات المتكلم راجعة اليه كان خرجت فطالق عقيب تهيؤها
لخروج يحنث فيها اي حرصت عليها لا يحنث به اي بخروجها بعد ما غيره وتسمى
يمين الفور وهو ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدورها من
فوران الغضب او لان الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال
خرج من فوره اي من ساعته واول من استخرجها ابو حنيفة وكانوا قبل ذلك يقولون
اليمين مويدة كلا افعل كذا وموقتة كلا افعل اليوم كذا وهي مويدة لفظا موقتة
معنى تتقيد بالحال لكونها جوابا لكلام يتعلق بالحال فالدليل على ترك الحقيقة
في هذه الصورة دلالة معنى قايم بالمتكلم وحالة راجعة اليه فان التعليق في هذه
الحالة دال على انه قصد منعها من الخروج الذي تهيات له حتى كانه قال ان خرجت
الساعة فيتقيد به فيها قال المصنف وحقيقته اي المخصص في هذا القسم دلالة
حالهما اي المتكلم والمخاطب لكونها ملجية على الخروج في تلك الحالة وكونه ملجا على
منعها حينيذ وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فان تعذر
قبوله حكمها موجب لارادة المجاز ضرورة ان العاقل لا يستعمل الكلام في المفهوم
الحقيقي في محل لا يقبله وان كلامه مصون عن الكذب واللغو بحسب الامكان
وهذا رابع الخمسة كانما الاعمال بالنيات ورفع الخطا اي وحديث رفع الله عن
امتي الخطا وتقدم تخريجه في تقسيم الدلالة اللفظية فانه لو حمل هذان الحديثان
على الحقيقة لما وجد عمل بلا نية ولا خطا ولا نسيان والواقع خلافه قطعا
فتعين ارادة المجاز كما تقدم تقريره في مسيلة النفي في الحصر بانما الغير الاخر
قبيل المفهوم ومسيلة المقتضي وقد يصرح هذا في المخصص العقلي لان
نفس كل من هذين المثالين يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته لحصول العمل
كثيرا بلا نية ووقوع الخطا والنسيان جما غفيرا من الامة لكن تعقب هذا
بالنسبة الى الاعمال بالنيات بانه يمكن ان يقال لا نسلم ان نفس هذا
الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته وانما لزم ذلك من تقدير
متعلق الجار والمجرور عاما مثل الحصول واما اذا قدر متعلقه خاصا

بقرينة المقام مثل الاعتبار وغيره مما يناسب المقام فلا ولذا قال النووى والطيبى بل التقدير ما الاعمال محسوبة بشىء من الاشيا كالشروع فيها والتلبس بها الا بالنيات وما خلا عنها لا يعتد بها وقال بعض الفضلا والاحسن ان يقال انه من قبيل المرء باصغريه اى بحسبهما والمعنى الاعمال انما تعتبر بحسب النيات وتتفاوت على حسب تفاوتها فان كانت خالصة لله فتلك الاعمال فى المرتبة العليا وان كانت للدنيا ففى منزلة دنيا وان كانت لسمعة وريا او مدح وثنا فادنى وادنى فانتفع ما بعده واندفع المجازية مع بقا اللفظ على عمومه الا ما خصه العقل فى عموم النية هذا كلامه وكل محيل وقد قيل ونقل عن السلف والخلف وتحقيق فصل الخطاب فيه ببيان ما هو المراد بالنية ومن الطيبات الحسية له كتاب جامع العلوم والحكم للامام الحافظ ابن رجب غيران الجملة فذحط اخر كلام المتعقب على ان العقل خص هذا العموم بما خص والله تعالى اعلم **وبالسياق** اى وبدلالة سوق الكلام على ان المراد غير المعنى الحقيقى للفظ بان يكون فيه قرينة لفظية سابقة عليه او متاخرة عنه فالسياق بمعنى السوق وان كان انما يطلق غالبا على المتاخرة وبالبا الموحدة على المتقدمة وهذا الخامس الجملة **كطلق امراتى ان كنت رجلا** او ان قدرت **فانه لا يفيد التوكيل به** اى بتطليقها الذى هو حقيقة طلق امراتى لهذه القرينة فانها تدل على انه لم يقصد هذه الحقيقة وانما اراد اظهار عجزه عن ذلك قلت وعند التامل يظهر ان انما كان هذا قرينة على عدم ارادة الحقيقة بالعرف كما يشير اليه صدر الشريعة وفى قوله طلق امراتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا انتهى فيندرج هذا فى العرفى **وبانى التخصيص بفعل الصحابى** فى ذيل المسئلة التالية من هذه ثم فى مباحث السنة متبعا **مسئلة افراد فرد من العام بحكمه** اى العام **لا يخصصه** اى العام **وهو** اى وافراد فرد منه بحكمه **قلب المتعارف فى التخصيص وهو** اى المتعارف فيه **قصره** اى الحكم **على غير متعلق دليله** اى التخصيص ومتعلق دليله هو الفرد المخصوص **بل هذا** اى افراد فرد منه بحكمه **قصر** اى الحكم **عليه** اى متعلق دليله الذى هو الفرد المخصوص **مثاله** ما اخرج احمد واسحاق والترمذى وصححه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال **ايما اهاب** دبغ فقد طهر **مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها فلا يخص** الطهورية جلد شاة ميمونة اذا دبغت من بين سائر الاهب الا ان هذا اللفظ لم اقف عليه فى شاة ميمونة بل فى الميتة مطلقا كما اخرجه احمد واقرب لفظ وقفت عليه فى شاة ميمونة الى هذا اللفظ ما اخرج الطحاوى والبزار والبيهقى عن ابن عباس قالت ماتت شاة لميمونة فقال النبى صلى الله عليه وسلم هلا استمتعتم باهابها فان دباغ الاديم طهورها فلا جرم ان قال المصنف **ومثله** اى افراد فرد من العام بحكمه **او نحوه** ما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم **وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا مع** ما فى رواية لمسلم وجعلت لنا الارض كلها مسجدا **وتربتها** طهورا اذا لم نجد الما والاولى مع ترابها لنا طهورا كما رواه الدارقطنى فى سننه وابو عوانة فى صحيحه لجواز ان يكون

المراد

المراد بالتربة ما فيها من تراب او غيره مما يقارنه ولعله انما قال او شبهه لجواز ان يقال التراب جزء من الارض لا جزئى لها كجلد شاة ميمونة بالنسبة الى الاهاب وانما بينهما شبه من حيث ان كلا بعض من المسمى وقد ذكر له حكم المسمى ثم كما ان افراد بعض ذاك بحكمه لا يخصصه فكذا من افراد بعض هذا بحكمه لا يخصصه وقيل يخصصه **لنا لا تعارض** بين البعض والكل فى حكم حكم به على كل منهما **فوجب اعتبارهما فلا يخص الطهورية التراب من اجزا الارض قالوا المفهوم مخصص** للعام كما تقدم ومفهوم فرد من العام بحكمه نفى الحكم عن سائر افراده اذ لا فائدة لذكره الا ذلك فيكون مفهوم دباغ جلد شاة ميمونة طهورها دالا على نفى طهورية ما سواه من سائر الحيوانات اذا دبغ **قلنا كون المفهوم معتبرا ممنوع عند الحنفية ولو سلم** اعتباره **فذا** اى مفهوم فرد من العام بحكمه **مفهوم لقب مردود** عند الجمهور كما تقدم وفائدة ذكر ذلك الفرد نفى احتمال تخصيصه من العام لكن هذا اذا لم يكن له مفهوم مخالفة الا اللقب اما اذا كان له مفهوم مخالفة غير مفهوم اللقب يقتضى نفى الحكم عن غيره من افراد العام كمفهوم الصفة مثلا يكون مخصصا عند القائلين به او اكثرهم كما تقدم ولعله انما لم يذكره اعتمادا على ما سبق بيانه نعم يتم هذا على القائل بمفهوم اللقب ولعل القائل بتخصيصه هو القائل به **مسئلة رجوع الضمير** الواقع بعد العام **الى البعض** من افراده **ليس تخصيصا** للعام **مثل والمطلقات مع وبعولتهن** احق بردهن فان المطلقات عام فى البائنات والرجعيات وضمير بعولتهن انما يصح عوده الى الرجعيات فقط لان الرد انما يمكن فيهن **فلا يخص التربص بالرجعيات** بل يتعلق بهن وبالبائنات وهذا عزاه السبكى الى اكثر الشافعية واختاره الامدى وابن الحاجب والبيضاوى **وابو الحسين وامام الحرمين** على ما ذكر ابن الحاجب **فالا تخصيص** له قال السبكى وعليه اكثر الحنفية وعزاه الامدى الى بعض الشافعية وبعض المعتزلة كعبد الجبار والقرافى الى الشافعى قال المصنف **وهو الاوجه وقيل بالوقف** وهذا عزاه الامدى وغيره الى امام الحرمين وغيره واختاره صاحب المحصول **لنا** على المختار وهو انه تخصيص له **حقيقته** الى الضمير **رابط المعنى متاخر بمتقدم اعم من مذكورا ومقدر بدليل** يدل على تقديره وقوله **على انه** اى الرابط **هو** اى المتقدم متعلق برابط **فلا يتصور الاختلاف** بينهما **وما قيل** فى وجه انه لا يخص **التجوز فيه** اى الضمير بخروجه عن حقيقته التى هى العموم **غير ملزوم للتجوز فى الاول** يعنى العام الذى لا يلزم من كون الضمير مجازا فى البعض كون العام مجازا فى البعض **فيعم** اذ رجوعه اى الضمير **الى لفظ الاول باعتبار معناه فلا يتصور كونه** اى الضمير **مجازا** فى البعض ومرجعه الذى هو العام باق على حقيقته التى هى العموم من غير تخصيص ضرورة اتحادهما **فاذا خص الضمير الرجعيات** من المطلقات **مع كونه** اى الضمير **عبارة عن المطلقات فهن** اى الرجعيات **المراد**

به اى العام وهو المطلقات لما ذكرنا ان الضمير هو نفس مرجعه باعتبار المعنى وهو
اى وكون المراد بالمطلقات الرجعيات لا غير هو التخصيص للمطلقات وبه
اى وبهذا التوجيه ظهر ان قولهم اى القايلين بعدم التخصيص في جواب قول
الواقف لزم تخصيص الظاهر او الضمير دفعا للمخالفة وتخصيص احدهما
دون الاخر تحكم اذ لا ترجح لاعتبار الخصوص في احدهما بعينه فوجب التوقف
ومقول قولهم ان دلالة الضمير اضعف من دلالة الظاهر لتوقف الضمير عليه
بخلاف فالتغيير فيه اى الضمير اسهل من التغيير في الظاهر فترجح اعتبار
الخصوص في الضمير وانتفى التحكم لا يفيد لما ظهر من وحدتهما باعتبار المراد من
لفظهما وامتنع الخلاف وفي نسخة الاختلاف بين الضمير ومرجعه في الاية
فبطل ترجيحه اى قول القايلين بعدم التخصيص بانه اى تخصيص الضمير لا
يستلزم تخصيص الاول بخلاف عكسه اى تخصيص الظاهر فانه يستلزم تخصيص
الضمير وانما بطل لانه اذا ظهر انهما واحد معنى استلزم كون احدهما اذا اريد به
بعض معناه الوضعي ان يكون هو عين المراد بالاخر واللازم في الاية اما عوده
اى الضمير على مقدر هو المتضمن على صيغة اسم المفعول وهو الرجعيات مدلولا
تضمينا للمتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو المطلقات كما في قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى واما عليه اى المتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو المطلقات
مرادا بهن الرجعيات مجازا من اطلاق الكل وارادة البعض ووجوب تربص غير
الرجعيات بدليل اخر كالاجماع مسئلة وليست لغوية مبدائية بل مطردة قال
الايمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين على ما ذكر ابن الحاجب وغيره
يجوز التخصيص بالقياس اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا كما هو الظاهر من اطلاقهم
لا الظني فقط بنا على ان التخصيص بالقطعي لا خلاف فيه كما اشار اليه ابن الابياري
شارح البرهان وغيره نعم ذكر السبكي ان المراد قياس نص خاص كما صرح به الغزالي
وفي حصر الجواز فيه تامل ثم الظاهر من حكاية الاقوال المختلفة في جوازه
بالقياس ان المراد به اعم من ذلك الا ان الحنفية قيدوا الجواز به بشرط
تخصيص بغيره اى غير القياس من سمعي وعقلي وتقييد اى التخصيص بغيره
بالقبلية اى بان يكون قبل التخصيص بالقياس كما وقع في عبارة كثير لا بغيره
اذ لا يتصور تراخي مقتضى القياس على المنصوص المخرج منه عن خروجه منه
لاشتراكهما حينئذ في العلة المقتضية للخروج بل ولا تراخي المخصص مطلقا
عند المصنف وتقدمت اشارة اليه في البحث الخامس من مباحث العام وبينا
وجهه فالمراد بالقبلية للغير ظهور الغير سابقا على ظهور ما سواه وقال ابن
سريج ان كان القياس جليا جاز تخصيصه وان كان خفيا لا يجوز في الجلي مذاهب
الراجح منها في المنتخب ونص عليه القاضي في التقريب انه قياس المعنى والخفي
قياس الشبه والذي مشى عليه ابن الحاجب وسيحكيه المصنف في موضعه

انه

انه الذي قطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع والخفي ما ظن فيه
نفي تاثيره بينهما وقيل ان كان اصله اى القياس يعني المقيس عليه مخرجا
من ذلك العموم بنص خص والا فلا والجبائي يقدم العام مطلقا اى جليا
كان القياس او خفيا خرج اصله من ذلك العموم اولا ونقله القاضي في التقريب
عن الاشعري واختاره الامام الرازي في المعالم وتوقف امام الحرمين
والقاضي وقيل ان كان اصله مخصصا اى مخرجا من العموم او ثبتت العلة
بنص او اجماع خص والا اى وان لم يكن احد هذه الثلاثة اعتبرت قراين
الترجيح فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بالعام واختاره
بعضهم وهو ابن الحاجب قلت وقول السبكي وهو ايل الى اتباع ارجح الظنين
وان تساويا فالوقف وهذا هو راى الغزالي واعترف الامام الرازي في اثناء
المسيلة بانه حق واستحسنه القرافي وقال الشيخ الاصفهاني حق واضح
انتهى ليس كذلك فانه لا وقف اصلا في هذا المختار لابن الحاجب واما انه
حق فستقف على ما فيه لنا على الاول الاشتراك اى العام والقياس
مشاركان في الظنية اما الثلاثة اى اما عند الشافعي ومالك واحمد فمطلقا
اى سوا خص العام اولا وقد عرفت انه قول طايفة من الحنفية واما الطايفة
من الحنفية القايلون بان العام قطعي فبالتخصيص صار ظنيا عندهم ايضا
بواسطة تحقق عدم ارادة معناه واحتمال اخراج بعض اخر منه والتفاوت
في الظنية غير مانع من تخصيص الاقوى فيها بما دونه فيها لان مساواة المخصص
والمخصص فيها ليس شرطا كما تقدم في التخصيص بالمفهوم ووجه اى التخصيص
بالقياس اعمالهما اى العام والقياس ما امكن او ترجح المخصص على صيغة
اسم الفاعل وان كان المخصص على صيغة اسم المفعول اقوى منه في الظن كما هو
الواقع كما تقدم في التخصيص بالمفهوم للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب بعد
تخصيصه بقطعي فبطل توجيه الاخير اى مختار ابن الحاجب بكون العلة كذلك
اى ثابتة بنص واجماع توجب كون القياس كالنص والاجماع وانما بطل لان
العلة المستنبطة دليل ووجوب الاعمال عام لكل دليل فوجب اعمال المستنبطة
كالمنصوصة وما قيل في وجه عدم اعمالها اذا عارضت عاما المستنبطة اما
راجحة او مساوية او مرجوحة بالنسبة الى العام فالتخصيص على تقدير
رجحانها وعدمه اى التخصيص على تقديرين اى مساواتها ومرجوحيتها
فيترجح عدم التخصيص بها لان وقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد
معين يوجب بطلان المخصص مطلقا اذ يقال كل مخصص اما راجح على العام
المخرج منه او مساو او مرجوح فالتخصيص على تقدير وعدمه على تقديرين
فيترجح عدم التخصيص لما ذكرنا فيبطل التخصيص من اصله واللازم باطل
فالملزوم مثله بل الرجحان للمخصص على صيغة اسم الفاعل داع باعمالها

اى بسبب اعماله واعمال المخصص على صيغة اسم المفعول حيث امكن ولا يخفى ان
هذا القدر من الحنفية كان على طريق الالزام للمخالفين اذ يقال لهم مثل
هذا فى التخصيص بالقياس ابتدا وما تقدم من ان ترجيح المخصص وان كان
دون المخصص فى الظن هو الواقع وعلى هذا فقوله والتخصيص الكتاب بخبر
الواحد عطف تفسيرى له وقد كان الاحسن ولما تقدم من تخصيص الكتاب
بخبر الواحد او الاقتصار على احدهما وقد كان كذلك فانه لم يكن فيه ولما تقدم
فزيد ولو زيد عوضه على ان ذاك يقلب عليه لسيشرح بان التخصيص كما يكون
على تقدير الرجحان يكون على تقدير المساواة فالتخصيص على تقديرين هما ان
وعدمه على تقدير وهو المرجوحية فيترجح التخصيص لعين تلك العلة
لكان اولى الجبائى يلزم تقديم الاضعف اى القياس على الاقوى وهو العام
على ما يأتى تقريره فى مسئلة تعارض القياس والخبر فى الخبر و يأتى جوابه ومما
يفتح الله فى بيانه ثمة ان شا الله تعالى وبان ذلك اى لزوم ما ذكر من تقديم
الاضعف على الاقوى انما هو عند ابطال احدهما الذى هو العام وهذا اى
وتخصيص العام بالقياس اعمالهما اى العام والقياس لا ابطال احدهما فانتفى
اللازم الباطل وبانه اى الجبائى بخصوص الكتاب بالسنة وبالمفهوم المخالف والسنة
ايضا مع قصورهما فى القوة عن الكتاب وقصور المفهوم عنها ايضا فما هو جوابه عن
هذا فهو جوابنا عن ذلك قالوا للجبائى ايضا اخر معاذ القياس عن السنة واقره
النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك فقد اخرج احمد وابوداود والترمذى عنه ان
النبى صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك امر قال
اقضى بما فى كتاب الله قال فان لم يكن فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم
يكن فى سنة رسول الله قال اجتهد رأى ولا الو قال فضرب فى صدرى وقال الحمد
لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله وكل من تقديم معاذ وتقرير
النبى صلى الله عليه وسلم يدل على وجوب تقديم الخبر عن القياس خالفه او وافقه
اجيب اخر السنة ايضا عن الكتاب وتخصيصه اى الكتاب بها اى بالسنة
اتفاق فما هو الجواب عن هذا وهو الجواب عن تاخير القياس عن السنة مع جواز
تخصيصها به وايضا ليس فيه اى حديث معاذ ما يمنع الجمع بين القياس والعام
عند التعارض والتخصيص منه اى الجمع بينهما وانما غاية ما فيه انه لا تبطل
السنة بالقياس وعنى قايلون به على ان حديث معاذ قال الترمذى فيه غريب
وليس اسناده عندى بمتصل وقال البخارى لا يصح انتهى لكن شهرته وتلقى العلما
له بالقبول لا يبعده ان شا الله تعالى عن درجة الحجية ومن ثمة اطلق جماعة
من الفقها كالباقلانى وابى الطيب الطبرى وامام الحرمين عليه الصحة قال شيخنا
الحافظ وله شاهد صحيح الاسناد لكنه موقوف ثم اسند من طريق الدارمى ثم البيهقى
عن عبد الله بن مسعود قال لقد اتى علينا زمان وما نسال ولسنا هناك ثم بلغنا

الله

الله ما ترون فاذا سال احدكم عن شى فلينظر فى كتاب الله فان لم يجده فى كتاب الله
فلينظر ما اجتمع عليه المسلمون فان لم يكن فليجتهد رايه ولا يقل احدكم انى
اخشى فان الحلال بين والحرام بين وبين ذلك امور مشتبهة فدع ما يريبك
الى ما لا يريبك وفى الباب عن عمر بن الخطاب بحو حديث عبد الله بن مسعود
دون ما فى اوله واخره اخرجه الدارمى والبيهقى ايضا باسناد صحيح واخرج البيهقى
عن زيد بن ثابت انه قال ذلك لمسلمة بن مخلد لما ساله عن القضا واسناده حسن
وله اى للجبائى ايضا دليل اعتبار القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفته اى القياس
العموم للخلاف بين العلما فى وجوب العمل به فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا
دليل والجواب اذا ثبتت حجيته اى القياس به اى الاجماع ثبت حكمها اى مخالفة
هذا القياس لعموم هذه الصورة لانه جزئى من جزئيات القياس الكلى الثابت اعتباره
بالاجماع ومنه اى حكمها الجمع بين مقتضى القياس وبين العلم المعارض له ما امكن
وقد امكن كما ذكرنا والتفصيل الثانى اى ابن الحاجب جواب عن هذا وهو العلة
المؤثرة اى ما ثبت تاثيرها بنص او اجماع والمخصص اى العام الذى هو محل
التخصيص ترجعان الى النص وهو ما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال حكمى
على الواحد حكمى على الجماعة وتقدم انه لا يحفظ هذا اللفظ وانه ورد معناه مع
انه مجمع عليه فاذا ثبت العلية او الحكم فى حق واحد ثبت فى حق الجماعة بهذا النص
ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس واذا ترجح
ظن التخصيص اى تخصيص القياس للعام فيما سواهما فبالاجماع على اتباع الراجح
يجب تخصيص العام به وهذا الجواب بنا على اعتبار رجحان ظن القياس على العام
فى تخصيصه اى القياس للعام وعلمت انتفاءه اى انتفا اعتباره حيث قلنا التفاوت
فى الظنية غير مانع اولزومه اى التخصيص بالقياس بلا تلك القيود من كون
العلة ثابتة بنص او اجماع او مرجح خاص بالقياس لانه دليل ويجب اعمال كل دليل
ما امكن الواقف فى كل منهما اى العام والقياس جهة قطع ففى العام باعتبار
الثبوت وفى القياس باعتبار الحجية وظن ففى العام باعتبار الدلالة وفى القياس
باعتبار الحكم فى الفرع فيتوقف قلنا لو لم يكن مرجح وهو اعمالهما واما تخصيص
القران بخبر الواحد وتقييده اى القران به اى بخبر الواحد وتخصيص الكتاب
بالكتاب والاجماع فمن مواضعها تاتى مفصلة من هذا الكتاب ونذكرها ان
شا الله تعالى ما يسره الكريم الوهاب واما تخصيص العام بالتقرير اى تقرير
النبى صلى الله عليه وسلم لما هو مخالف للعموم كعلمه صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف
للعام ولم ينكره يكون الفاعل مخصصا من ذلك العام فواجب عند الشافعية
ومن لم يشترط مقارنة المخصص من الحنفية مطلقا اى سواء كان فعل الفاعل عقب
ذكر العام فى مجلس ذكره اولا لانه اى التخصيص اسهل من النسخ والاكثر ولهم
كونه العلم بفعل الفاعل المخالف للعموم عقيب ذكر العام فى مجلسه والا فان

كان بعده في غير مجلسه فنسخ لذلك العموم عند شارطي المقارنة من الحنفية للتخصيص
لتراخيه ثم على كونه مخصصا فان علل ذلك اى تخصيص الفاعل من العام يعني
تعدى ذلك التخصيص الى غير الفاعل ايضا اما بالقياس عليه واما بعموم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة لكن بشرط ان لا يستوعب ذلك المعنى جميع افراد
العام والا يكون نسخا وان لم يعلل فالمختار ان لا يتعدى حكمه الى غيره لتعذر
دليل التعدية واما بالقياس فظاهر واما بحكمي على الواحد فلانه مخصوص
بما علم فيه عدم الفارق وهنا لم يعلم لاختلاف الناس في الاحكام بواسطة
عروض الاوصاف والاعتبار وقال السبكي وللقايل ان يقول اذا ثبت حكمي على
الواحد لم يحتج الى العلم بالجامع بل يكفي عدم العلم بالفارق والاصل بعد ثبوت
هذا الحديث ان الخلق في الشرع شرع فالمختار عندنا التعميم وان لم يظهر المعنى
ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص ثم ان استوعب لافرادها كلها فهو نسخ والا فتخصيص
انتهى وبانت تمامه في مسئلة قبل فصل التعارض بثلاث مسايل ويتصور
كون فعل الصحابي المخالف للعموم عند الحنفية مخصصا اذا عرف علمه
اى الصحابي بالعام اذ قالوا اى الحنفية ووافقهم الحنابلة بحجيته اى فعل
الصحابي حملا على علمه اى الصحابي بالمقارن اى بالمخصص المقارن للعام وهو
اى حمل فعله في هذه الصورة على العلم بالمخصص اسهل من حملهم اى الحنفية
مرويه اى الصحابي اذا فعل بخلافه على علمه بالناسخ لان التخصيص اخف من
النسخ فيتعين حيث امكن والله سبحانه اعلم مسئلة الاكثر ان منتهى التخصيص
جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما غير انه اختلف في تفسيره
فقال البيضاوى هو غير المحصور وفيه نظر ظاهر وخصوصا اذا كان القايل
بهذا يرى الاستثناء تخصيصا ويجيز استثناء الاكثر كالبيضاوى وقال ابن
الحاجب ما يقرب من مدلول العام وقال التفتازاني قد فسروه بما فوق النصف
ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عددا فراد العام وهذا ما مشى
عليه المصنف فقال جمع يزيد على نصفه ولا يستقيم الا في عام العدد
مما يحصر لكن قال الابهرى ان اراد انه يمتنع الاطلاع على النصف فيما لم يعلم
عددا فراد العام فمسلم لكن لا جدوى له في هذا المقام وان اراد انه يمتنع
الاطلاع على ما فوق النصف فيه فظاهر البطلان لانه اذا كان اهل بلد غير
محصور وقيل كل من في البلد مؤمن واستثنى واحد من اهله الى مائة مثلا علم
قطعا ان ما بقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل منتهى التخصيص ثلاثة
وقيل اثنان وقيل واحد ونقله ابن السمعانى عن ساير الشافعية وهو
مختار الحنفية وما قيل اى واما قول كثير منهم كصاحب المنار وصدر الشريعة
الواحد فيما هو جنس والثلاثة فيما هو جمع فمرادهم اى الحنفية بالجمع الجمع
المنكر صرح به حيث قالوا كالعبيد ونسا وبارادة نحو الرجل والعبيد والنسا

والطايفة

والطايفة بالجنس وكان في الاصل وان هذه مفرد دلالة فتسميها يعني وصرحوا
ايضا بان كلا من الرجل وما بعده مفرد دلالة وان كان بعضها جمعا صيغة
كالعبيد وهو اى الجنس معظم الاستغراقى وفيه اى العام الاستغراقى
الكلام اى ان منتهى تخصيصه كذا فلزم ان منتهى تخصيص صيغ العموم
الاستغراقى الى واحد ليس غير واما الجمع المنكر من الخاص خصوص جنس على
ما اسلفناه في اول التقسيم الثاني من التقسيم الثالث من هذا الفصل
فهو حقيقة في كل مرتبة ثلاثة او اكثر لا اثنا اى كل مرتبة من مراتبه ما عدا
كرجال في كل فرد زيدا وغيره والوسع كونه عاما كما هو قول من لم يشترط
الاستغراق في العموم فعمومه لا ينقل حكم المسئلة اذ لا يقبل التخصيص
كعموم المعنى والمفهوم على ما قيل وكونه اى الشأن قد يدخل عليهم اى
الحنفية ان الاستغراق في الجمع المحلى ليس مسلوب معنى الجمعية الى الجنسية
باللام بل المعهود الذهني هو الذي يسلب معنى الجمعية اذا كان جمعا الى
الجنسية باللام ثم اخر غاية ما يلزمه انه لا يصلح علة له في الجمع الاستغراقي
ولا باس ثم هو غير قادح في ان منتهى التخصيص في العام الاستغراقي مطلقا الى الواحد لثبوت
في الجمع الاستغراقي بغيره كما يظهر بالتامل الصادق والمختار التعويل عن جواز التخصيص
بالمنفصل وهو ابن الحاجب انه اى منتهى التخصيص بالاستثناء والبدل واحد وبالصفة
والشرط اثنان وبالمنفصل في المحصور القليل الى اثنين كقتلت كل زنديق وهم ثلاثة
او اربعة وقد قتل اثنين وعلم ذلك بكلام او حس وفي غير المحصور والعدد الكثير الاول
اى جمع يقرب من مدلوله وعلمت انه لا ضابط له وعلمت ايضا ما قيل عليه ولا باس بقوله
الا ان يراد كثرة كثيرة عرفا وحينئذ لا حاجة اليه او الى العدد الكثير قالوا اى الاكثر
لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عد لاغيا ابطل مذهب الثلاثة ثم
مذهب الاثنين والواحد بطريق اولى والجواب انه اى عده لاغيا اذا لم يذكر دليل
التخصيص معه فان ذكره اى دليل التخصيص مع العام منعناه اى عده لاغيا الا اذا اراد
انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة على ما فيه وليس فيه الكلام وتعيين
الاثنين في القليل كقتلت كل زنديق لاثنين وهم ابعد حتى امتنع كون
منتهى التخصيص ما دونهما اى الاثنين فيه وفي الصفة والشرط قول بلا دليل
وكيف لا ومن البين صحة اكرام الناس العلماء وان كانوا اعلما وليس في الوجود
الاعالم واحد لزم الواحد وهو معنى التخصيص ومعنى الجمع اى الثلاثة هنا
والاثنين ما قيل في الجمع من ان اقله ثلاثة او اثنان كانه جعله فرع كون
الجمع حقيقة في الثلاثة او الاثنين وليس شيء مثبت لمطلوبه لان الكلام
في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل رتبة يطلق عليه الجمع المنكر لانه
الذي فيه الاختلاف كما تقدم وقد عرفت انه ليس بعام استغراقي والكلام
في تخصيص العام الاستغراقي وان عموم الجمع المنكر عند من لم يشترط الاستغراق

لايقبل التخصيص ولا تلازم ايضا بين هذين الاقلين فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للاخر ولنا على ما هو مختار الحنفية الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن
مسعود كما يفيده كلام ابن سعد في الطبقات وجزم به السهيلي في المبهمات
وذكره ابن عبد البر عن طايفة من المفسرين والثعلبي عن مجاهد وعكرمة
ومقاتل والماوردي عن الواقدي لا باتفاق المفسرين كما ذكره القاضي عضد
الدين فان اجيب بان الناس للمعهود فلا عموم لان المعهود ليس بعام كما تقدم
مدفوع بان كون الناس المعهود لواحد مثله اى مثل الناس العام فاذا جاز ان
يراد بالناس المعهود واحد من معناه الكثير جاز في الناس لكثير غير المعهود ان يراد
به ذلك قاله المصنف وايضا لا مانع لغوى من الارادة اى ارادة الواحد بالعام
بالقرينة وانما يعد لاغيا بارادة الواحد به اذا لم ينصبها ونحن اشترطنا المقارنة
في التخصيص فلم يرد به الا معروفا بالقرينة الدالة على ارادته فلا محذور وهذا
كله في العام واما الخاص فعلمت في اوايل هذا التقسيم انه ينتظم المطلق وما
بعده من العدد والامر والنهي من مهمات علم الاصول دون العدد فلا باس
بتعريف كل وذكر احواله التي يبحث عنها في هذا العلم فنقول اما المطلق فما دل
على بعض افراد وهذا شامل للمطلق والمقيد وما عسى ان يكون ليس باحدهما
مما هو كذلك وانما قال البعض ولم يقل فرد ليشمل الواحد والاكثر فيدخل في المطلق
الجمع المنكر فانه حيث خرج من العام الاستغراقي ليس له موضع الا المطلق اذ لا
فرق بين رجل ورجال الا بان رجلا مطلق في الاحاد ورجالا في الجموع وقوله شايع
صفة لبعض مخرج للعام والمعارف كلها الا المعهود الذهني وزاد لا قيد معه
اى مع البعض لاخراج نحو رقبة مومنة فانه مقيد ويصدق عليه انه دال على بعض
شايع وقوله مستقلا لفظا ليلا يخرج المعهود الذهني فانه من المطلق واللام
فيه قيد لكنه غير مستقل اذ المراد بالاستقلال اللفظي له الاستقلال اللفظي له
من حيث الدلالة على المعنى الموضوع له لا التمام في المعنى الذي يحسن السكوت
عليه ثم انما قال لوضعه اى المطلق له اى للفظ الدال على بعض افراد شايع
الى اخره تمهيد الدفع قول من قال انه موضوع للحقيقة من حيث هو واثبته
بقوله لان الدلالة اى تبادر البعض الشايع من اللفظ عند الاطلاق دليله
اى الوضع للمتبادر لان التبادر امارة الحقيقة ولان الاحكام المتعلقة بالمطلق
انما هي على الافراد والوضع للاستعمال اى ومعلوم ان المقصود من وضع اللفظ
لمعنى استعماله فيه والفرض هنا ان استعمال المطلق يفيد كونه للافراد فكانت
الاحكام على الافراد دليله اى وضع اللفظ للبعض الشايع لا للماهية من حيث
هي فان قيل قد يستعمل لفظ المطلق ويراد به الطبيعة ايضا قلنا نعم في القضايا
الطبيعية والقضايا الطبيعية غير مستعملة في العلوم باتفاق اهل الفنون
وانما قد يعرض ارادتنا به قليلا قلة لا نسبة لها تقابلها اى لا ينسب في

الفلة

القلة الى استعمالها للافراد نسبة فان اعتبارها اى الطبيعة من حيث ان اللفظ
قد يستعمل مرادا به اياها دليل الوضع للماهية حينيذ عكس المعقول والاصول
لان الدلالة انما تنسب الى الاكثر لا الى ما لا وجود له بالاضافة اليه فالماهية
فيها اى في القضايا الطبيعية ارادة لا دليل قرينتها اى ارادتها بخصوص
المسند ونحوه مما لا يصح ان يسند الا اليها مثل الرجل نوع او صنف ونحوه بخلاف
تبادر الفرد فانه قبل الاسناد وغيره فلا دليل على وضع اللفظ للماهية من
حيث هي الا علم الجنس ان قلنا بالفرق بينه وبين اسم الجنس النكرة وهو اى
الفرق بينهما الاوجه اذ اختلاف احكام اللفظين يوذن بفرق في المعنى بينهما
وقد وجدت فان علم الجنس كاسامة يمتنع من ال والاضافة والصرف ويوصف
بالمعرفة ويجي الحال عنه متاخرة واسم الجنس كاسد ليس كذلك فلا جرم ان
كان علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة في الذهن واسم الجنس موضوعا
للفرد الشايع والا اى وان لم يكن بينهما فرق في المعنى كما ذهب اليه ابن مالك
وهو غير الاوجه فلا وضع للحقيقة اصلا فتساوى المطلق النكرة بلا يد خلها
عموم والمعرف لفظا فقط ايضا نحو اشتر اللحم لان كلا منهما دال على شايع
في جنسه لا قيد معه مستقلا لفظا لا معنى بانيا على عدم التعيين سلوغ وصفه
بالنكرة اعتبارا بمعناه كما ساغ وصفه بالمعرفة اعتبارا بلفظه وجاز في الجملة
الخبرية الواقعة بعده ان تكون حالا منه ملاحظة لجانب اللفظ وصفة له
ملاحظة لجانب المعنى كما في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا وبما يرجح الوصف
في بعض المواضع كما في قول القايل • ولقد امر على اللييم يسبني • فتامل وبين
المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقهما في نحو فتحرير رقبة وانفراد النكرة
عن المطلق في نكرة عامة كالنكرة في النفي وانفراد المطلق عنها في نحو اشتر
اللحم فانه معرفة في الاصطلاح ذكره المص فانتفى قول صاحب التحقيق الاظهر
انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلما المطلق
بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما وقول الامدى المطلق هو النكرة في
الاثبات ودخل الجمع المنكر في المطلق لصدق تعريفه عليه كما بيناه • ومن
خالف الدليل الدال على ان اسما الاجناس النكرات ليست الا للمفاريد الشايعة
لا للماهيات المذكور بقوله لان الدلالة عند الاطلاق دليله الى اخره وهو الامام
الرازي ثم البيضاوي ثم السبكي فجعل النكرة للماهية احتاج الى فرق بينها وبين
اعلام الاجناس لانها للماهية كما تقدم فتكلف اعتبار قيد زايد على الماهية
في موضوعها فقال معنى علم الجنس الماهية باعتبار حضورها الذهني الذي هو
نوع تشخص لها كما اشار اليه قوله انه في علم الجنس حضورها الذهني فكان حضورها
الذهني جزء مسماه اى علم الجنس قال المصنف ومقتضاه اى هذا الاخذ ان لا يحكم
على اسامة يقع على ما صدق عليه اسامة من اسد وحضور ذهني او كان

الحضور الذهني فقيد اي الماهية التي وضع لها علم الجنس فيقع الحكم على اسامة على ما
صدق اليه من اسد بقيد الحضور الذهني فيه وهو اي وكون الحكم واقعا على
ما صدق عليه من اسد وحضور ذهني او من اسد بقيد حضور ذهني فيه ممنوع
فان الظاهر ان الحكم على اسامة انما يكون على ما صدق عليه من اسد فقط ولو
سلم عدم انقاصه فقد استقل ما تقدم من تبادر البعض الشايع من الاطلاق
الى تبقيه اي وضع المطلق للماهية فالحق الاول اي ان لا وضع للحقيقة اصلا
الا علم الجنس وكذا خالف الدليل من جعلها اي النكرة قسيم المطلق فهي
اي النكرة للفرد الشايع وهو اي المطلق للماهية من حيث هي كما ذكره في التحقيق
عن بعضهم فانه مع كونه لا موجب بتقييدا تقالهم على انه مثاله اي المطلق
رقبة في فتحرير رقبة ولا ريب انه اي لفظ رقبة نكرة والمقيد ما اي لفظ
دال على بعض الشايع معه قيد ملفوظ مستقل كرقبة مومنة والرقبة المومنة
فالمعارف بلا قيد معها مستقل لفظا ثالث اي لا مطلق ولا مقيد وقد يترك
القيد في تعريفهما اي لا قيد معه وما معه قيد فيقال في المطلق ما دل على بعض
شايع وبالضرورة يكون المقيد ما دل لا على شايع ذكره المصنف فتدخل المعارف
وكذا العمومات في المقيد وليس دخولهما في المقيد بمشهور اي باصطلاح شايع
ذكره التفتازاني ثم قال واما الاصطلاح يعني في المقيد ما اخرج من الشياع بوجه
من الوجوه كرقبة مومنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المومنات
فقد اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المومنة وغير المومنة
فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمومنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه
ثم قالوا وجميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار ومزيف يجري
مثله في تقييد المطلق ويزيد هذا بهذه مسئلة اذا اختلف حكم مطلق ومقيد
اي وحكم مقيد من مقيداته وهو المسند كاطعم فقيرا واكس فقيرا عاريا لم يحمل
المطلق على المقيد الا ضرورة اي الا اذا كان احدهما موجبا لذلك البتة كاعتق
رقبة ولا تملك الا رقبة مومنة فان النهي عن تملك ما عدا الرقبة المومنة مع
الامر بعتق الرقبة يوجب تقييد المعتقة بالمومنة ضرورة ان العتق لا يكون
الا في الملك وقد فرض نهيه عن تملك غير المومنة فيكون مامورا بعتق المومنة
قلت ولقائل ان يقول ليس هذا مما يجب فيه حمل المطلق على المقيد اما اولا
فانه انما يكون النهي عن تملك ما عدا الرقبة المومنة موجبا لتقييد الرقبة
بالمومنة في الامر بعتق رقبة لما ذكرنا اذا لم يكن في ملك المامور رقبة كافرة
اما اذا كان في ملكه رقبة كافرة فلا لانه حينئذ لا يتوقف عتق الرقبة على
تملك المومنة ليستلزم كون المعتقة مومنة البتة اذ لا خفاء في انه لو اعتق الكافرة
ولم يتملك المومنة كان ممتثلا للامر والنهي واما ثانيا فلا نسلم ان عتق الرقبة
يتوقف على تملك المومنة لامكان العتق بدون تملك المومنة بان يرث رقبة

كافرة فيعتقها فان التملك يقتضي الاختيار ولا اختيار في الارث فيكون ممتثلا للامر
والنهي وبهذا يظهر ايضا ان تمثيل صدر الشريعة لهذا باعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة لا يتعين فيه الحمل المذكور بل المثال المطابق له عتقت رقبة ولم املك
رقبة كافرة او الا رقبة مومنة او اتحد حكم المطلق وحكم مقيد حال كونهما منفيين
كلا تعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة فمن باب الخ اي افراد فرد من العام بحكم العام وتقدم
انه ليس بتخصيص للعام على المختار لا من باب المطلق والمقيد او حال كونهما مثبتين
متحدي السبب وردا معا حمل المطلق عليه اي المقيد بيانا ضرورة ان السبب الواحد
لا يوجب المتنافيين في وقت واحد كصوم كفارة اليمين على التقدير اي تقدير ورود
المطلق وهو قراءة الجمهور فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيهما ومن ثمة قال اصحابنا
بوجوب التتابع فيه او جهل كونهما معا فلا وجه تنسخ كذلك اي حمل المطلق على
المقيد حملا لهما على المتقدم البيان على النسخ عند التردد بينهما للاغلبية
اي اغلبية البيان على النسخ مع ان قولهم اي الحنفية في التعارض الدليلان
المتعارضان اذا لم يعلم تاريخهما يجمع بينهما يوليد اي هذا الاختيار لان فيه جمعا
بينهما والا اي وان علم تاخر احدهما عن الاخر فان كان المطلق فبيان وان كان
المقيد فالمقيد المتاخر ناسخ عند الحنفية امارفع الاطلاق لم يفهم بالقيد فلذا
اي فلكون المقيد المتاخر عن المطلق ناسخا له عند الحنفية لم يقيد خبر الواحد
عندهم المتواتر وهو اي تقييد خبر الواحد المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص
عندهم لان خبر الواحد ظني والمتواتر قطعي ولا يجوز نسخ القطعي بالظني وهو اي كون
المقيد المتاخر عن المطلق ناسخا له الاوجه والشافعية قالوا ورود المقيد بعد المطلق
تخصيص المطلق اي بين المقيد انه نفسه المراد بالمطلق وهو اي وكونه مبينا
انه المراد بالمطلق معنى حمل المطلق على المقيد وقولهم اي الشافعية انه اي حمل المطلق
على المقيد جمع بين الدليلين المطلق والمقيد مغالطة قولهم لان العمل بالمقيد
عمل به اي المطلق من غير عكس قلنا لا نسلم انه عمل بالمطلق مطلقا بل بالمطلق
الكائن في ضمن المقيد من حيث هو كذلك اي في ضمن المقيد وهو اي المطلق في
ضمن المقيد المقيد فقط وليس العمل بالمطلق كذلك اي العمل به في ضمن مقيد فقط
بل العمل به ان يجزي كل ما صدق عليه المطلق من المقيدات فيجزي كل من
المومنة والكافرة في فتحرير رقبة مثلا ومنشا المغلطة ان المطلق باصطلاح
وهو اصطلاح المنطقيين الماهية لا بشرط شيء فظن ان المراد به هنا هذا لكن
ليس كذلك بل المراد به الفرد الشايع بشرط الاطلاق او الماهية بشرط الاطلاق
حتى كان متمكنا من اي فرد شاء والتقييد ينافي هذه المكنة وقول الشافعية ايضا
ولانه اي حمل المطلق على المقيد احتياط لانه قد يكون مكلفا بالمقيد واعتبار
المطلق لا ينتفي معه بفعله اي المقيد المكلف به حينئذ لتجويزه الخروج
عن العهدة بفعل مقيد غيره من مقيداته قلنا قضيته عدمه اي المطلق

بايجاب المقيد من حيث انه فرد من افراده وانما الكلام في انه اى ايجاب المقيد حمل
هو بيان كما هو قولهم او نسخ كما هو قول اصحابنا فالمقيد للشافعية في محل النزاع
اثبات انه بيان وليهم اى الشافعية فيه اى اثبات انه بيان انه اسهل من النسخ لانه
دفع والنسخ رفع والدفع اسهل من الرفع فوجب الحمل عليه قلنا انه لامانع من الحمل
عليه حيث كان الاطلاق مرادا قطعا وثبت الاطلاق غير مقرون بما ينفيه
وجب اعتباره كذلك على نحو ما قدمناه في تخصيص المتاخر وما قيل كما ذكره
ابن الحاجب وغيره لو لم يكن المقيد المتاخر بيانا لكان كل تخصيص نسخا للعام
بجامع ان كلا منهما مخالف له واللازم باطل باتفاق ممنوع الملازمة بل اللازم كون
كل لفظ مستقل مخرج لبعض ما تناوله العام من ارادته به متاخر عن العام ناسخا
لحكمه في ذلك البعض لا تخصيصا وبه نقول على ان في عبارته مناقشة تعليل
فتامل فانه لا يكون تخصيصا ونسخا ثم اجيب عن هذا في اصولهم اى الشافعية
والمجيب القاضي عضد الدين بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اى
قبل التقييد كوجوب ايمان الرقبة مثلا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض حكم
الاول فقط لا اثبات حكم اخر قال المصنف وهو اى ويبعد هذا الجواب عن
المذهبين الحنفية والشافعية فان المطلق مراد بحكم المقيد اذا وجب الحمل
للمطلق على المقيد اتفاقا واذا كان المطلق مرادا بحكم المقيد من حين تكلم به لم يصح
قوله لم يكن ثابتا قبل والزامهم اى الشافعية الحنفية كون المطلق المتاخر نسخا
للمقيد على تقدير كون المقيد المتاخر نسخا للمطلق لان التقييد اللاحق كما ينافي
الاطلاق السابق ويرفعه فكذا بالعكس وانهم لا يقولون به لا اعلم فيه نصا
من الحنفية ومن وقف عليه في كلامهم فليات به والظاهر عدمه وكيف لا وعرف
من قواعدهم ايجابهم وصل بيان المراد بالمطلق المطلق اذا لم يكن المراد به الاطلاق
كقولهم في تخصيص العام يجب وصل المخصص به اذا لم يكن المراد عمومه بهذا الوجه
المتقدم بيانه ثمة فليراجع ويجي فيه اى في تاخير المقيد ما قدمناه من وجوب
ارادتهم مثل قول ابي الحسين من وصل البيان الاجمالي كهذا الاطلاق مقيد
ويصير المطلق حينئذ مجملا او التفصيلي ولنا ان نلتزمه اى كون المطلق المتاخر
ناسخا للمقيد على قياس نسخ العام المتاخر الخاص المتاخر عندهم اى الحنفية كما تقدم
ومعنى النسخ فيه اى في نسخ المطلق المتاخر المقيد نسخ القيد عن المقيد والا فمعلوم
ان حكم المقيد لم يرتفع بالمطلق هذا وفي جمع الجوامع وشروحه المطلق والمقيد المثبتان
ان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ بالنسبة الى صدقه بغير المقيد
وان تاخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل او تاخر المطلق عن المقيد مطلقا
او تقارنا او جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تاخر
عن وقت الخطاب به كما لو تاخر عن وقت العمل به وقيل يحمل المقيد على المطلق
بان يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر جزئي من المطلق فلا يقيده كما ان ذكر فرد

من

من العام لا يخصصه وظاهر هذا السياق ان الجادة هو القول الاول المفصل فاما
عنده واما عندهم والله سبحانه اعلم ثم قال عطفا على متحدي السبب او مختلفي
السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار من حيث قال فتحرير رقبة وتقييدها
في كفارة القتل حيث قال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فعن الشافعي يحمل المطلق
على المقيد فيجب كونها مؤمنة في كفارة الظهار كما في كفارة القتل فاكثر اصحابه
يعني بجامع بين المطلق والمقيد وهو الصحيح عندهم واختاره ابن الحاجب وهو
في هذا المثال حرمة سببهما اعني الظهار والقتل والحنفية يمنعونه اى حمل
المطلق على المقيد بجامع لانتفاء شرط القياس من عدم معارضة مقتضى نص
في المقيس فان المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره فلا يجوز ان يثبت بالقياس
عدم اجزاء غير المقيد لانتفاء صحته وعنهم اى الشافعية نقل عن الشافعي انه يحمل
المطلق على المقيد مطلقا اى من غير اشتراط جامع بينهما لوحدة كلام الله تعالى
فلا يختلف بالاطلاق والتقييد بل يفسر بعضه بعضا فاذا نص على الايمان في
كفارة القتل لزم ايضا في كفارة الظهار ورد هذا اى هذا القول انه اضعف من الاول
اذ نظرنا في مقتضيات العبارات وهي تختلف بالاطلاق والتقييد قطعا لا
في الصفة الازلية القائمة بالذات ولو كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد
في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد اى كما اخرج عبد الرزاق عن عبد الله
ابن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل الفطر بيوم او يومين
فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد
صغيرا او كبير الى غير ذلك مما لم يقع فيه التقييد باسلام المخرج عنه مع رواية
من المسلمين كما في الصحيحين عن ابن عمر بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل
حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين الى غير ذلك مما وقع فيه التقييد باسلام المخرج
عنه اذ السبب في وجوب صدقة الفطر راس يمونه المخرج ويلي عليه وقد وقع
تارة مطلقا عن قيد الاسلام وتارة مقيدا به فلا حمل للمطلق على المقيد في هذا
عند الحنفية خلافا للشافعي كما تقدم من انه قيد ولا يقولون بالمفهوم فلا
يلزم من انتفائه انتفاء فصار كل من المسلم وغيره سببا ولا حمل نعم لو قالوا
بالمفهوم حتى لزم من قوله من المسلمين ان غير المسلم لا يجب الاداء عنه لزم الحمل
حينئذ ضرورة لانه حينئذ يكون الحاصل من المطلق ملك العبد سبب لوجوب
الاداء عنه مسلما كان او كافرا ومن المقيد ملك العبد المسلم سببه وملك غيره
ليس سببا لدلالة المفهوم على ذلك بالفرض فاذا فرض ترجيح مقتضى المفهوم
تقيد الاخر لكنهم لا يقولون بحجية المفهوم فنفي حاصل المقيد ان العبد المسلم
سبب فقط والمطلق يفيد انه سبب وان غيره سبب ايضا ولا معارض له في
سببية الغير اذ المفهوم ليس معارضا فوجب سببية غيره ايضا ولا حمل كذا

ذكره المصنف ثم قال والاحتياط المتقدم لهم اى الشافعية فى العمل بالمقيد بتقليب
نظرهم فى حملهم المطلق على المقيد فى هذا اذ هو اى الاحتياط هنا ان جعل كل من
المطلق والمقيد سببا للحكم المذكور لانه لا امتناع فى الاسباب اذ يجوز ان يكون
لشئ واحد اسباب متعددة شرعا وحسا ثم فيه الخروج عن العهدة بيقين لانه
قد يكون السبب هو المطلق فان لم يعمل الا بمقيد مخصوص يكون تاركا للحكم مع
قيام سببه واورد حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد واجيب
بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك على انه
لو لم يكن فيه فايدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فايدة المقيد عند
امكان الجمع بجعل سببيته مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد
ثابتة بالمقيد والمطلق جميعا وليس بمستبعد فى الشرع اثبات شئ بنصين ومنصوص
كالصلاة والزكاة وغيرهما ثم بقى هنا شئ للشافعية لا باس بذكره تتميما وهو ما
اذا اطلق الحكم فى موضع وقيد فى موضعين بقيدين متضادين ماذا يكون حكمه
فالواضح قال بالحمل مطلقا قال يبقى المطلق على اطلاقه اذ ليس التقييد باحدهما
باولى من الاخر ومن قال بالحمل قياسا حمله على ما حمله عليه اولى فان لم يكن قياس
رجع الى اصل الاطلاق ويشكل على الكل نص الشافعى على التخيير بين التعفير بالتراب
فى الاولى والثامنة من غسلات ولوغ الكلب وانه لا يظهر غير ذلك مع وروده فى كل
منهما ومطلقا وكون الاطلاق محمولا على احداهما ليس باولى من الاخرى ومن ثمة
قال النووى فى هذه الروايات دلالة على ان التقييد بالاولى وبغيرها ليس على
الاشتراط بل المراد احداهن واما قول السبكى وكان ابى يقول انما ينبغى حينئذ
ايجاب كليهما لورود الحديث فيهما فلا يتمانى الجمع بينهما فعجيب من مثله وكذا عدم
تعقب ولده له فى ذلك فليتامل واما الامر فلفظه اى ام ر حقيقة فى القول
المخصوص اى موضوع للصيغة المعلومة اتفاقا ثم قيل مجاز فى الفعل غير
القول المخصوص ومنه قوله تعالى وشاورهم فى الامر اى الفعل الذى تعزم عليه
وقيل مشترك لفظى فيهما اى موضوع لكل من القول المخصوص والفعل وقيل
مشترك معنوى بينهما فقيل موضوع للفعل الاعم من اللسانى ورد بلزوم كون
الخبر والنهى امرا حينئذ لان كلا من الخبر والنهى فعل لسانى واللازم باطل فالملزوم
مثله وقيل موضوع لاحدهما الدائر بين القول الخاص والفعل ودفع بلزوم
كون اللفظ الخاص ليس امرا لانه اى اللفظ الخاص ليس اياه اى الاحد الدائر
بل واحد معين واجيب هذا الدفع بناء على ان الاعم مجاز فى فرده وسيدفع
وهذا ما لم يأول الاحد الدائر الذى هو الاعم بالمعنى الذى فى ضمن الاخص اما اذا
اول بهذا فلا يدفع بلزوم اللازم المذكور لانتفائه بل بما اشار اليه بقوله ويدفع
كون المراد هذا الا انه تكلف لازم للوضع للماهية حتى يكون المراد معانى اسماء
الماهية الكلية المقيدة بعوارض ما نعة من فرض الاشتراك ومن المعلوم بعد
خطور

خطور هذا المتكلم فضلا عن ارادته فيؤيد لزوم هذا التكليف المنفى تغير اى
الوضع للماهية وقد تقدم اى الوضع لها ما عدا علم الجنس قريبا واذا كان كذلك
فيعنى وضع لفظ الامر لاحدهما وضعه لفرد منهما على البدل وهو معنى الوضع
للفرد الشايع وانما فسر الاحد الداير بهذا لئلا يتوهم ان الاحد الداير ماهية
كلية والاحاد للمستعمل فيها افراده فيحتى تحقق الوضع للماهية فيلزم فى استعمالها
ما تقدم والحاصل ان الوضع للفرد معناه لما صدق عليه فرد لا لمفهوم فرد بقيد
كليته ودفع كون الاعم مجازا فى فرده ايضا فى تقديره اى الوضع للماهية بانه
اى كون الاعم مجازا فى فرده غلط ناشئ من ظن كون الاستعمال مجازا وضع له
اى اللفظ فى تعريف الحقيقة استعماله فى المسمى فى افراده ولا يخفى ندرة
اى هذا الاستعمال ويلزم منه ندرة الحقايق وكون كل الالفاظ مجازات
الا النادر وليس كذلك لنا على المختار وهو ان لفظ الامر حقيقة فى القول
المخصوص مجاز فى الفعل انه يسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق
لفظ الامر على انه مراد دون الفعل ولو كان ذلك اى لفظ الامر مشتركا
لفظيا او معنويا بين القول المخصوص والفعل لم يسبق معين منهما الى الفهم
على انه مراد وانما يا دركل منهما على طريق المحظور واستدل ايضا على المختار لو
كان لفظ الامر حقيقة فيهما اى القول المخصوص والفعل لزم الاشتراك
اللفظى فيخل بالفهم لانتفا القرينة المبينة للمعنى المراد منه كما هو الغرض فعورض
بان المجاز يخل بالفهم عند عدم القرينة ايضا هذا النقض دافع لان الحكم به
اى المجاز بالقرينة الظاهرة والا فانه لم تظهر عمل بالحقيقة فلا اخلال واوجه
انه اى هذا الاستدلال لا يبطل التواطى لان التواطى غير مخل بالفهم لمساواة
افراده فيه والخروج عن العهدة بكل منها فلا يلزم المطلوب وهو ان لفظ الامر
مجاز فى الفعل فان نظم اى المستدل التواطى فى الاشتراك بان اراد به
اعم من اللفظى والمعنوى فقدم المستدل المجاز على التواطى وهو اى تقديم
المجاز عليه متوقف لمخالفة الاصل فلا موجب بخلاف تقديم التواطى عليه
فلا جرم ان صرح به المتواطى يطلق لفظ الامر لهما اى القول المخصوص والفعل
والاصل الحقيقة قلنا ابن لزوم التواطى من هذا فانه يصدق بالمعنوى المعنوى
يطلق لهما وهو اى المعنوى خير من اللفظى والمجاز الحسب الوضع فهذا ارتفعا
اى الاشتراك اللفظى والمجاز لهذا بان مثله اى هذا التوجيه كل معنيين للفظ
واللازم باطل فالملزوم مثله والحل ان ذلك اى تعيين المعنوى بالتوجيه
المذكور عند التردد بينه وبينهما لا مع دليل احدهما كما ذكرنا من تبادر القول
المخصوص بخصوصه واستدل على المختار ايضا لو كان لفظ الامر حقيقة
فى الفعل اشتق باعتباره فيقال امر وآمر مثلا لمن قام به الاكل فى الزمان
الماضى وباعتبار قيامه به كاكل واكل واجيب انه اشتق فلا اشكال والا اى

وان لم يشق وهو الظاهر فكالقارورة اى المانع من ذلك كما امتنع اطلاق القارورة للظرف
غير الزجاجي مما يصلح مقرا للمايعات كما تقال للظرف الزجاجي الصالح لذلك وانما قلنا
ذلك لدليلنا الدال على انه حقيقة في الفعل ولقايل ان يقول قد علم ان المانع من اطلاق
القارورة على الظروف غير الزجاجي انتفا الزجاج الذى الظاهر اشتراطه في اطلاقها
على ما هو مقر المايعات من الظروف فما المانع من اطلاق امر واوامر على ما يطلق عليه
الاكل والكل غير كون الفعل المخبر به في الاول والقايم بما اتصف به في الثاني ليس
بالقول المخصوص ثم الدليل غير محتوش بقيد تقريرالمانع في هذا وامثاله
مما لا يطلق عليه نحو امر واوامر ومن ادعاه فعليه البيان واستدل للمختار ايضا
بلزوم اتحاد الجمع اى جمع امر بمعنى القول المخصوص والفعل لو كان حقيقة فيهما
وهو اى اتحاد جمعه بهما منتف لان الجمع في الفعل امور وفي القول اوامر واجيب
بجواز الاختلاف في جمع لفظ واحد باعتبار معنييه الحقيقي والمجازي كاليد فانها
بالمعنى الحقيقي الذى هو الجارحة يجمع على ايد وبالمعنى المجازي الذى هو النعمة
يجمع على اياد هذا وقد منع في المعتمد وغيره كون اوامر جمع امر لان اهل اللغة
مصرحون بان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة ثم قيل
وحيث كان يصدق على الصيغة انها طالبة وآمرة فاوامر جمع لها بهذا الاعتبار
يعني بان سميت بها ثم جمعت على فواعل كما هو قياس جمعها وقيل جمع امر مجازا
بهذا التاويل وقيل جمع امر على وزن افعل جمع امر على القياس كاكلب جمع اكلب
جمع كلب فعلى هذا وزنه افاعل لا فواعل ولعل هذا مراد القائل بقوله يجوز ان
يكون جمعا له مبنيا على غير واحده نحو اراهط في رهط واستدل للمختار ايضا بلزوم
اشتقاقه من قام به فعل بكونه اى الفعل مطاعا ومخالفا لو كان حقيقة في الفعل
كما في القول لان الامر الحقيقي يوصف بذلك واللازم منتف فكذا الملزوم واجاب
بانه اى اتصاف الفعل بذلك لو كان ثبوت الطاعة والمخالفة لازما عاما للامر
باعتبار كل ما صدق عليه حقيقة لكنه ليس كذلك بل انما هو لازم احد المفهومين
وهو القول المخصوص لا غير واستدل للمختار ايضا بصحة نفيه اى الامر عن الفعل
اذ الحقيقة لا تنفى لكنه يصح نفيه عنه للقطع لغة وعرفا بصحة فلان لم يأمر
بشيء اليوم اذا لم يصدر عنه الصيغة الطالبة وان صدر عنه افعال كثيرة فلم يكن
حقيقة قال المصنف وهو اى هذا الدليل مصادرة على المطلوب اذ القايل
بانه حقيقة في الفعل يمنع صحة هذا النفي مرادا به نفي وضع لفظ الامر له كما هو
اول المسئلة ولكن لقايل ان يقول حيث كان صحة النفي مقطوعا بها لغة وعرفا
في مثل هذا لا يكون الاستدلال به على كون المراد به نفي وضع لفظ الامر له كما
هو الظاهر من اطلاق النفي مصادرة بل منع هذا حينئذ مكابرة فليتامل وهذا
النفسي بانه اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلا وهذا الحد لابن الحاجب فاقتضا
فعل مصدر مضاف الى المفعول اى طلبه شامل للامر والنهي والالتماس والدعا

وغير

وغير كف مخرج للنهي وعلى جهة الاستعلا اى طلب علو الطالب على المطلوب وعد
نفسه عاليا عليه مخرج للالتماس لانه على سبيل التساوي والدعا لانه على سبيل
التنزل لكن كما قال المصنف ويجب في الحكم انه اى الامر النفسي بمعنى الايجاب
فيفسد طرده بالندب النفسي لصدقه عليه مع انه ليس بالايجاب لان الايجاب
اقتضا فعل غير كف حتما ليخرج الندب قلت ولا يستغنى عنه بما اقتضا لانه
الطلب كما ذكرنا وهو قد يشترك بين الجازم وغيره ثم كون الامر النفسي هو بمعنى
الايجاب تحقيق قول الجمهور ان الامر حقيقة في الوجوب لا غير وايضا اكفف وانته
وذر واترك على عكسه فانها اوامر ولا يصدق الحد عليها لاقتضايها فعلا هو
الكف فلا يكون منعكسا لوجود المحدود مع عدم الحد ولا تترك ولا تنته ولا
تذر ولا تكف على طرده فانها نواهي ويصدق حد الامر عليها لان معنى لا تترك
افعل وهلم جرا فلا يكون مطردا لصدق الحد مع عدم المحدود واجيب بان
المحدود النفسي فيلتزم ان معنى لا تترك منه اى الامر النفسي والكف ونحوه
النهي نهي فاطرد وانعكس بانه اى لان معنى الطلب فعل الكف الذى دخل في الامر النفسي
لصدق حده عليه وان كان نهيا صيغة وانما يمتنع دخوله في الصيغي فلا يحتاج
في تقرير دخول نحو اكفف في الامر الى ما اشار اليه العلامة وافصح به التفتازاني
من ان المراد بالكف في قوله غير كف الكف عن ماخذ الاشتقاق ونحو اكفف وان
صدق عليه انه كف لكن عن ماخذ الاشتقاق ثم كما قال والاليق بالاصول تعريف
الصيغي لان بحثه اى علم الاصول عن الادلة اللفظية السمعية من حيث يوصل
العلم باحوالها العارضة لها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام
الشرعية للمكلفين وان كان مرجع الادلة السمعية الى الكلام النفسي وهو اى
الامر اللفظي اصطلاحا لاهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل
الاستعلا او العلو او لا كما ذكره الابهري وغيره ولغة هي اى صيغته المعلومة
في الطلب الجازم او اسمها كصه ونزال فيه ايضا مع استعلا فما في المفتاح ان
الامر في لغة العرب عبارة عن استعمالها اعني استعمال لينزل وانزل ونزال على
سبيل الاستعلا لعله يريد في الطلب الجازم خلافا لقول الامر فانه لا يشترط
فيه الطلب الجازم ولا الاستعلا بل يصدق الامر بالمعنى اللغوي مع العلو وعدمه
وعليه اى عدم اشتراط العلو وهو كون الطلب اعلى مرتبة من المطلوب منه
الاكثر واشتراطهما اى الاستعلا والعلو ابو الحسين الاشعري وبه قال اكثر
الشافعية ذكره السبكي واختاره وقال الابهري انه المختار عند الاشاعرة واعتبر
المعتزلة العلو اى اشترطوه الا ابا الحسين منهم ووافقهم ابو اسحاق الشيرازي
وابن الصباغ والسمعاني من الشافعية ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص
عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره مع الاستعلا غيرانه كما قال المصنف
ولا امر عندهم اى المعتزلة الا الصيغة لانكارهم الكلام النفسي ورجح نفي الشرط

العلو بدعيهم اى العقلا الادنى بامر الاعلى لانه لوكان العلو شرطا لم يتحقق الامر من
الادنى فلا ذم والاستعلا فى قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون خطابا بالقومه فانه
اطلق الامر على قولهم المقتضى له فعلا غير كف ولم يكن لهم استعلا عليه وكيف وهم
كانوا يعبدونه والعبادة اقصى غاية الخضوع منهم من جعل اى ماذا تامرون لنفى
العلو لانه من المعلوم انه لم يكن لهم علو على فرعون فلا جرم انه مشى البيضاوى على
انه يفسد بهما والحق انتفا الاستعلا كما صحح فى موضع من المحصول وفى المنتخب
وجزم به المعالم والامدى وابن الحاجب ونفى اشتراط العلو لذمهم الادنى بامر
الاعلى لما ذكرنا انفا من انه لو اشترط العلو لم يكن هذا امرا لانتفا العلو ولولا
ان فيه استعلا لما استحق الذم موافقة للتفتازانى وهذا التفصيل بتوجيهه
ولكن للقايل ان يقول لانسلم انه لو لم يكن فيه استعلا لما استحق الذم لم لا يجوز
ان يكون استحقاق الذم لكونه اتيا بصورة الامر مع انتفا العلو عنه بل نقول الاسوى
الاستعلا غير متحقق فى امر المستعالى فاذا يقولون فيه ممنوع وكيف لا وله الكبريا
فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم والاية اى ماذا تامرون وقوله اى عمرو بن
العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
لما خرج هذا من العراق على معاوية مرة بعد مرة سابقة كان معاوية قد امسكه
فيها واشار عليه عمرو بقتله فخالفه واطلقه لحلمه او حصين بن المنذر يخاطب يزيد
ابن المهلب امير خراسان والعراق الا ان تمامه على هذا فاصبحت مسلوب الامارة
نادما مجاز عن تشيرون لما مر انه لا كما قال التفتازانى للقطع بان الصيغة
فى التضرع والتساوى لا يسمى امرا ولا باس بهذا ويكون تامرون فى الاية مجازا
عن تشيرون وفى الكشاف تامرون من المؤامرة وهى المشاورة او من الامر الذى
هو ضد النهى جعل العبيد امرين وربهم مامورا لما استولى عليه من فرط الدهش
والحيرة انتهى ومعناه انه بسبب ما بهره المعجز سلطانه اظهر التواضع لملائه
استمالة لقلوبهم وخاطبهم بهذا الخطاب وليس ببعيد من الصواب واما ان امرت
فى البيت بمعنى اشرت ففيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما يقتضيه صناعة
الاعراب اللهم الا ان يقال لا ضير فان هذا توجيه معنى لا توجيه اعراب وقال
القاضى وامام الحرمين والغزالى القول المقتضى بنفسه طاعة المامور بفعل
المامور به قالوا فالقول احتراز عما عدا الكلام والمقتضى احتراز عما عدا الامر من اقسام
الكلام وبنفسه لقطع وهم من يحمل الامر على العبارة فانها لا تقتضى بنفسها وانما
يشعر بمعناها عن اصطلاح او توقيف عليها قلت ومن ثمة لما كان محذوفا
فى نقل ابن الحاجب وصاحب البديع كما وافقهما المصنف عليه قال التفتازانى
بناء عليه هذا الحد يحتمل اللفظى والنفسى والطاعة احتراز عن الدعاء والرغبة
من غير جزم فى طلبه الطاعة ويلزم هذا الحد الدور من ثلاثة اوجه ذكر
الطاعة والمامور والمامور به لان الطاعة موافقة الامر والمامور مشتق من

الامر

الامر فيتوقف معرفة كل منهما على معرفة الامر لان المضاف من حيث هو مضاف
لا يعلم الا بمعرفة المضاف اليه ومعنى المشتق منه موجود فى المشتق وزيادة
والغرض ان الامر يتوقف معرفته على هذه الثلاثة ودفع اى الدور كما
قال القاضى عضد الدين بانا اذا اعلمنا الامر من حيث هو كلام علمنا المخاطب
به وهو المامور وما يتضمنه وهو المامور به وفعله اى مضمونه وهو الطاعة فلا
ولا يتوقف العلم بكل من هذه الامور على معرفة حقيقة الامر المطلوب بالتعريف
فان اراد بقوله اذا اعلمنا الامر من حيث هو كلام الحاصل من الجنس اى القول وهو
المعنى المفيد لم يلزمه غير الاولين اى العلم بمخاطبه والعلم بمخاطب به ثم لم يعد
هذا حقيقة المامور اى بيانها من حيث هو مخاطب ولا بيان حقيقة المامور به
من حيث هو كذلك اى مامور به من معرفتنا انه كلام معنى تضمن وهو ظاهر
لان المامور اخص من المخاطب والمامور به اخص من المعنى الذى تضمنه الكلام
ولا دلالة للاعم من حيث هو اعم على اخص بخصوصه من حيث هو اخص واما فعله
اى واما افادته لفعل مضمونه وكونه اى فعله طاعة فابعد وهو واضح فلا
يندفع الدور بهذه الارادة او اراد الحاصل من الجنس بقيوده المذكورة فعين
الحقيقة اى فهذا المراد عين حقيقة الامر فيعود الدور ولا حيث كانت معرفة
حقيقة الامر متوقفة على معرفة حقيقة هذه الاجزا ومعرفة حقيقة بعض
هذه الاجزا متوقفة على معرفة حقيقة الامر فقد توقفت معرفة حقيقة
كل من الامر وذلك الجزء على معرفة حقيقة الاخر وهو دور الا ان هذا قد
يدفع بتسليم ان تصور الامر بحقيقته متوقف على تصور هذه الامور ومنع
هذه الامور ومنع ان تصور هذه الامور متوقف على تصور حقيقة الامر بل
انما يتوقف تصور هذه الامور على تميز الامر عن غيره فاذا عرفنا الامر بانه
نوع من الكلام متميز عن غيره باقتضا موافقة المخاطب لما خوطب به كفانا ذلك
فى معرفة هذه الامور ويبطل طرده بامرتك بفعل كذا فانه ليس بامر مع صدق
الحد عليه وللقايل ان يقول حيث كان هذا احد النفسى فهذا منه فلا يبطل
طرده لصدقه عليه وقيل هو الخبر عن استحقاق الثواب وفيه اى هذا الحد
جعل المباين للمحدود وهو الخبر جنسا له وهو باطل لما بينهما من التنافى
والمعتزلة اى وقال جمهورهم كما فى المحصول وغيره قول القايل لمن دونه افعل
اى لفظا موضوعا لطلب الفعل من الفاعل فان هذه الصيغة علم جنس
لهذا المعنى كما صرح به ابن الحاجب فى شرح المفصل لا خصوصية هذا اللفظ
وابطال طرده اى هذا التعريف بالتهديد وغيره اى بما لم يرد به الطلب
من هذه الصيغة لقايلها لمن دونه تهديدا كان نحو اعملوا ما شئتم او اباحة
نحو فاذا حللتم فاصطادوا او غيرهما لصدق الحد المذكور عليه مع انه ليس
بامر مدفوع بظهور ان المراد قول القايل افعل حال كونه مرادا به ما يتبادر

منه عند الاطلاق وهو الطلب وابطال طرده بالحاكى لامر غيره لمن دونه والمبلغ له
من دونه لصدق الحد على المحكى والمبلغ مع ان كلا منهما ليس بامر مدفوع ايضا بانه
اى كلا من المحكى والمبلغ ليس قول القايل الذى هو الحاكى والمبلغ عرفا يقال المتمثل
لشعر او غيره لغيره ليس ما تمثل به قوله وان كان حاكيا له وليس القران قوله
اى النبى صلى الله عليه وسلم وان كان مبلغه فلم يصدق على كل الحد فلم يبطل الطرد
ثم العلو غير معتبر على الصحيح عندنا ولعل هذا اشارة الى انه لا يورد عليهم انه
غير منعكس بامر الادنى للاعلى كما اورده ابن الحاجب وصاحب البديع لان ايراده
انما هو بنا على اعتبار العلو لكن لقايل ان يقول هذا التعريف انما هو لاكثرهم
وقد تقدم انهم يشترطون العلو فلم يورد عليهم على سبيل الالزام بنا على زعمهم
ويجاب حينيذ بمنع كونه امرا عندهم لغة وانما سمى به عرفا كما ذكره القاضى
عضد الدين وحينيذ فقد كانت الاشارة الى ايراد هذا وجوابه هكذا اولى
وطايفة منهم الصيغة مجردة عن الصارف عن الامر وهو اى هذا التعريف
تعريف الشى بنفسه ولو اسقطه اى لفظ عن الامر صح التعريف لفهم الصارف
عن المبادر الذى هو الطلب من اطلاق الصارف وطايفة من معتزلة البصرة
الصيغة بارادة وجود اللفظ اى ارادة احداث الصيغة لان الامر هو الموجد
للكلام عندهم والامر من باب الكلام ودلالتها على الامر اى وارادة كون هذه
الصيغة امرا فان المتكلم قد يريد بها التهديد او غيره من المعانى التى ليست بامر
والامتثال اى وارادة وجود المامور به وعنوا بالاخير اى الامتثال عنها اى الصيغة
صادرة من نايم ومبلغ وما سوى الوجوب من تهديد وغيره وما قبله اى الاخير
تبعيضى على الذاتى كما قال التفتازانى انه الاولى واورد ان اريد بالامر
المحدود اللفظ افسدت ارادة دلالتها على الامر لان اللفظ غير مدلول عليه او
اريد الامر المحدود المعنى افسد جنسه اى صيغه لان المعنى ليس صيغة واجيب
بانه اى المراد بالمحدود اللفظ وبما فى الحد المعنى الذى هو الطلب واستعمل المشترك
الذى هو الامر فى معنييه بالقرينة العقلية وقال قوم اخرون من المعتزلة
ارادة الفعل واورد غير جامع لثبوت الامر ولا ارادة فى امر عبد بحضرة من
توعده اى السيد بالاهلاك وهو قادر عليه على ضربه اى بسبب ضربه فاعتذر
عن ضربه بمخالفته اى العبد له فانه فى هذا امره والا لم يظهر عذره وهو مخالفته
امره ولم يرد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضى الى هلاك نفسه والا كان يريدا
لهلاك نفسه وارادة العاقل ذلك محال والزم تعريفه اى الامر بالطلب
النفسى له اى هذا الايراد وهو انه قد يوجد الامر ولا طلب فان العاقل كما
لا يريد هلاك نفسه لا يطلبه ودفع اى هذا الالزام كما قال القاضى عضد
الدين بتجويز طلبه اى العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدم وقوعه اى الهلاك
انما يمتنع فى اللفظ اما النفسى فكالارادة لا يطلبه اى بسبب هلاكه بقلبه

كما

كما لا يريده والقول بانه يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز
ارادته اصلا ممنوع وما قيل اى وما ذكر الامدى فى الرد عليهم وقال ابن الحاجب
انه الاولى لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات بمجرده اى الامر لانها اى
الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده اى المقدور فوجودها اى الارادة
فرع تخصص والتالى باطل فان الكافر الذى علم الله موته على الكفر كفرعون
مامور بالايمان اتفاقا مع انه لم يومن لا يلزمهم اى المعتزلة لانها اى الارادة
عندهم اى المعتزلة بالنسبة الى العباد ميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضرر
وبالنسبة اليه سبحانه العلم بما فى الفعل من المصلحة وهو منسوب الى محققيهم
ثم كما لا يلزمهم هذا بالنسبة الى تفسيرهم الارادة بهذا لا يلزمهم بالنسبة
الى باقى تفاسيرهم اياها ايضا واستيفا الكلام فى هذا فى الكلام مسيلة
صيغة الامر خاص اى حقيقة على الخصوص فى الوجوب فقط عند الجمهور
وصححه ابن الحاجب والبيضاوى وقال الامام الرازى انه الحق وذكر امام
الحرمين والامدى انه مذهب الشافعى وقيل وهو الذى املاه الاشعرى
على اصحاب الاسفراينى ابو هاشم فى جماعة من الفقها منهم الشافعى فى قول
وعامة المعتزلة حقيقة فى الندب فقط وقال الابهرى من المالكية امره تعالى
وامر رسوله الموافق له او المبين له للوجوب والمبتدا منه للندب وتوقف
الاشعرى والقاضى فى انه موضوع لايهما اى الوجوب والندب وقيل توقفا
فيه بمعنى لا يدرى مفهومه اصلا قال التفتازانى وهو الموافق لكلام الامدى
قلت ولا بنافى هذا نقل ابن برهان عن الاشعرى انه مشترك بين الطلب
والتهديد والتكوين والتعجيز ونقل غيره كصاحب التحقيق عنه فى رواية وابن
سريج اشتراكه فى الوجوب والندب والاباحة والتهديد لتم خالف كليهما تقرير
غير واحد توقفهما بمعنى ان الصيغة مترددة بين ان تكون حقيقة فى الوجوب
فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك اللفظى لكن لا يدرى ما هو واختاره
الغزالى فى المستصفى قال السبكى والامدى لكن ذكر الاسنوى ان الذى صححه
فى الاحكام التوقف فى الوجوب والندب والارشاد والله سبحانه اعلم وقيل
مشترك لفظى بينهما اى الوجوب والندب وهو منقول عن الشافعى وقيل
مشترك لفظى بين الوجوب والندب والاباحة وقيل موضوع للمشترك بين
الاولين اى الوجوب والندب وهو الطلب اى ترجيح الفعل على الترك وهو
منقول عن ابى منصور الماتريدى وعزاه فى الميزان الى مشايخ سمرقند وقيل
موضوع لما اى للقدر المشترك بين الثلاثة اى الوجوب والندب والاباحة
من الاذن وهو رفع الحرج عن الفعل وفى التحقيق وهو مذهب المرتضى من
الشيعة وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة اى الوجوب والندب والاباحة
والتهديد وقيل غير ذلك لنا على المختار وهو الاول انه تكرر استدلال

السلف بها اى بصيغة الامر مجردة عن القراين على الوجوب استدلالا شايعا بلا
نكير فاوجب العلم العادى باتفاقهم على انها له كالقول اى كاجماعهم القولى
على ذلك واعترض بانه اى الوجوب فى استدلال السلف بها عليه كان باوامر
محتفة بقراين الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها اى من صيغ الامر
على الندب قلنا تلك اى صيغ الامر المنسوب اليها الندب ثبوته لها بقراين
مفيدة له بخلاف الصيغ المنسوب اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب
فى الكتاب والسنة والعرف قالوا ما يفيده هذا الدليل ظن فى الاصول لانه
اى الاجماع المذكور سكوتى ولما قلنا من الاحتمال اى احتمال كونه بقراين تفيد
الوجوب والظن فيها لا يكفى لان المطلوب فيها العلم قلنا لو سلم انه ظن كفى
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر لان المقدور فيها انما هو تحصيل الظن بها
واما القطع فلا سبيل اليه واللازم منتف فالملزوم مثله ثم فى المحصوليات
المسئلة وسيلة الى العمل فيكفى الظن لكنا نمنعه اى الظن هنا لان العلم العادى
باتفاقهم على انها للوجوب قطعنا بتبادر الوجوب من الاوامر المجردة عن القراين
فاوجب القطع بتبادر الوجوب منها القطع به اى الوجوب لغة وايضا
قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعنى اسجدوا لآدم المجرد
عن القراين فانه ظاهر فى الوجوب ايضا والا لما لزمه اللوم ولقال ما امرتنى وتقتضى
الامر الندب او ما يودى هذا المعنى فانه قد ناظر باشد من هذا حيث قال
خلقتنى من نار وخلقته من طين والقول بان الوجوب لعله فهم من قرينة
حالية او مقالية لم يحكها القران او من خصوصية تلك اللغة التى وقع الامر بها
اذ العربية لم تكن حينئذ وانما حكى القران ما وقع بغيرها احتمال مرجوح غير
قادح فى الظهور وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة
اركعوا بقوله اركعوا حيث رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق بالركوع واما
الاستدلال للوجوب كما ذكره غير واحد منهم ابن الحاجب بقولنا تارك الامر عاص
لقوله تعالى حكاية عن خطاب موسى لهارون عليهما السلام افعصيت امرى
اى تركت مقتضاه وهو اى والوجه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك الامر متوعد وهو دليل الوجوب فانما د
المصنف الى منع صغراه بقوله فنمنع كونه اى العاصى تارك الامر المجرد عن القراين
المفيدة للوجوب لصدقه على ما هو للندب وليس تاركه بعاص اتفاقا بل
العاصى تارك ما هو محتف من الاوامر بقرينة الوجوب فاذا استدل
لكون تارك الامر المجرد عن القراين المفيدة للوجوب عاصيا بافعصيت امرى
اى اخلفنى فيهم مجرد اى هذا الامر عن القراين المفيدة لوجوب مقتضاه
وكيف لا وقد قرنه بقوله واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فاما الاستدلال
للوجوب على ما ذكره كثير بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى

يخالفون

يخالفون امره او يعرضون عن امره بترك مقتضاه ان تصيبهم فتنة اى محنة فى
الدنيا او يصيبهم عذاب اليم فى الاخرة لانه رتب على ترك مقتضى امره احد
العذابين فصحيح لان تهدده اى امره ما ضافة الجنس المقتضى كون لفظ
امره لما يفيد الوجوب خاصة بوجب اى الوجوب للمجردة اى لصيغة الامر
المجردة من قراين الوجوب لانها من افراده ثم تلخيص الاستدلال به ان مخالفة
امره متوعد عليها وكل متوعد عليه حرام فمخالفة امره حرام وامتثاله واجب
والاستدلال للوجوب ايضا بان الاشتراك خلاف الاصل لاخلاله بالفهم
فيكون الامر دفعا للاشتراك لاحد الاربعة من الوجوب والندب والاباحة
والتهديد حقيقة وفى الباقى مجازا قالوا وانما خصصت هذه الاربعة للاتفاق
على انه مجاز فيما سواها من المعانى التى تستعمل فيه قلت وهو مشكل بما فى
الميزان وقال اكثر الواقفية بانه لا صيغة للامر بطريق التعيين بل هى
صيغة مشتركة بين معنى الامر وبين المعانى التى تستعمل فيها فهى موضوعة
لكل حقيقة بطريق الاشتراك وانما يتعين البعض بالقرينة وهم بعض
الفقهاء واكثر المتكلمين والاباحة والتهديد بعيد للقطع بفهم ترجيح الوجود
وهو منتف فيهما وانتفاء الندب ايضا ثابت للفرق بين اسقنى وندبتك
الى ان تسقينى ولا فرق الا الذم على تقدير الترك فى اسقنى وعدمه على
تقدير الترك فى ندبتك الى ان تسقينى ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق
فتعين كونه للوجوب استدلال ضعيف لمنعهم اى النادبين الفرق بينهما
ولو سلم ان بينهما فرقا فيكون ندبتك نصا فى الندب واسقنى ليس بنص
فيه بل يحتمل الوجوب والندب لكن قيل على هذا لا يلزم من الفرق بالنصوصية
والظهور عدم الفرق من جهة اخرى وايضا لا ينتهض هذا على المعنوى
اذ نفى اللفظى لا يوجب تخصيص الحقيقة باحدها اى الاربعة الذى هو
الوجوب ولو اراد المستدل بالاشتراك خلافه الاصل مطلق الاشتراك
ليشمل اللفظى والمعنوى منعنا كون المعنوى خلاف الاصل ولو قال المستدل
المعنوى بالنسبة الى معنوى اخص منه من خلاف الاصل اذ الافهام باللفظ
والاصل فيه الخصوص لافادته المقصود من غير مزاحم له فيه وحينئذ كلما كان
اخص كان فى افهامه المراد اسرع وللتوهم مزاحمة غيره ادفع الخ قولهم هذا
كالمعنوى الذى هو المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب بالنسبة
الى المعنوى الذى هو وجوب فانه اى المشترك بين الوجوب والندب جنس
بالنسبة الى الوجوب اذ هو اى الوجوب نوع بالنسبة الى الطلب فدار معنى
الامر بين خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص النوع اولى لما فيه من
تقليل الاشتراك هذا ما ظهر لى فى توجيه اتجاهه واقول ولقائل ان يقول
اولا ان هذا انما يتجه على منوال القول بتقديم الخاص على العام والخاص

من وجه على العام مطلقا كما ذهب اليه اتنا فحينئذ لا على قول من لا يرى ذلك الا بمرجح
من خارج كما ذهب اليه الحنفية وثانيا ان هذا اثبات اللغة بلازم الماهية
لانكم جعلتم الاخصية لازما للوجوب وجعلتم صيغة الامر باعتبارها للوجوب وهو
باطل وثالثا انه اذا كان خصوص النوع اولى من خصوص الجنس ومعلوم ان الوجوب كما
هو خصوص النوع كذلك الندب فلا تتم الاخصية من حيث هي مرجحة للوجوب
على الندب لتساويهما فيها فليتأمل واستدل النادب بما في الصحيحين عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم لان النبي
صلى الله عليه وسلم رد الامر الى مشيئتنا وهو معنى الندب قلنا ممنوع بل رده الى استطاعتنا
وحينئذ هو دليل الوجوب لان الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه على
ان تقريرهم لا يدل على مدعاهم ايضا لان المباح ايضا بمشيئتهم ثم لا خفاء ان قولهم
رده الى مشيئتنا مع روايتهم الحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم واستدل
القائل بالطلب بانه ثبت رجحان الوجود الذي هو المعنى المشترك بين الوجوب والندب
بالضرورة من اللغة ولا مخصص له باحدهما فوجب كونه اى رجحان الوجود المطلوب
مطلقا دفعا للاشتراك على تقدير انه موضوع لكل منهما والمجاز على تقدير انه
موضوع لاحدهما لا غير فان التواطؤ خير منهما قلنا بل هو لاحدهما وهو الوجوب
بمخصص وهي اى المخصص وانثه باعتبار الخبر وهو ادلتنا على الوجوب مع انه
اى جعله للطلب اثبات اللغة بلازم الماهية وهو الرجحان لجعل الرجحان لازما
للوجوب والندب وجعل صيغة الامر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال ان يكون
للمقيد باحدهما او للمشترك بينهما وذلك باطل الاشتراك بين الاربعة والاثنين
والثلاثة ايضا ثبت الاطلاق على الاربعة وعلى الاثنين وعلى الثلاثة والاصل
الحقيقة قلنا المجاز خير من الاشتراك وتعين الحقيقي الذي هو الوجوب بما تقدم
من ادلته الواقف كونها اى الصيغة للوجوب او غيره بالدليل لاستعمالها في كل
منه ومن غيره وهو اى الدليل على انها حقيقة في احدها دون الباقي منتف
لان الاحاد لا تفيد العلم وهو المطلوب في هذه المسئلة ولو تواتر لم يختلف فيه
لايجابه استواء طبقة الباحثين فيه لانه لا بد للكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهده
في طلبه لكن الاختلاف فيه ثابت فلم يتواتر والعقل الصرف بمعزل عن ذلك
قلنا لا نسلم انه لم يتواتر اذ تواتر استعمالا لان عدد التواتر من العلماء واهل
اللسان تواترتها اى الصيغة له اى للوجوب وعلى هذا فاما الملازمة ممنوعة
الاطلاق لجواز ان لا يفرغ بعض الباحثين جهده في ذلك لعارض واما ان يكون
التواتر فيه بالنسبة الى قوم دون اخرين وكلاهما محل تامل ولو سلم انه لم يتواتر
كفى الظن المستفاد من تتبع موارد استعمال هذه الصيغة فانه دال على ان المقصود
بها عند الاطلاق هو الواجب وتقدم ما في المحصول بان القائل بالاذن كالقائل
بالطلب وهو انه ثبت الاذن بالضرورة اللغوية ولم يوجد مخصص له باحد

الثلاثة

الثلاثة من الوجوب والندب والاباحة فوجب جعله للمشترك بينها وهو الاذن
في الفعل والجواب المنع بل وجد وهو ادلتنا الدالة على الوجوب مسئلة ليست
مستفادة لغوية بل شرعية مستطردة اكثر المتفقين على الوجوب لصيغة الامر
حقيقة كما ذكره ابن الحاجب وصاحب البديع ومنهم الشافعي وابو منصور الماتريدي
انها بعد الحظر اى المنع في لسان الشرع للاباحة باستقراء استعمالاته اى الشرع
لها فوجب الحمل اى حملها عليه اى للاباحة حتى عند التجرد عن الموجب لغيره لوجوب الحمل
على الغالب لصيرورته كالاصل بالنسبة الى غيره ما لم يعلم انه من المحول ليس منه
اى الغالب نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فالامر هنا
للوجوب وان كان بعد الحظر للعلم بوجوب قتل المشرك الا لمانع والعرض
انتفاؤه وظهر في الاستناد في الاباحة الى استقراء استعمالات الشارع الامر
فيها ضعف قولهم اى القائلين بالوجوب بعد الحظر كالقاضي ابي الطيب
الطبري وابي اسحاق الشيرازي والامام الرازي والبيضاوي من الشافعية
وفخر الاسلام وعامة المتاخرين من الحنفية بل عزاه صاحب الكشف الى عامة
القائلين بالوجوب قبل الحظر لو كان الامر للاباحة بعد الحظر امتنع
التصريح بالوجوب بعد الحظر ولا يمتنع اذ لا يلزم من ايجاب الشيء بعد تحريمه
محال ووجه ظهور ضعفه ان كونه للاباحة بعد الحظر وقع فلا معنى لاستبعاده
ثم الملازمة ممنوعة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها
ولا يخلص من انه للاباحة للاستقراء المذكور الا منع صحة الاستقراء
ان تم منع صحته وهو محل نظر وما قيل امر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم
بعد تحريمهما عليهما في الحيض والنفاس بخلافه اى يفيد الوجوب لا الاباحة
غلط لانه اى امرهما بهما مطلق على الترتيب على سبق الحظر والكلام في ان
الامر بعد الحظر للاباحة انما هو في المتصل بالنهي اخبارا كما عن بريدة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن
لمحمد في زيارة قبر امه فزوروها فانها تذكر الاخرة رواه الترمذي وقال
حديث حسن صحيح وفي الامر المعلق بزوال سببه اى سبب الحظر نحو قوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا فالصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم
بسبب هو الاحرام ثم علق الاذن فيه بالحل وهو زوال السبب الذي هو
الاحرام ويندفع هذا التغليط بوروده اى الامر للحائض في الصلاة كذلك
اى معلقا بزوال سبب الحظر في الحديث المتفق عليه فاذا ادبرت
الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي الا ان الحيضة لم تذكر بعد ادبرت
اكتفاء بضميرها المستتر فيه لتقدم ذكرها في قوله فاذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلاة ويجوز الفتح والكسر في حائها وهي الحيض فعلق الامر بالصلاة

على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض واما دفعة بالنسبة الى امرها بالصوم
والى امر النفسا بالصوم والصلاة فالله تعالى اعلم به هذا ولقايل ان يقول
ان لم يكن على هذا الاشتراط فى محل الخلاف اتفاق مصرح به فما المانع
من ان يكون الكلام فى الامر المعلوم وروده بعد الحظر اعم من ان يكون
فى اللفظ متصلا بالنهى اخبارا او معلقا على زوال سبب الحظر ولا يلزم
من كون الخلاف محكيا فى افراد من هذين الحصر فيهما والحق ان الاستقرا
دل على انه اى الامر بعد الحظر لما اعترض عليه اى لما كان عليه المامور
به من الحكم قبل المنع فان اعترض الحظر على الاباحة ثم وقع الامر بذلك
المباح اولا كاصطادوا فاقتلوا اى فالامر للاباحة او اعترض على الوجوب
كاغسلى عنك وصلى فيه اى فالامر للوجوب لان الصلاة كانت واجبة ثم
حرمت عليها بالحيض فلنختر ذلك اى هذا التفصيل وقد ذكره القاضى
عضد الدين قيل ثم قال وهو غير بعيد وفى الكشف والتحقيق ورايت فى نسخة
من اصول الفقه الفعل ان كان مباحا فى اصله ثم حظر معلق بغاية او شرط
او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به بعد الاباحة عند
جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والان الصيد كان
حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما
بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتدا
غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو
المختلف فيه زاد فى الكشف وزاد فى المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلى او
شرعى افاد ما يفيده لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقولهم اى القايلين
بانه للوجوب بعد الحظر الاباحة فيها اى فى هذه المامورات من الاصطياد
واخواته لان العلم بانها اى هذه المامورات شرعت لنا فلا يصير واجبة
علينا بالامر لئلا يعود الامر على موضوعه بالنقض لا يدفعها استقراها
اى صيغة الامر هنا اى للاباحة فانه اى الاستقرا مع القرينة دليل
موجب للحمل اى حمل الامر على الاباحة فيما لا قرينة معه على ما نسب الى
اختيار الاكثر اولا و موجب لحمله على ما اخترنا على ما اعترض عليه
من الحكم والحاصل انها كلما وردت بعد الحظر للاباحة كانت متحوزا بها فى
الاباحة فاذا غلب واستمر وجب الحمل عليه لوجوب الحمل على الغالب حيث لا
مانع منه ومن هنا قال ثم انما يلزم هذا من قدم المجاز المشهور على الحقيقة
المستعملة وهو ابو يوسف ومحمد ومن وافقهما الا ابا حنيفة لانه لا يقدمه
عليها بل يقدمها عليه الا ان تمام الوجه اى وجه هذه المسيلة ثابت عليه
اى ابى حنيفة فيهما كما سياتى فيلزم ترجح كون الامر بعد الحظر للاباحة حيث
لا مانع من ذلك تفريعا على ترجح قولهما المذكور وكونه للوجوب حيث لا قرينة

تصرفه

تصرفه عنه تفريعا على قوله المذكور ووجه اختيار المصر ان الحظر قرينة دالة
على رفع الحكم الذى قبله فاذا ازال الحظر انتفى المانع فبقى ما كان على ما كان
حتى كان الامر قال قد كنت منعت من كذا وقد رفعت ذلك واستمر ما كان
مشروعا قبل المنع على الوجه الذى كان مشروعا قبله فان قلت لكن
كونه للاباحة هو الاغلب فكما يكون لها عند قرينتها يكون لها عند عدمها
حملا له على الاغلب كما تقدم قلت لا نسلم كونه للاباحة هو الاغلب
سلمناه لكن لا نسلم انه يكون لها حيث لا قرينة لها بل انما ينبغى ان يكون لها
حيث لا قرينة لها ولا لغيره وهو منتف فانه لا يخلو عن احدى القرينتين
فاذا انتفت قرينتها كانت قرينة غيرها موجودة فيعمل بها سوا كان
ذلك هو الوجوب وهو ظاهر او غيره لانتفا مراحمة المجاز الذى لا قرينة
له لما له قرينة وقد ظهر من هذه الجملة انتفا التوقف كما ذهب اليه امام
الحرمين هذا وفى المحصول والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم
وفيه نظر ظاهر للتامل ولم اقف على التعرض له فى الكتب المشهورة مسيلة
لا شك فى تبادر كون الصيغة فى الاباحة والندب مجازا يتفقد يرانها خاص
فى الوجوب وحكى فخر الاسلام على التقدير اى تقدير كونها خاصا فى الوجوب
خلافا فى انها مجاز فيهما او حقيقة فيهما فقيل ان اراد بلفظ امر بعد كونه
مراده بلفظه الاباحة مع الندب فى سلك واحد لانه كما قال والمعروف كون
الخلاف فى الندب فقط فهل يصدق انه مامور به حقيقة وسنذكر فى فصل
المحكوم به وقيل اراد بالامر الصيغة والمراد انها حقيقة خاصة للوجوب
عند التجرد عن القرينة الصارفة لها عنه وللندب والاباحة معها اى القرينة
انها لهما كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثنا وفى الباقى
مع الاستثنا ودفع هذا القول فى التلويح باستلزامه رفع المجاز لانه يلزم
منه كون اللفظ حقيقة فى المعنى المجازى وبانه يجب فى الحقيقة استعماله
اى اللفظ فى الوضعى بلا قرينة تقيده وهذا يوجبها فى بعض الصور وقيل
بل القسمة للفظ باعتبار استعماله فى المعنى ثلاثية وهى انه ان استعمل
فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عين ما وضع له فحقيقة
والا فحقيقة قاصرة كما اشار الى هذا باثبات الحقيقة القاصرة وهى ما
اى اللفظ المستعمل فى الجزء اى جزء ما وضع له فاذا تقرر هذا فالكرخى
والرازى وكثير بل الجمهور على انهما فى الندب والاباحة مجاز لانهما
اى الندب والاباحة جزى الوجوب لمنافاته اى الوجوب فصلهما اى الندب
والاباحة كما يظهر على الاثر وانما بينهما اى الوجوب وبين الندب والاباحة
والاحسن بينهما قدر مشترك هو الاذن فى الفعل ثم امتاز الوجوب بمنع
امتناع الترك والندب بمع جواز الترك مرجوحا والاباحة بمع جواز الترك

مساويا والقائل بان صيغة الامر فيهما حقيقة يقول الامر في الاباحة انما يدل
على المشترك الاذن وهو اي المشترك الجزء من الوجوب فحقيقة قاصرة
اي فهو فيهما حقيقة قاصرة وثبوت ارادة ما به المباينة للوجوب اي جواز
الترك مرجوحا ومساويا وهو اي ما به المباينة فصلهما اي الندب والاباحة
انما يدل عليه بالقرينة لا بلفظ الامر اي صيغته وهنا اي هذا الكلام
على ان الاباحة رفع الحرج عن الطرفين اي الفعل والترك وكذا الندب رفع الحرج
عن الطرفين مع ترجيح الفعل والوجوب رفع الحرج عن احدهما اي احد
الطرفين وهو الفعل ومن ظن جزئيتهما اي الندب والاباحة للوجوب في
الحقيقة اي فجعل كونه فيهما حقيقة قاصرة بناء عليه اي على كونهما جزءا
منه وهو صدر الشريعة غلط لان الترك فصلهما ولما كان حاصل تقريره
كما في التلويح انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ
للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك او
امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع
امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز
الفعل من قبيل استعمال الجزء في الكل ويكون معنى استعمالها في الاباحة
والندب هو استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل
الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل
في الندب بواسطة القرينة اشار المصنف الى دفعه بقوله ولا يخفى ان
الدلالة على المعنى الوضعي بتمامه وعدمها اي الدلالة عليه اما بان لا
يكون دالا الا على جزئيه لا دخل لها والظاهر لهما اي للدلالة وعدمها في
كون اللفظ مجازا وعدمه اي وعدم كون اللفظ مجازا بل الذي له دخل
في كون اللفظ بالنسبة الى غير المعنى الوضعي له مجازا استعمال اللفظ فيه
اي في غير المعنى الوضعي له وارادته اي غير المعنى الوضعي به اي باللفظ
قال المصنف يعني كون اللفظ حقيقة مطلقة باستعماله في تمام معناه
الوضعي وكونه حقيقة قاصرة باستعماله في جزئيه فقط وكونه مجازا باستعماله
فيما سوى ذلك من المعاني المناسبة للوضعي ولا دخل لدلالة في واحد
من الامور الثلاثة واذا انتفت دلالة على الوضعي وينتفي عنه كونه
حقيقة اذا لم يستعمل فيه بل في معنى خارج عنه فانه حينئذ مجاز وله دلالة
في تلك الحال على الحقيقي وليس حقيقة اذ لم يستعمل فيما دل عليه وهذا

لان الدلالة على المعنى معلولة بوضع اللفظ له فاذا وجدت العلة وجد
المعلول وهو الدلالة على الوضعي فتثبت دلالة على الوضعي وهو
مجاز لا حقيقة ولا شك انه اي الامر استعمل في الاباحة والندب بالغرض
فيكون مجازا وان لم يدل الامر حينئذ الا على جزئيه اطلاق الفعل اي
فاذا استعملت صيغة الامر في الاباحة مثلا التي هي رفع الحرج عن الطرفين
وجب ان يكون مجازا لا حقيقة قاصرة وان دل اللفظ في هذه الحالة على
جزء الاباحة اعني رفع الحرج على الفعل بسبب انه جزء معناه الوضعي
وهو الوجوب بل وعلى جزئه الاخر وهو اثباته بالترك اذ دلالته على الوضعي
لا يسقط فدل تضمنا عليه لدلالته في حال استعماله في الاباحة على رفع
الحرج عن الفعل واثباته على الترك وان لم يرد احد الجزئين منه لانه لم يستعمل
في هذا الجزء بخصوصه بل للمركب منه ومن رفع الحرج عن الترك الذي به
يباين معناه الوضعي ذكره المصنف ايضا ثم في التلويح فان قلت
قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن
الظاهر وما ذكر من الامر لا يدل على جواز الترك اصلا وان اراد بحسب
الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن
فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه
فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل
على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز
الفعل والاذن فيه كان استعمال الصيغة الامر الندب والاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز
الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
بالقرينة انتهى وقد تعقب المصنف هذا بقوله وكون استعماله اي الامر
فيهما اي الندب والاباحة من حيث هما اي الندب والاباحة من افراد الجامع
بينهما وبين الوجوب وهو اي الجامع الاذن في الفعل كاستعمال الاسد
في الرجل الشجاع من حيث هو اي الرجل الشجاع من افراده اي الاسد
ويعلم انه اي الاسد اذا استعمل في انسان انسان بالقرينة كيلاعب بالاسنة
لا يخرجه عنه اي عن كونه لفظ الامر مستعملا في تمام ما وضع له من المعنى
الذي هو الوجوب الى كون الاستعمال في جزء مفهومه الذي هو جواز الفعل
ولا الى كون دلالته اي الامر على مجرد الجزء اي جزء المعنى الموضوع له
بل هو اي مجرد الدلالة على الجزء لمجرد تسويغ الاستعمال في تمامه اي المعنى

الغير الوضعي وهو اى الاستعمال في تمام المعنى الغير الوضعي مناط المجازية
دون الدلالة المشترطة اى اللفظ الدال على الوضعي كما قررنا والقرينة
انما هي للدلالة على ان اللفظ لم يرد به معناه الوضعي لا الدلالة
على المعنى الوضعي او جزئه والمراد بحيوان في قولنا تكتب حيوان انسان
استعمالا لاسم الاعم في الاخص تجوزا بمكتب وتقدم في اوايل الكلام
في الامر انه اى استعمال الاعم في الاخص حقيقة مسئلة الصيغة اى
المادة باعتبار الصيغة الخاصة بمطلق الطلب لا تقيد مرة ولا تكرارا
ولا تحتمله اى التكرار وهو المختار عند الحنفية والامدى وابن الحاجب
وامام الحرمين على نقلهما والبيضاوى قال السبكي واراه راى اكثر اصحابنا
وكونه للمرة وهذا اعزاه ابو حامد الاسفراييني وابو اسحاق الشيرازي
الى اكثر الشافعية وقال الاسفراييني انه مقتضى كلام الشافعي وانه الصحيح
الاشبه بمذاهب العلما لكن قال السبكي النقلة لهذا عن اصحابنا لا يفرقون
بينه وبين الراى المختار وليس غرضهم الا نفي التكرار والخروج عن العهدة
بالمرة ولهذا لم يحك واحد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا فهو عندهم
هو وقيل للتكرار ابدا اى مدة العمر مع الامكان كما ذكره ابو اسحاق الشيرازي
وامام الحرمين والامدى وابن الحاجب وغيرهم ليخرج ازمنة ضروريات
الانسان من قضا حاجة وغيره وعلى هذا جماعة من الفقها والمتكلمين
منهم ابو اسحاق الاسفراييني وقيل الامر المعلق على شرط او صفة للتكرار
لا المطلق وهو معزو الى بعض الحنفية والشافعية وقيل الامر المطلق
للمرة ويحتمله اى التكرار وهو معزو الى الشافعي وقيل بالوقف اما على ان
معناه لا يدرى اوضع للمرة او للتكرار او للمطلق من غير دلالة عليهما او على
ان معناه لا يدرى مراده اى المتكلم به للاشتراك اللفظي بينهما وهو قول
القاضي ابي بكر في جماعة واختاره امام الحرمين على قول الاسنوى هذا ولم
ينقل احد ان المرة لا تفعل بل فعلها متفق عليه كما ذكره غير واحد واقتضاء
كلام الاسنوى خلافه خلاف الواقع لنا على المختار وهو الاول اطباق اهل
العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان
مخصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولا دلالة
لها اى المادة على غير مجرد الفعل اى المصدر فلزم من مجموع الهيئة
والمادة ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والبراءة بمرة لوجوده
اى والخروج عن عهدة الامر بفعل المامور به مرة واحدة لضرورة ادخاله
في الوجود لانه لا يوجد باقل منها فاندفع دليل المرة وهو ان الامتثال يحصل
بالمرة فيكون لها بهذا واستدل للمختار ايضا كما في مختصر ابن الحاجب والبديع
مدلولها اى الصيغة طلب حقيقة الفعل فقط والمرة والتكرار خارجان

عن حقيقته فيجب ان يحصل الامتثال به في ايهما وجد ولا يتقيد باحدهما ودفع
هذا كما افاده القاضي عضد الدين بانه استدلال بالنزاع لان المخالف
يقول هي للحقيقة المقيدة بالمرة او التكرار وبانها اى واستدل لهذا ايضا
بان المرة والتكرار من صفاته اى الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف
بالصفات المتقابلة على الصفة المعينة منها فلا دلالة للامر الدال على
طلب الفعل عليهما ودفع هذا كما افاده القاضي المذكور ايضا بانه انما يقتضي
انتفاء دلالة المادة اى المصدر على ذلك اى المرة والتكرار والكلام في انتفاء
الدلالة عليهما في الصيغة فلم لا يجوز ان تدل الصيغة على المرة او التكرار
وهو المتنازع فيه واحتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور احدهما والمدعى
الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية قالوا اى المكررون تكرر المطلوب
في النهي عم في الازمان فوجب التكرار ايضا في الامر لانهما اى الامر والنهي
طلب قلنا هذا قياس في اللغة لانه في دلالة اللفظ وقد تقدم بطلانه
واجيب ايضا بالفرق بينهما بان النهي لترك اى الفعل ويحققه اى الترك
به اى بالترك في كل الاوقات والامر لاثبات اى الفعل ويتحقق الفعل
بمرة ويأتي في هذا ايضا انه محل النزاع لان كونه لمجرد الاثبات الحاصل بمرة
عين النزاع اذ هو عند المخالف لاثباته دايما واما الفرق بينهما كما في مختصر
ابن الحاجب والبديع بان التكرار مانع من فعل غير المامور به لان الافعال
كلها لا تجامع كل فعل فيتعطل ما سواه من المامور والمصالح المهمات بخلاف
النهي فان التروك تجامع كل فعل فقال المصنف فمدفوع بان الكلام
في مدلوله اى لفظ الامر وليس مدلوله ملزوم الارادة للتكرار ليجب
انتفاؤها اى ارادة التكرار للمانع منها قالوا اى المكررون ايضا الامر
نهي عن اضداده وهو اى النهي دايمي اى يمنع من المنهي عنه دايما فيتكرر
الامر في المامور اى به والوجه عدم حذفه ثم الظاهر فيتكرر المامور به
قلنا تكرر النهي المضمون فرع تكرر الامر المتضمن فاثبات تكرره
اى تكرر الامر المتضمن به اى بتكرر النهي المضمون دور لتوقف تكرر كل
منهما على الاخر وليس هذا الجواب بشيء دافع لهذا الاستدلال بل اذا كان
تكرر النهي المضمون فرعه اى تكرر الامر المتضمن وقد فرضنا ثبوته اى تكرر
النهي استدل لثابته اى بتكرره على ان الاصل اى الامر كذلك اى للتكرار
من قبيل البرهان الانى وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر بل يلزم للفرعية
اى لكون تكرار النهي فرع تكرار الامر انه اذا كان الامر دايما كان نهيا عن
اضداده دايما وان كان الامر او وقت معين ففيه اى الوقت المعين
الامر نهي الضد اى عن اضداده المعلق اى القائل الامر المعلق على
شرط او صفة يدل على التكرار قال تكرر المامور به في نحو ان

كما جنبا فاطهروا فتكرر وجوب الاطهار بتكرر الجنابة قلنا الشرط هنا علة فيتكرر موجب
الامر بتكررها اتفاقا ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته لا بالصيغة واما غيره اى ما لا يكون
علة فاذا دخل الشهر فاعتق فخلاف فى كونه للتكرار والحق نفيه اى نفى التكرار فيه فان
قلت فكيف نفاه اى تكرر الحكم بتكرر الوصف الذى هو علة الحنفية فى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فلم يقطعوا فى المرة الثالثة يد السارق اليسرى
اذا كان قد قطع فى الاولى يده اليمنى وفى الثانية رجله اليسرى مع ان السرقة علة القطع
وجلد واقى الزانى بكرا ابدا اى كلما زنى مع ان الزنى علة الجلد فالجواب اما مانعوا
تخصيص العلة فلم يعلقوا القطع عندهم بعلة هى السرقة لان عدم قطع يده فى الثالثة
اجماعا ينفى كونها علة لتخلف حكمها عنها فوجب عدم الاعتبار بها علة له بل توجبه
اى النص القطع مرة مع السرقة بخلاف الجلد فى الزنا فانه علق بعلة هى الزنا فتكرر بتكرره
والوجه العام اى على القول بجواز تخصيص العلة وبعدم جوازه بين هذين انه اى نص
القطع ماول اذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة وهى غير معمول بها اجماعا بل
صرف النص عنه اى عن قطع اليدين الى واحدة هى اليمنى بالسنة قلت ان غير السنة
مبينة للاقتصار على واحدة كثير وسنذكر بعضا منه واما كونها معينة لليمنى
فلا يحضرنى منها ما يفيد بمجرده تعيين اليمنى النصية بل غاية ما يحضرنى منها انه صلى الله
عليه وسلم اتى بسارق فقطع يمينه كما اخرجه الطبرانى وهو لا يفيد تعينها من حيث انها
يمنى بل انما يفيد كون قطعها مخرجا عن العهدة لكونها مما صدق عليه اليدين غير متعرض
لعدم اجزا قطع اليسرى نعم اذا ضم اليه ولم يرد عنه صلى الله عليه وسلم قطع اليسرى
مع قيام اليمنى فحيث لم يقطع اليسرى حينئذ واليمنى انفع لانه يتمكن بها من الاعمال
وحدها ما لا يتمكن منه باليسرى ومن عادته طلب الايسر للامة ما امكن دل على تعين
اليمنى للقطع لم يكن به باس وقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على ما فى غير موضع
منه تفسير البيضاوى او السارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم على تفسير الزجاج
والكشاف والقراءة الشاذة حجة على الصحيح والاجماع وكفى به كفاية ولا عبرة بمن نقل
عن سنده من لا اكتفا بقطع الاصابع لان بها البطش فظهر بهذه الادلة ان المراد
من النص انقسام الاحاد على الاحاد اى كل سارق فاقطعوا يده اليمنى فوجب حمل
المطلق وهو ايديهما عليه اى المقيد وهو اليمنى لما ذكرنا على انا نقول فلو فرضت السرقة
علة للقطع تعذر القطع فى الثالثة لعدم محل الحكم الذى هو القطع وهو اليمنى فى
الثانية لقطعها فى الاولى بخلاف الجلد فانه يتكرر بالزنا لعدم فوت محله وهو البدن
بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر فى الثانية اقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لانا
نقول لا نسلم ذلك لانه لا مدخل للراى فيه وقطع الرجل فى الثانية بالسنة ابتداء
فقد روى الشافعى والطبرانى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سرق السارق فاقطعوا
يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله الى غير ذلك وبالاجماع وقال الواقف لو ثبت كونه للمرة
او للتكرار فاما بالاحاد وهى انما تفيد الظن والمسئلة علمية او بالتواتر وهو يمنع

الخلاف

الخلاف والعقل الصرف لا مدخل له فيه فلزم الوقف وتقدم مثل اى مثل هذا فى مسئلة
صيغة الامر خاص فى الوجوب للواقف فى كونها له او لغيره وجوابه وسؤال الاقرع
ابن حابس النبى صلى الله عليه وسلم عن الحج العامنا هذا ام للابد اورده فخر الاسلام
دليلا لاحتمال التكرار فقال لو لم يحتمل لما اشكل عليه وهو اى وكونه دليلا للوقف
بالمعنى الثانى وهو لا يدرى مراد المتكلم به امو المرة ام التكرار اظهر من كونه دليلا لاحتمال
التكرار لان كونه ظاهرا فى المرة لا يستلزم كون السؤال فى محل الحاجة لجواز العمل به من غير
حاجة الى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما اذا كان مراد المتكلم خفيا عن السامع
فان سؤاله فى محل الحاجة وهو الاصل فيه والاصل الحمل على الاصل وايراده دليلا لاحتمال
التكرار وجه لعلمه اى السائل بدفع الحرج فى الدين وفى حمل الامر بالحج على التكرار حرج
عظيم فاشكل عليه فسال قال المصنف واما بعض هذا التوجيه السؤال على تقدير
كون الامر للتكرار اذ يقال انه حينئذ لم يكن محتاجا اليه فيعتقد ربنا الا كونه
دليلا لوجوب التكرار لاستغنائه حينئذ عن السؤال ظاهرا واما قوله او احتماله
ففيه نظر لان الاستفسار قد يكون للقطع بالمرجوح لظنه بقرينة عليه ثم الجواب
للجمهور عن هذا السؤال ان العلم بتكرر الحكم المتعلق بسبب متكرر ثابت بخلاف
كونه اى سؤال السائل لاشكال انه اى سبب الحج الوقت فيتكرر الحج لتكرر الوقت او
ان سببه البيت ولا يتكرر لا لكون الامر يوجب التكرار او يحتمله او للوقف فى مقتضاه
والاحتمال مسقط للاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم اقف عليه والذى فى صحيح
مسلم وسنن النسائى عن ابى هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها
الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم كون السائل الاقرع
ابن حابس هو كذلك على ما فى رواية ابن عباس عند احمد وابى داود والنسائى وابن ماجة
ثم وجه الاستدلال به ان المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب فى كل عام على ما هو المستفاد
من الامر واجيب بالمنع بل معناه لصار الوقت سببا لانه صلى الله عليه وسلم كان صاحب
الشرع واليه نصب الشرائع هنا وفى التلويح وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقة
فقال فى حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر انتهى والله تعالى اعلم
بذلك والذى فى مسند ابى حنيفة والاثار لمحمد بن الحسن عن جابر قال لما امر النبى
صلى الله عليه وسلم بما امر فى حجة الوداع قال سراقة بن مالك يا نبى الله اخبرنا عن عمرتنا
هذه لنا خاصة ام هى للابد قال هى للابد وبنى بعض الحنفية اى كثير منهم فخر الاسلام
وصدر الشريعة على التكرار وعدمه واحتماله طلقى نفسك او طلقها يا وكيل المامور
ان يطلق اكثر من الواحدة جملة ومتفرقة بلا نية على الاول اى التكرار اما لو نوى
واحدة او اثنتين ففى الكشف والتحقيق ينبغى ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان
اوجب التكرار عندهم فقد يمنع عنه بدليل والنية دليل انتهى وتعقب بان المنع
عنه مسلم اذا لم يمنع منه مانع وفيما فيه تخفيف وجد المانع فلا يصدق قضاء فى

صرف اللفظ عن موجبه وهو الثلاث للتخفيف وبها اى ويملك اكثر من الواحدة بالنية
على الثالث اى احتمال التكرار مطابقا للنية من الثنتين وثلاث فان لم يكن له نية
او نوى واحدة فواحدة لا غير وعلى الثانى اى عدم احتماله التكرار وهو اى الثانى
قولهم اى الحنفية يقع واحدة سوا نواها او الثنتين اولم ينو شيا والثلاث بالنية
لا الثنتان وان نواهما قال المصنف رحمه الله تعالى ولا يخفى ان المتفرع فى هذه
الصورة تعدد الافراد للمامور به وعدم تعددها وليس تعددها التكرار للفعل
ولا ملزومه اى التكرار المتعدد من الافراد للفعل واحد فى التطليق ثنتين او ثلاثا
فان فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل المطلق فهو اى تعدد الافراد لازم التكرار اعم
منه لصدقه مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته اى التكرار ولا من
انتفا التكرار انتفاوه اى التعدد فهى اى هذه الصورة وامثالها غير مبنية على هذا
المبنى بل هى مسئلة مبتداة هكذا صيغة الامر لا تحتمل التعدد المحض لامرا د
مفهوم ما فلا تصح ارادته اى التعدد المحض منها كطلقى اى كما لا يصح ارادة الطلاق
من اسقنى خلافا للشافعى فانه ذهب الى انها تحتمله وانما قلنا لا تحتمله لانها
مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة حتى كان قايل طلقى اوقعى طلاقا وهو
اى المصدر النكرة فرد فيجب مراعاة فردية معناه فلا يحتمل ضده معناه وهو
التعدد المحض للمنافاة بينهما لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من
الافراد فان قيل فينبغى ان لا يصح ارادة الثنتين فى قوله طلقى نفسك لزوجته
الامة ولا ارادة الثلاث فى قوله هذا الزوجته الحرة كما لا يصح ارادة الثنتين
فيهما فالجواب المنع وصحة ارادة الثنتين فى الامة والثلاث فى الحرة للوحدة
الجنسية فيهما لانهما كل جنس طلاقهما اذ لا مزيد له فى حق الامة على الثنتين وفى
حق الحرة على الثلاث فكان كل منهما فردا واحدا من اجناس التصرفات الشرعية
فيقع بالنية بخلاف الثنتين فى الحرة لا حقيقة لوحدته فيها لا حقيقة ولا حكما فانتفى
كونه محتمل اللفظ فلا ينال بالنية والحاصل ان الفرد الحقيقى موجبه والفرد الاعتبارى
محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا
يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وكما لا يحتمله لا يثبت وان نوى
لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثباته قال المصنف وبعد انه لا يلزم اتحاد
مدلول الصيغة وتعدده اى مدلولها بل قد يكون واحدا او قد يكون متعددا
فقد يبعد نفى الاحتمال اى احتمال التعدد لثبوت الفرق لغة بين اسماء
الاجناس المعانى وبعض اسما الاجناس الاعيان اذ لا يقال لرجلين رجل ويقال
لقيام الكثير قيام كالاعيان المتماثلة الاجزا كالما والعسل فاذا صدق
الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله اى الطلاق هذا العدد الصادق عليه
لكنهم اى الحنفية التزموا على ما سمعت من عدم الاحتمال فى الكل اى اسما الاجناس
المعانى والاعيان حتى قالوا التزموا على ذلك فلو حلف لا يشرب ما انصرف الى

اقل

الى اقل ما يصدق عليه ما وهو قطرة عند الاطلاق ولو نوى مياه الدنيا صح فيشرب
ما شا منها ولا يحنث لصدق انه لم يشربها او قدرا من الاقدار المتخللة بين
الحدين كما لو نوى كوزا لا يصح ذلك منه لخلو المنوى عن صفة الفردية حقيقة
وحكما والله سبحانه اعلم مسئلة الفور للامر وهو امتثال المامور به عقيبه ضرورى
للقايل بالتكرار له لانه من لازم استغراق الاوقات بالفعل المامور به
مرة بعد اخرى واما غيره اى القايل بالتكرار فاما اى المامور به مقيد بوقت
يفوت الادا بفوته اى الوقت ويأتى الكلام فيه مستوفى فى الفصل الثالث
فى المحكوم فيه اولا اى او غير مقيد بوقت يفوت الادا بفوته وان كان
واقعا فى وقت لا محالة كالامر بالكفارات والقضا للصوم والصلاة
فالثانى اى غير المقيد المذكور لمجرد الطلب فيجوز التاخير على وجه لا يفوت
المامور به اصلا كما يجوز البدار به وهو الصحيح عند الحنفية وعزى الى
الشافعى واصحابه واختاره الرازى والامدى وابن الحاجب والبيضاوى
وقال ابن برهان لم ينقل عن الشافعى وابى حنيفة نص وانما فروعهما تدل
على ذلك انتهى وقد يعبر عنه بالتراخى والمراد به انه جايز كالبدار لا ان
البدار لا يجوز فانه خلاف الاجماع على ما نقله غير واحد وقيل يوجب الفور
اول اوقات الامكان للفعل المامور به وهو معزو الى المالكية والحنابلة
وبعض الحنفية والشافعية وقال القاضى الامر يوجب اما اى فعل
المامور به على الفور او العزم عليه فى ثانى الحال وتوقف امام الحرمين
فى انه لغة للفور ام لا فيجوز التراخى ولا عمل وجوبه اى التراخى فيمتثل
بكل فى الفور والتراخى مع التوقف فى اثمه بالتراخى وقيل بالوقف
فى الامتثال ان بادر به للتوقف فيه كما يتوقف فى الفور لاحتمال وجوب
التراخى لنا على المختار وهو انه لمجرد الطلب انه لا يزيد دلالة على مجرد الطلب من
فور او تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة بالوجه السابق فى السابقة وهو
اطباق العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب فى خصوص زمان
الحاضر وكونه دالا على احدهما اى الفور والتراخى خارج عن مدلوله يفهم بالقرينة
كاسقنى فانه يدل على الفور للعلم العادى بان طلب السقى يكون عند الحاجة اليه
عاجلا وافعل بعد يوم فانه يدل على التراخى بقوله بعد يوم قالوا اى القايلون
بالفور اولا كل مخبر بكلام خبرى كونه قايم كزيد قايم ومنشئ كبعت وطالق
يقصد الحاضر عند الاطلاق والتجرد من القراين حتى يكون موجبا للبيع
والطلاق بما ذكر فكذا الامر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من اقسام الكلام
وبينه وبين ساير الانشاات التى يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشا قلنا
هذا قياس فى اللغة لانه قياس الامر فى افادته الفور على غيره من الخبر والانشا
وهو عدم اختلاف حكمه غير جايز فما الظن مع اختلاف حكمه فانه فى الاصل

تعين الحاضر ويمتنع من الامر غير الاستقبال فى المطلوب لان الحاصل لا يطلب والحاضر لا يطلب
وليس الكلام فيه اى فى الطلب بل فى المطلوب فان كان المطلوب ايجاده مطلوبا اول
زمان يليه اى الطلب فالفور وان كان المطلوب ايجاده مطلوبا فى زمان هو ما بعده
اى ما بعد اول يلى الطلب فوجوب التراخى او ان كان المطلوب ايجاده مطلوبا مطلقا
بما يصيبه المامور من الوقت لا على انه اى التراخى مدلول الصيغة قالوا ثانيا الذى
يفيد الفور نهى فكذا الامر لانه طلب مثله قلنا قياس فى اللغة وايضا الفور فى النهى
ضرورى بخلاف الامر والتحقيق ان تحقق مطلوبيته اى بالنهى وهو الامتثال انما
يكون بالفور كما تقدم لترك المنهى عنه وتحقق تركه انما يكون بتركه فى كل الاوقات
لا انه اى النهى يفيده اى الفور وقولنا ضرورى فيه اى فى امتثاله قالوا ثالثا الامر
نهى عن الاضداد وهو اى النهى للفور فيلزم فعل المامور به على الفور ليتحقق امتثال
النهى عنها اى اضداد المامور به وتقدم الان نحوه وما هو التحقيق فيه وهو ان الامتثال
بالفور لا ان النهى يفيده قالوا رابعا ذم الله تعالى ابليس على عدم الفور بقوله ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فدل على انه للفور والا لاجاب
بانك ما امرتنى بالبدار وسوف اسجد قلنا هذا مقيد بوقت اى وقت تسويته
ونفخ الروح فيه وقد فوته اى ابليس الامتثال عنه بدليل فاذا سويته ونفخت فيه
من روحى فقعوا له ساجدين لان العامل فى اذا فقعوا فالتقدير فقعوا له ساجدين
وقت تسويتى اياه ونفخى فيه الروح فامتناع تاخير السجود عن زمان التسوية والنفخ
مستفاد من امتناع تاخير المظروف عن ظرفه الزمانى لا من مجرد الامر قالوا خامسا لو
جاز التاخير لوجب الى وقت معين او الى اخر ازمنة الامكان والاول اى وجوب
التاخير الى وقت معين منتف لانه ان كان مذكورا فالفرض خلافه لان الكلام فى المطلق
عن الوقت لا فى المقيد به وان لم يكن مذكورا فلا اشعار به ولا دليل من خارج عليه
فان قيل بل عليه دليل من خارج وهو غلبة الظن بفواته على تقدير تاخيره عن ذلك
الوقت لانا لا نعنى بالوقت المذكور الا ذلك اجيب بالمنع فانه لا بد للظن من امارة
وليست الا كبر السن او المرض الشديد ونحوهما وهى مضطربة اذ كم من شاب يموت فجاة
وشيخ ومريض يعيش مدة والثانى اى وجوب تاخيره الى اخر ازمنة الامكان تكليف ما
لا يطاق لكونه غير معين للمكلف فيكون مكلفا بالفعل فى وقت يجهله وبالمنع عن تاخيره
عن وقت لا يعلمه وهو محال اجيب بالنقض الاجمالى بجواز التصريح بخلافه بان يقول
الشارع افعل ولك التاخير فان هذا جائز اجماعا وما ذكر من الدليل جار فيه و بالنقض
التفصيلى بانه انما يلزم تكليف ما لا يطاق بايجاب التاخير اليه اى اخر ازمنة الامكان
اما جوازه اى التاخير الى وقت تعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لتمكنه
من الامتثال بالبدار فى اول ازمنة الامكان قالوا سادسا وجبت المسارعة الى الفعل
المامور به لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات للاتفاق على
ان المراد المسارعة الى سبب المغفرة لان نفس المغفرة ليست فى قدرة العبد فاطلق

السبب

السبب واريد المسبب ومن سببها فعل المامور به كما انه ايضا من الخيرات فيجب المسارعة
والمسابقة اليه وانما يتحققان بفعله على الفور الجواب جاز ان يكون كل من هاتين
الايتين مفيدة لايجاب الفور تاكيدا لايجابه بالصيغة كما قالوا وتاسيسا
اى وجاز ان يكون كل منهما مفيدة لفائدة جديدة وهى وجوب الفور بناء على ان
الصيغة غير متعرضة لوجوبه كما قلنا فلا يفيد كل منهما انه اى الفور موجبها
اى الصيغة عينا كما هو مطلوبهم لعدم انتهاض الاستدلال على المطلوب مع
احتمال خلافه فكيف والتاسيس مقدم على التاكيد اذا تعارضا فيترجح ان
الصيغة غير دالة عليه فانقلب دليلهم عليهم اذ افاد دليلهم حينئذ تقييدا اى
الفور لان كلا من المسارعة والاستباق مباشرة الفعل فى وقت مع جواز الاتيان
به فى غيره القاضى ثبت حكم خصال الكفارة فى الفعل والعزم وهو اى حكمها
العصيان بتركهما اى الفعل والعزم وعدمه اى العصيان باحدهما اى الفعل
والعزم فكان الحكم المذكور مقتضاه اى الامر الجواب الجزم بان الطاعة
انما هى بالفعل بخصوصه فوجوب العزم ليس مقتضاه اى الامر على التخيير
بينه وبين الفعل بل هو اى العزم على فعل ما ثبت وجوبه من احكام
الايمان يثبت مع ثبوت الايمان لا اختصاص له بهذه الصيغة ولا بهذا
الفعل الامام الطلب محقق والشك فى جواز التاخير فوجب الفور ليخرج عن
العهدة بيقين والنقض على هذا بانه لا يلايم ما تقدم له اى الامام من التوقف
فى كونه للفور وايضا وجوب المبادرة ينافى قوله اى الامام نقطع بانه مهما اتى به
موقع حكم الصيغة للمطلوب ذكره التفتازانى قال المصنف وانت اذا وصلت
قوله اى الامام المطلوب ينافى قوله وانما التوقف فى انه لو اخر هل يأثم
بالتاخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب لم ينفك عن الجزم بالمطابقة فان
وجوب الفور بعد ما قال ليس الا احتياطا لاحتمال الفور لا لانه مقتضى
الصيغة وان الشك فى جواز التاخير بالشك فى الفور اى بسببه لان الشك
فى احد الضدين شك فى الاخر بالضرورة ثم كونه ممتثلا لاصل الصيغة ينافى
الاثم الا ان يراد الاثم ترك الاحتياط وبعد تسليم ان الفور احتياط فكون تركه
موثما محل نظر نعم لو قال الامام القضا بالصيغة لا بسبب جديد امكن
عدم المنافاة بين الامتثال بحكم الصيغة والتاثيم بالتاخير الى ما بعد زمن
الفور لجواز جعله ممتثلا بحكم الصيغة من حيث القضا وانما يتركه الامتثال
بحكم الصيغة من حيث الاداء هذا ما ظهر لى من توجيه هذه الزيادة وعليه
من التعقب اولا ان المصطلح عند الشافعية ان العبادة اذا لم يكن لها
وقت محدود الطرفين كسجدة التلاوة والصلاة المطلقة لا توصف باداء
ولا قضا وثانيا ان المشهور عن عامة الشافعية ان القضا بسبب جديد
وثالثا ان نفس الامام قد قال بعد ما تقدم فاما وضع التوقف فى ان المؤخر

هل يكون لمن اوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يتأقت به الامر حتى لا يكون ممتثلا
اصلا فهذا بعيد لان الصيغة مرسلة ولا اختصاص لها بزمان فلم يكن حاجة الى
هذه الزيادة والجيب لا شك في جواز التاخير مع دليلنا المفيد له فوجب العمل
به ثم هذا تنبيه كان الاولى ذكره في ذيل مسئلة صيغة الامر خاص في الوجوب
قيل مسئلة الامر للوجوب شرعية لان مدلولها الوجوب وهو شرعي وقيل
لغوية وهو ظاهر الامدي واتباعه والصحيح عند ابي اسحاق الشيرازي اذ كروا
قولهم في الاجوبة قياس في اللغة واثبات اللغة بلوازم الماهية وهو اي كونها
لغوية الوجه اذ لا خلل في ذلك وان كان مدلولها الوجوب فان الايجاب لغة
الاثبات والالزام وايجابه سبحانه ليس الا الزامه واثباته على المخاطبين بطلبه
الحتم فهو اي الوجوب الشرعي من افراد اللغوي فان قيل بل ينبغي ان تكون
شرعية لانه ماخوذ من تعريف الوجوب استحقاق العقاب بالترك وهو انما
يعرف بالشرع فالجواب المنع واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم
للوجوب بل لازم مقارن بخارج عقلي او عادي هو كل من له ولاية الالزام
وهو اي الخارج المذكور حسن عقاب مخالفة اي امر من له ولاية الالزام وتعريف
الوجوب طلب لفعل ينتهض تركه سببا للعقاب كما ذكره غير واحد تعريف
بمطلق الوجوب لا بايجابه تعالى او لايجاب من له ولاية الالزام بقرينة ينتهض
الى اخره فيصدق ايجابه تعالى فردا من مطلقه اي الوجوب اللغوي وظهر
ان الاستحقاق للعقاب بالترك ليس لازم الترك مطلقا بل هو لازم لصنف
منه اي من الوجوب لتحقق الامر ممن لا ولاية له مفيدا للايجاب فيتحقق هو
اي الوجوب فيه ولا استحقاق للعقاب بتركه لانه بلا ولاية للامر عليه مسئلة
الامر لشخص بالامر لغيره بالشيء ليس امرا به اي بالشيء لذلك المامور والا
لوكان امرا به لذلك المامور كان مر عبدك يبيع ثوبي تعديا على المخاطب
بالتصرف في عبده بغير اذنه وناقض قولك للعبد لا تبعه لنهيه عن بيع
ما امره ببيعه قالوا واللازم منتف فيهما قال السبكي وللقائل ان يقول
على الاول انما يكون متعديا لو كان امره لعبد الغير غير لازم لامر السيد
لعبده بذلك لكنه لازم له هنا لدلالة مر عبدك بكذا على امر السيد بامر
عبده بذلك وعلى امره هو العبد بذلك وهذا لازم للاول بمعنى ان امر
القائل للعبد بذلك متوقف على امر السيد اياه به لازم له وحينئذ لا
يكون امره للعبد تعديا لانه موافق لامر السيد له بذلك فهو امر بما امره
به سيده سلمنا لكن لا نسلم ان التعدي لاجل ان الصيغة لم تقتضه بل
لوجود المانع من ذلك وهو التصرف في ملك الغير من غير سلطان عليه وهذا
المانع مفقود في اوامر الشرع لوجود سلطان التكليف له علينا فلا تعدي
حينئذ وعلى الثاني انما يلزم التناقض لو كان اللازم مستلزما للارادة

وجاز

وجاز ان يكون احد الامرين غير مراد فلا تناقض انتهى وفيه نظر لانه ليس هنا
تدافع بين امرين بل بين امر ونهي فالاولى قول المصنف ولا يخفى منع
بطلان اللازم الثاني الذي هو التناقض اذ لا يراد بالمناقضة هنا الا
منعه اي المامور من البيع بعد طلبه اي البيع منه اي من المامور وهو اي منعه
منه بعد طلبه منه نسخ لطلبه هذا هو المختار وقيل امر به قالوا فهم
ذلك من امر الله تعالى رسوله بان يامرنا فانه يفهم منه ان الامر هو الله
تعالى وامر الملك وزيره بان يامر فلانا بكذا فانه يفهم ان الامر الملك
لحسبه بانه اي فهم ذلك في كليهما من قرينة انه اي المامور اولا رسول ومبلغ
عن الله كما في الاول وعن الملك كما في الثاني لا من لفظ الامر المتعلق به
اي بالمامور به ثانيا ومحل النزاع انما هو هذا ثم قال السبكي ومحل النزاع
قول القائل مر فلانا بكذا اما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول امر
والثاني مبلغ بلا نزاع وصرح به ابن الحاجب في المنتهى وسوى التفتازاني
بينهما في الارادة بموضوع المسئلة ثم قال وقد سبق الى بعض الاوهام
ان المراد الاول فقط يعني ما كان بلفظ الامر فهذا يشير الى ان التسوية
بينهما هو الثبت وهو الاشبه والله سبحانه اعلم مسئلة اذا تعاقب امران
غير متعاطفين متماثلين في مامور به قابل التكرار كصل ركعتين
صل ركعتين بخلاف امرين متعاقبين غير متعاطفين متماثلين في مامور
به غير قابل للتكرار كصم اليوم صم اليوم ولا صارف عنه اي التكرار
من تعريف للمامور به بعد ذكره منكرا كصل الركعتين بعد صل ركعتين
او من عادة كاسقني ماء اسقني ماء فانه اي كون الثاني موكدا للاول
في هذه الصورة اتفاق اما في الاولى فظاهر لعدم القابلية للتكرار
واما في الثانية فلان الاصل الاكثري ان النكرة اذا اعيدت معرفة
كانت عين الاولى واما في الثالثة فلان دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا
يمنع تكرار السقي وسيعلم فائدة ما بقي من القيود قيل بالوقف في كونه
تاسيسا او تاكيدا وهو لابي بكر الصيرفي وابي الحسين البصري وقيل
تاكيد وهو لبعض الشافعية والجبائي وقيل تاسيس وهو للاكثرين
على ما ذكر السبكي ولعبد الجبار على ما في البديع لانه افيد ووضع الكلام
للافادة ولانه الاصل والاول وهو لانه افيد ووضع الكلام للافادة يعني
عن هذا اي لانه الاصل وهو ظاهر والكل اي وكل منهما لا يقاوم الاكثرية
للتكرير في التاكيد لانه كثر التكرير في التاكيد ما لم يكثر في التاسيس فيحمل
على التاكيد حملا للفرد على الاعم الاغلب ومعارض بالبراءة الاصلية اي
والتاسيس معارض بما في التاكيد من الموافقة للاصل الذي هو براءة
ذمة المكلف من تعلق التكليف بها مرة ثانية اذ لا ضرورة تدعو اليه

والاصل عدمه لعدم منع الاصالة اى كون الاصل فى الكلام الافادة فى التكرار
انما ذاك فى غير التكرار بشهادة الكثرة فيترجح التاكيد واذا منع كون التاسيس
الكثر فى محل النزاع وهو توالى امرين عيمما تلين فى قابل للتكرار لا صارف عنه
سقط ما قيل اى ما قاله الواقف تعارض الترجيح فى التاسيس والتاكيد
فالوقف لانه ظهر ارجحية التاكيد عليه فلا وقف هذا فى التعاقب بلا عطف
وفى العطف كوصل ركعتين بعد صل ركعتين يعمل بهما اى الامرين لان التاكيد
بواو العطف لم يعهد او يقل قال القرافى واختاره القاضى ابو بكر وهو الذى
يجى على قول اصحابنا وقيل يكون الثانى عين الاول انتهى والاول هو الوجه
الا ان ترجح التاكيد فى المعطوف بمرجح عادى من تعريف او غيره ولا شعار من
يمنع منه فيه اى فيعمل بالتاكيد او يوجد التعادل بين تراجيح كونه تاسيسا
وتاكيدا فمقتضى خارج اى فالعمل بمقتضى خارج عنهما ان وجد والا فالوقف
كاسقنى ماء واسقنى الماء لان العادة والتعريف فى مقابلة العطف والتاسيس
لما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب مرة ثانية اجيب قد يكون
الاحتياط فى الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة فى المرة الثانية هذا كله
فى الامرين بمتماثلين فان كانا مختلفين عمل بهما اتفاقا متعاطفين كانا
كصم وصل او غير متعاطفين كصم صل ذكره فى البديع وغيره لكن ذكر القرافى
ان الثانى اذا كان ضده يشترط فيه ان يكون فى وقتين نحو اكرم زيدا
واهنه فان اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يحمل على النسخ لان من شرطه
التراخى حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف والامتحان به وتكون الواو
حينئذ بمعنى او حتى يحصل التخيير وفى المحصول فان كان احدهما عاما
والاخر خاصا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة فان كان الثانى غير معطوف كان
تاكيدا وان كان معطوفا فقال بعضهم لا يكون داخلا تحت الكلام الاول
ليصح العطف والاشبه الوقف للتعارض بين ظاهر العموم وظاهر العطف
وقال القاضى عبد الوهاب والصحيح ان ذلك محمول على ما يسبق للوهم عند
السماع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور اهتماما به بذكره ثانيا على تقدير
كونه موخرا وبذكره اولا على تقدير البداة به ثم هذا كله فى المتماثلين
فان تراخى احدهما عن الاخر عمل بهما سواء تماثلا او اختلفا وسواء كان الثانى
معطوفا او غير معطوف والله سبحانه اعلم مسئلة اختلف القائلون بالنفسى
فاختيار الامام والغزالى وابن الحاجب ان الامر بالشى فورا ليس نهيا عن
ضده اى ذلك الشى ولا يتضمنه اى النهى عن ضده عقلا والمنسوب الى العامة
من الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان الضد واحدا فالامر
بالايمان نهى عن الكفر والا اى فان كان له اضداد فعن الكل اى فهو نهى عن
كلها فالامر بالقيام نهى عن القعود والاضطجاع والسجود وغيرها ذكره

صاحب

صاحب الكشف وغيره وقيل نهى عن واحد غير معين من اضداده وهو
بعيد ظاهر البعد وان النهى امر بالضد المتحد فالنهى عن الكفر امر
بالايمان والا فان كان له اضداد فقيل اى قال بعض الحنفية والمحدثين
هو امر بالكل اى باضداده كلها وفيه بعد يظهر مما سياتى والعامة من
الحنفية والشافعية والمحدثين هو بواحد غير معين من اضداده فالقاضى
ابو بكر الباقلانى قال اولا كذلك اى الامر بالشى نهى عن ضده والنهى عن
الشى امر بضده واخرا يتضمنان اى يتضمن الامر بالشى النهى عن ضده
والنهى عن الشى الامر بضده ومنهم من اقتصر على الامر اى قال الامر بالشى
نهى عن ضده وسكت عن النهى وهو معزو الى ابى الحسن الاشعرى ومتابعيه
وعمم الامر فى انه نهى عن الضد فى الايجابى والندبى منهما اى الامر الايجابى
والامر الندبى نهيا تحريم وكراهة فى الضد اى فالامر الايجابى نهى تحريمى
عن الضد والامر الندبى نهى تنزيهى عن الضد ومنهم من خص امر الوجوب
فجعله نهيا تحريميا عن الضد دون الندب واتفق المعتزلة لنفيهم الكلام
النفسى على نفى العينية فيهما اى على ان الامر بالشى ليس نهيا عن ضده
ولا بالعكس لعدم امكان ذلك فيهما لفظا واختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين
اى صيغتى الامر والنهى حكما فى الضد فابو هاشم واتباعه لا بل الضد
مسكوت عنه وابو الحسين وعبد الجبار الامر يوجب حرمته اى الضد
وعبارة طايفة اخرى الامر يدل عليها اى حرمة ضده وعبارة طايفة
اخرى الامر يقتضيها اى حرمة ضده والحاصل ان حرمة الضد لما لم يكن
عندهم من موجبات صيغة الامر فرارا من ان يكون الامر نهيا عن ضده
تنوعت اشاراتهم الى ذلك على ما قالوا فمن قال يوجب اشار الى ان حرمة
الضد تثبت ضرورة تحقق حكم الامر كالنكاح اوجب الحل فى حق الزوج
بصيغته والحرمة فى حق الغير بحكمه دون صيغته ومن قال يدل اشار
الى انها تثبت بطريق الدلالة لان الصيغة تدل على الحرمة وان لم يكن
الحرمة من موجباتها كالنهى عن التافيف يدل على حرمة الضرب وان لم يكن
حرمته من موجبات لفظ التافيف ومن قال يقتضى اشار الى انها تثبت
بطريق الضرورة المنسوبة الى غيره فقط لان المقتضى يثبت زيادة على اللفظ
بطريق الضرورة ولا يخفى على المتامل ما فيه وفخر الاسلام والقاضى ابو
زيد وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين الامر
يقتضى كراهة الضد ولو كان الامر ايجابا والنهى يقتضى كونه اى الضد
سنة موكدة ولو كان النهى تحريميا وحرر ان المسئلة فى امر الفور لا التراخى
ذكره شمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب القواطع وغيرهم وفى الضد
الوجودى المستلزم للترك لا الترك ذكره الشيخ سراج الدين الهندى

والسبكي وغيرهما ثم قالوا وليس النزاع في لفظهما اى الامر والنهى بان يطلق
لفظ احدهما على الاخر للقطع بان صيغة الامر افعل ونحوها وصيغة النهى
لا تفعل ولا المفهومين اى وليس النزاع في ان مفهوم احدهما وهو الصيغة
التي هي كذا عين مفهوم الاخر او في ضمنه للتغاير اى للقطع بان مفهوم
كل منهما غير مفهوم الاخر بل النزاع في ان طلب الفعل الذى هو الامر
عين طلب ترك ضده الذى هو النهى فالجمهور نعم فالمتعلق واحد والمتعلق
به شيئان متلازمان فهو عندهم كالعلم المتعلق بمعلومين متلازمين
فكما يستحيل ان يتحقق العلم باحدهما وجهل الاخر يستحيل الاقتضا النفسي
لفعل دون اقتضايه لترك ضده والقاضي اخرا لا الا انه يثني المتعلق
والمتعلق به جميعا فيرى ان الامر النفسي يقارنه نهى نفسي ايضا فيكون
وجود القول النفسي الذى هو اقتضا القيام ويعبر عنه بقم متضمنا وجود
قول اخر في النفس يعبر عنه بلا تقعد ويكون القوم المعبر عنه بقم متضمنا
للقول الثاني ومقارنه حتى لا يوجد منفردا عنه فيجري مجرى الجوهر
والعرض من حيث انه لا يمكن انفصالهما والامام والغزالي ومن وافقهما
لا ايضا الا انهم يوجدون المتعلق والمتعلق به هذا وذهب الغزالي ايضا
الى ان عبرية احدهما للاخر انما هي في غير كلام الله تعالى فقال طلب القيام
هل هو بعينه طلب ترك القعود وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى
فان كلامه واحد هو امر ونهى ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه بل ليفرض
في المخلوق وهو ان طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة السكون وطلب
لتركه انتهى ووافقه على هذا ابو نصر القشيري واجيب بانه لا شك في
انه في ذاته واحد ولكنه متعدد باعتبار المتعلقات وكلامنا في الغيرية
بهذا المعنى ثم قد علم من هذا ايضا ان النزاع في ان النهى عن الشي امر بضده
اولا انما هو في ان طلب الكف عن الشي الذى هو النهى هل هو عين طلب
فعل ضده الذى هو الامر ام لا فقيل نعم اتحد الضد ام تعدد وقيل بل امر
بالمتحد والا فهو واحد غير عين وقيل لا ولكن يتضمنه ولعله انما لم يذكره
لان ما ذكر يرشد اليه وقول فخر الاسلام ومن معه الامر بالشي يقتضي
كراهة ضده والنهى يقتضي كون ضده سنة موكدة لا يستلزم اللفظي اى
كون المراد بالامر الامر اللفظي وبالنهى النهى اللفظي بل هو اى هذا القول
كالمتضمن في قول القاضي اخرا فانه افاده اختاره هذا بنا على ان كلا من
الامر والنهى لما كان ثابتا في الاخر ضرورة لا مقصودا وكان الثابت بغير
ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه لان الاول ثابت بقدر ما يرتفع به الضرورة
والثاني ثابت من كل وجه سماه اقتضا ثم قال هو وغيره ليس المراد بالاقتضا
هنا المصطلح وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا

توقف

توقف لصحة المنطوق عليه بل انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود فشبه به
لشبهه به من حيث الثبوت ضرورة ومن ثمة كان موجب الامر والنهى هنا بقدر ما
يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما
يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وهذا في المعنى ما ذهب اليه القاضي من
المراد بالتضمن لكن هذا لا يعين كون المراد بكل من الامر والنهى في كلام فخر الاسلام
النفسي بل الظاهر ان اللفظي هو المراد له كما فيما تقدم من اول كتابه الى هذا
الباب ومراده اى فخر الاسلام من امر الفور لتنصيصه على تحريم الضد المفوت
يعني اذا كان الامر للوجوب فقال وفايدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن
مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها
كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد لم تفسد صلاته
بنفس القعود ولكنه يكره انتهى ولو كان مراده امر الفور اما بنا على انه له كما ذهب
اليه الرازي او لانه مضيق ابتدا كما في صوم رمضان او بسبب ضيق الوقت
كالامر بالصلاة عند ضيق الوقت لم يتات القول بكراهة الضد لانه ما من ضد
الا والاشتغال به مفوت للمامور به حينيذ وعلى هذا الذى تحرر مراد فخر
الاسلام ينبغي تقييد الضد بالمفوت ثم اطلاق الامر عن كونه فوريا فيقال
الامر بالشي نهى عن الضد المفوت له او يستلزمه وعلى قياسه والنهى عن
الشي امر بضده المفوت عدمه له فيقول في المعنى المعقول صدر الشريعة
ان الصحيح ان الضد ان فوت المقصود كالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود
بالنهى يجب وان فوت فالامر يقتضي كراهته
والنهى كونه سنة موكدة لكن كما قال التفتازاني حاصل هذا الكلام ان وجوب
الشي يدل على حرمة تركه وحرمته التي يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يقصد
فيه نزاع انتهى واما الباقي فسياتي ما فيه ان شا الله تعالى وفايدة الخلاف
في كون الامر بالشي نهيا عن ضده او يستلزمه اولا تظهر اذا ترك المامور به
وفعل ضده الذى لم يقصد بنهى من حيث استحقاق العقاب بترك المامور به
فقط كما هو لازم القول بانه ليس نهيا عن ضده ولا يستلزمه او استحقاق العقاب
به اى بترك المامور به وبفعل الضد حيث عصى امرا ونهيا كما هو لازم القول
بانه نهى عن ضده او يستلزمه وفي كون النهى عن الشي امرا بضده يظهر اذا فعل المنهى
عنه وترك ضده الذى لم يقصد بامر من حيث استحقاق العقاب بفعل المنهى عنه
فقط كما هو لازم القول بانه ليس امرا بضده او به وبترك فعل الضد كما هو لازم
القول بانه امر بضده ولعله انما لم يذكره اكتفا بارشاد الاول اليه للنافين
كون الامر نهيا عن ضده وبالعكس انه لو كانا اى النهى عن الضد والامر بالضد
اياهما اى الامر بالشي والنهى عن الشي او لازميهما اى الامر بالشي والنهى عن
الشي لزم تعقل الضد في الامر والنهى والكف في الامر والامر في النهى لاستحالتها

اى الامر والنهى حينئذ ما لم يتعقلهما اى الضد والكف فى الامر والضد والامر
فى النهى والقطع بتحققهما اى الامر والنهى وعدم خطورهما اى الضد والكف
فى الامر والضد والامر فى النهى واعترض بانا ما لا يخطر لاضداد الجزئية
والمراد بالضد هنا الضد العام اى المطلق وهو ما لا يجامع المامور به
الداير فى الاضداد الجزئية وتعقله اى الضد العام لازم للامر والنهى اذ
طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه اى الفعل لانتفا طلب الحاصل وهو
اى العلم بعدمه ملزوم العلم بالخاص اى بالضد الخاص وهو اى الضد الخاص
ملزوم للعام اى للضد العام ولا يخفى ما فى هذا الاعتراض من عدم التوارد
اولا وتناقضه فى نفسه ثانيا اذ فرضهم الجزئية للضدية فى نفى الخطور
فلا خطور الاضداد الجزئية تسليم لنفى خطور الضد الجزئى وقوله اى العلم
بعدم الفعل ملزوم العلم بالخاص ينافى ما لا يخطر الى اخره اى الاضداد
الجزئية لان العلم بالضد الخاص اثبات خطور له واجيب عن هذا الاعتراض
بمنع التوقف للامر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل فى حال الامر
لان المطلوب مستقبل فلا حاجة له الى الالتفات الى ما فى الحال ولو سلم توقف
الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل الذى هو الضد مشاهد
محسوس ولا يستلزم الكف حينئذ العلم بفعل ضد خاص لحصوله اى الكف
بالسكون فلا يلزم تعقل الضد ولو سلم لزوم تعقل الضد فمن تعقل الضد
ليس ملزوما لطلب ترك الضد لجواز الاكتفا فى الامر بمنع ترك الفعل المامور
به اما ما قيل لا نزاع فى ان الامر بالشى نهى عن تركه واما لا اذا اى منع تركه
بطلب اخر غير طلب الفعل المامور به لخطور الترك عادة وطلب ترك تركه
اى المامور به الذى هو فعله وذلك لا يترك وكذا الضد المفوت اى مطلوب
بطلب اخر لخطوره عادة وطلب تركه بفعل المامور به فلا وجه لان الامر بالشى
يستلزم النهى عن تركه غير مقصود استلزاما بالمعنى الاعم فيه وكذا الامر بالشى
نهى عن الضد المفوت لخطوره كذلك يعنى اذا تعقل مفهوم الضد المفوت
وتعقل معنى طلب الترك حكم به فيه وبلزومه له فقال المصنف فانما التعذيب
به اى بالضد لتفويته اى المامور به فالتعذيب على فعل الضد من حيث انه مفوت
لا مطلقا فاما ضد غير مفوت اذ اكان للمامور به ضد غيره فليس لازما عادة
للقطع بعدم خطور الاكل من تصور الصلاة فى العادة القاضى لو لم يكن الامر
بالشى اياه اى نهيا عن ضده وبالعكس فضده او مثله او خلافه لانهما حينئذ
ان تنافيا لذاتيهما اى يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنسبة الى ذاتيهما فضدان
وان تساويا فى الذاتيات واللازم فمثلان وان لم يتنافيا بانفسهما بان لم يتنافيا
او تنافيا لا بانفسهما فخلافان والاولان اى وكونهما ضدين وكونهما مثلين باطلان
والا لم يجتمعا لاستحالة اجتماع الضدين والمثلين واجتماع الامر بالشى

مع

مع النهى عن ضده لا يقبل التشكيك لان وقوعه ضرورى كما فى تحرك ولا تسكن
وكذا الثالث اى كونهما خلافين باطل ايضا والا لجاز كل اى اجتماع كل من
الامر بالشى والنهى عن الشى مع ضد الاخر كالحلاوة والبياض اذ يجوز
ان يجتمع الحلاوة مع ضد البياض وهو السواد فيجتمع الامر بشى مع ضد
النهى عن ضده اى الشى وهو اى الامر بشى مع ضد النهى عن ضده تكليف
بالمحال لانه اى الامر طلبه اى الفعل فى وقت طلب فيه عدمه اى
الفعل فقد طلب منه الجمع بين الضدين والجمع بينهما محال اجيب بمنع
كون لازم كل خلافين ذلك اى اجتماع كل مع ضد الاخر لجواز تلازمهما
اى الخلافين بنا على ما عليه المشايخ من انه لا يشترط فى التغاير جواز
الانفكاك كالجوهر مع العرض والعلة مع معلولها المساوى فلا يجامع احدهما
الضد للاخر لان اجتماع احد المتلازمين مع شى يوجب اجتماع الاخر معه
فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال واذن فالنهى ان كان طلب ترك ضد
المامور به اخترنا انهما اى الامر بالشى والنهى عن ضده خلافين ولا يجب
اجتماعه اى النهى مع ضد طلب المامور به كالصلاة مع اباحة الاكل فانهما
خلافان ولا يجب اجتماعهما وبعد تحرير النزاع لا يتجه الترديد بينه اى
ترك ضد المامور به ان يكون هو المراد بالنهى وبين فعل ضد ضده اى
المامور به الذى يتحقق به ترك ضده وهو اى فعل ضد ضده عينه اى
المامور به ان يكون هو المراد بالنهى واذن فما صدقه طلب الفعل طلب عينه
وانه لعب تم اصلاحه حتى لا يكون لعبا بان يراد ان طلب الفعل له جهتان
امر بالفعل ونهى عن ضده وهو اى النزاع حينئذ اى حين يكون المراد
هذا النزاع لفظى فى تسمية فعل المامور به تركا لضده وفى تسمية طلبه نهيا
ولم يثبت ذلك ولهم اى القائلين الامر بالشى عين النهى عن ضده وبالعكس
وهم القاضى وموافقوه ايضا فعل السكون عين ترك الحركة وطلبه اى فعل
السكون استعلاء اى طلبها استعلاء الامر طلب تركها اى الحركة وهو اى
طلب تركها النهى وهذا الدليل كالاول يعم النهى لانه يقال ايضا بالقلب
والجواب برجوع النزاع لفظيا كما ذكره ابن الحاجب وغيره ممنوع بل هو اى
النزاع فى وحدة الطلب القائم بالنفس وتعدده اى الطلب القائم بها
بنا على ان الفعل اعنى الحاصل بالمصدر وترك اضداده واحد فى الوجود
بوجود واحد او لا اى او ليس كذلك بل الجواب ما تضمنه دليل الثاني
من القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وايضا فغاية هذا الدليل
فيما احدهما اى الامر والنهى ترك الاخر كالحركة والسكون لا الاضداد
الوجودية فليس ما احدهما ترك الاخر محل النزاع عند الاكثر والائمة
اى محل النزاع عندنا لانه اعم من ذلك وللمعمم اى القايل فى النهى انه امر بالضد

دليلا الثاني ومما لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه وهي باطلة وترك
السكون الحركة فطلبه طلبها والجواب عنهما ما تقدم انفا وهو منع كون
لازم الخلاف ينفي ذلك لجواز تلازمهما والقطع بطلب الفعل مع عدم خطور
الضد وايضا يلزم في نهي الشارع كون كل من المعاصي المتضادة كاللواط
والزنا مامورا به مخيرا مثابا عليها اذا ترك احدهما الى الاخر على قصد الامتثال
والاتيان بالواجب ولو التزموه اي هذا لعدم اعتدادهم لنا اي المعاصي ممنوعة
بشرعي كالمخرج من العام من حيث ان العام يتناوله اي المخرج ويمتنع فيه
اي المخرج حكمه اي العام بموجب لذلك استثناء وعلى اعتبار فالمطلوب
ضد لم يمنعه الدليل واما الزام نفي المباح على هذا القول اذ ما من مباح الا
وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وهو باطل كما ياتي فغير لازم اذ لا يلزم
ترك الشيء فعل ضده المعين اي القائل بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده
قال امر الايجاب طلب فعل يذم تركه فاستلزم النهي عنه اي ترك المامور به
وعما يحصل به الترك المامور به وهو اي ترك المامور به الضد للامر والنهي ونقض
هذا بانه لو تم لزم تصور الكف عن الكف لكل امر لان الكف عن الفعل منهي عنه
حينئذ والنهي طلب فعل هو كف فيكون الامر متضمنا لطلب الكف عن الكف
والحكم بالشرعي فرع تصوره فيلزم تصور الكف عن الكف واللازم باطل
للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف فلا يكون الكف الذي ذم
عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشيء النهي عن الكف ولا عن الضد ولو سلم
عدم النقض بهذا العدم لزوم تصور الكف عن الكف في كل امر للدليل المذكور
لان الكف مشاهد فيستغني بمشاهدته عن تصوره على ان النهي غير مقصود
بالذات وانما هو مقصود بالعرض فهو معترض من وجه اخر كما اشار اليه بقوله
منع كون الذم بالترك جزء الوجوب في نفس الامر وان وقع الذم بالترك
جزء التعريف الرسمي له بل هو اي الوجوب الطلب الجازم ثم يلزم تركه
اي مقتضاه ذلك اي الذم اذا صدر الامر ممن له حق الالزام فلا يكون الامر
متضمنا للنهي لان البحث انه يستلزمه بحسب مفهومه لا بالنظر الى امر خارج
عن مفهومه ولو سلم كون الذم بالترك جزء الوجوب فجاز كون الذم عند الترك
لانه لم يفعل ما امر به قال المصنف ولا يخفى انه لا يتوجه الذم على العدم من حيث
هو عدم بل من حيث هو فعل المكلف وليس العدم فعله بل الترك المبقي للعدم
على الاصل وما قيل لو سلم ان الامر بالشيء متضمن للنهي عن ضده فلا مباح لان
الشيء حينئذ مطلوب فعله وترك ضده والمباح ليس احدهما غير لازم لجواز
عدم طلب فعل شيء وعدم طلب ترك ضده وفعلا وتركا ما هو كذلك هو المباح
ما لا لو كان ذلك مستلزما نفي المباح امتنع التصريح بلا تفعل الضد المفوت
لان تحصيل الحاصل محال والحل ان ليس كل ضده مفوتا ولا كل مقدر ضد كذلك

اى مفوتا كخطوة في الصلاة وابتلاع ريقه وفتح عينه وكذا وايضا لا يستلزم
هذا الدليل محل النزاع وهو الضد للامر غير الترك للمامور به لان متعلق
النهي اللازم للامر احد الامرين من الترك والضد اي لا يلزم ان يكون
متعلقا بالضد الجزئي لقطعنا بان لزومه لنفي التفويت وهو كما يثبت بفعل
الضد يثبت بمجرد الترك بحثا والاول اي ان اللازم النهي عن الترك فلا
يثبت ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضد المامور به وزاد المعممون في
النهي اي القائلون بان النهي عن الشيء يتضمن الامر بضده انه اي النهي
طلب ترك فعل وتركه اي الفعل بفعل احد اضداده اي الفعل فيجب
احد اضداده وهو الامر لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ودفع هذا
بلزوم كون كل من المعاصي الى اخره اي المتضادة مامورا به مخيرا وبان
لا مباح ويمنع وجوب ما لا يتم الواجب او المحرم الا به وفيهما اي لزوم كل من
المعاصي الى اخره وبان لا مباح ما تقدم من انهم لو التزموا الاول لعدم امكانهم
وان الثاني غير لازم واما المنع لوجوب ما لا يتم الواجب او المحرم الا به فلو لم
يجب ما لا يتم الواجب او المحرم الا به جاز تركه ويستلزم جواز تركه جواز
ترك المشروط او جواز فعله اي المشروط بلا شرطه الذي لا يتم الا به
وسياتي تمامه في مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وهنا لا يلزم ذلك من جواز
ترك الامر بل يمنع انه اي النهي لا يتم الا به اي طلب فعل الضد المعين لحصول
النهي بالكف المجرد عن الفعل المطلوب تركه والمخصص في العينية واللزوم
اي المقتصر على ان الامر بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه وليس النهي عن الشيء
امرا بضده ولا يستلزمه فاما لان النهي طلب نفي اي فاما لان مذهبه اي
النهي طلب نفي الفعل الذي هو عدم محض كما هو مذهب ابي هاشم لا طلب الكف
عن الفعل الذي هو ضده فلا يكون امرا بالضد ولا يستلزمه اذ لا فعل ثمة
حينئذ ولا ضد للعدم المحض مع منع ان ما لا يتم الواجب الخ اي الا به فهو
واجب علاوة على هذا او اما الظن ورود الالزام الشنيع وهو كون الزنا واجبا
لكونه تركا للواط على تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده او يستلزمه
او لظن ان امر الايجاب استلزام النهي باستلزام ذم الترك اي بهذه
الواسطة والنهي لا يستلزم الامر لانه طلب فعل هو كف وذاك طلب فعل
غير كف مع منع ان ما لا يتم الى اخره علاوة على هذا واما لظن ورود ابطال
المباح كالكعبي على تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده دون العكس لان
المباح ترك المنهي عنه واذا كان المنهي عنه مامورا به كان المباح مامورا به
فلا يكون المباح مباحا وخصص امر الايجاب بكونه نهيا عن ضده او مستلزما
له دون امر الندب لظن ورود الاخرين على تقدير كون امر الندب بالشيء
نهيا عن ضده دون امر الوجوب ومما ان استلزام الذم للترك المستلزم

للنهي انما هو في امر الوجوب وان لزوم ابطال المباح انما هو على تقدير كون الامر
للندب لا للوجوب وهو ظن لا باس به لان امر الندب لا يستلزم ذم الترك
واوامر الندب تستغرق الاوقات فلو استلزمت كراهة اضداد المندوبات
بطل بالكلية المباحات المضادة لها بخلاف اوامر الايجاب فانها انما تمنع
المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الادا خاصة وتبقى في غير ذلك
الوقت مباحة فلا ينتفي المباح بالكلية وعلمت مرجع فخر الاسلام الى العامة
في المعنى على ما فيه ولا يخفى ان ما تنزل به كراهة الضد من امر قيام الصلاة
لا يفوت بالقعود فيها لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان ويكره القعود
لا من مقتضى الامر بل بمعنى الكراهة خارج هو التاخير للقيام عن وقته
من غير تفويت والا لو كان القعود فيها مفوتا لامر القيام فسدت وكان
ذلك القعود حراما وكذا قول ابي يوسف بالصحة فيمن سجد على مكان نجس
في الصلاة واعاد على طاهر ليس من مقتضى الامر لانه اي سجوده على نجس
تاخير السجدة المعتبرة عن وقتها لا تفويت لها وهو اي تاخيرها عن وقتها
مكروه وفسدت الصلاة عندهما اي ابي حنيفة ومحمد للتفويت لامر الطهارة
بنا على ان الطهارة في الصلاة وصف مفروض الدوام في جميعها فاستعمال
النجس في جزء منها في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وقد تحقق في
هذه الصورة لان استعمال النجاسة كما يكون بحملها تحقيقا يكون بحملها تقديرا
كما هنا لانها اذا كانت في موضع وضع الوجه يصير وصفا للوجه باعتبار ان
اتصاله بالارض ولصوقه بها يصير ما هو وصف للارض وصفا له وحكاية
الخلاف بينهم هكذا مذكورة في اصول فخر الاسلام وشمس الايمة ومتابعيهما
والمنظومة والمجمع وذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان النجاسة اذا كانت
في موضع سجوده فروى محمد عن ابي حنيفة ان صلاته لا تجزي الا ان يعيد
السجود على موضع طاهر وهو قول ابي يوسف ومحمد وروى ابو يوسف عن
ابي حنيفة ان صلاته جايزة وجه الاولى ان السجود في الصلاة كالقيام فكما لا
يعتد به مع النجاسة فكذا السجود وجه الاخرى ان الواجب عنده ان يسجد على
طرف انفه وهو اقل من قدر الدرهم واستعمال اقل من الدرهم من النجاسة
لا يمنع جواز الصلاة فاما على قولهما فان السجود على الجبهة واجب وهو اكثر من قدر
الدرهم فاذا استعمله في الصلاة لم يجز فاما اذا سجد على موضع نجس ثم اعاد على
طاهر جاز لان السجود على النجاسة غير معتد به فكانه لم يسجد ولا يجعل كمن
استعملها في حال الصلاة لان الموضع على النجاسة اهون من حملها ثم ذكر ما لا
يفيد ذلك الا اما اذا افتتح على موضع طاهر ثم نقل قدمه الى مكان نجس ثم اعاده
الى مكان طاهر صحت صلاته الا ان يتطاول حتى يصير في حكم الفعل الذي اذا
زيد في الصلاة افسدها والله سبحانه اعلم واما قوله اي فخر الاسلام النهي نوعان

في احد الاضداد السنية كنهي المحرم عن المخيط سنية لبس الازار والردا فلا يقتضي
بعده على وجه الاستلزام قلت وفي هذا سهو فان لفظ فخر الاسلام واما
النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فساق ما ساق الى ان قال وقال بعضهم
يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان
يقتضي ذلك انتهى اي كون الضد في معنى سنة موكدة اذا كان النهي للتحريم
ووجهه ان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من
الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد
الذي هو ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر وغير خاف ان
هذا التلازم غير لازم كما اشار اليه المصنف ثم في التحقيق وغيره ولم
يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقها وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه
وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى
الوجوب وقال يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس
اقتضى ذلك حتى قال ابو زيد في التقويم لم اقف على اقوال الناس في حكم
النهي عن الاستقصا كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان
يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر والنهي المشار اليه
ما في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم
ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمايم ولا البرانس
ولا السراويل ولا الخفاف الا احد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما
اسفل الكعبين ثم تقدم ان العامة على ان النهي عن الشيء امر بضده المتحد
والا فبواحد غير عين من اضداده لكن الظاهر ان النهي عن لبس المخيط
سوا ثبت بهذا اللفظ او بمعناه للاجماع على ان المراد بالحديث المذكور
ذلك ذو ضد متحد لانه لا واسطة بين لبس المخيط ولبس غيره فيلزم
على هذا ان يكون لبس الازار والردا واجبا لا سنة على ان كون لبس الازار
والردا ضد لبس المخيط ليس مما نحن فيه اذا لوحظ غير هذا الحديث
مما يفيد حكم لبسهما لان الكلام في ضد لم يقصد بامر وهذا قد قصد به
فقد قال ابن المنذر ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وليحرم احدكم
في ازار ورداء ونعلين الا ان النووي قال الحديث غريب ويغني عنه ما ثبت عن
ابن عباس قال انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل
وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه ولم ينه عن شيء من الازر والاردية
تلبس الا المزعفرة التي تردع على الجلد حتى اصبح بذي الحليفة ركب راحلته
حتى استوى على البيدا اهل هو واصحابه رواه البخاري والله سبحانه اعلم
واما النهي فالنفس طلب كف فعل فخرج الامر لانه طلب فعل غير كف
على جهة الاستعلا فخرج الالتماس والدعا وايراد كف نفسك عن كذا

على طرده لصدقه عليه مع انه امر جوابه ان كان المراد به لفظ فالكلام في
النفسي فلا يرد عليه لعدم صدق الحد عليه وان كان المراد مضمونه التزمناه
نهيا نفسيا فلا يقدح دخوله في طرده بل هو محقق له وكذا دعني واطلب
الكف نهي نفسي لوجود معنى اللفظين اي كف نفسك واطلب الكف
وكذا اترك كذا وانا طالب كفك اذا اريد بهما المعنى لان هذه الالفاظ
دالة على قيام طلب الكف بالقائل وهو اي هذا المعنى الذي هو الكف
هو النهي النفسي واللفظي هو غرض الاصولي لان بحثه انما هو عن الادلة
اللفظية السمعية من حيث يوصل العلم باحوالها الى قدرة اثبات الاحكام
الشرعية للمكلفين كما تقدم مثله في الامر مبنى تعريفه ان لتلك الطلب
صيغة تخصه يعني انها لا تستعمل في غيره حقيقة وفي ذلك اي في ان له
صيغة تخصه من الخلاف ما في الامر والصحيح في كليهما نعم وحاصله اي
تعريف النهي اللفظي ذكر ما يميزها اي ما يميز تلك الصيغة من غيرها من
الصيغ ضمنت المذكورات لذلك حدود او الامر في تعريفه لا تفعل او
اسم له حتما استعلاء وظاهر ان لا تفعل نهي لفظي واما زيادة او اسم لا تفعل
يعني من حيث المعنى كمه فلانه اسم لا يكف وهو ولا تفعل واحد في المعنى واما
حتما فلان ذكر كل منهما لا على هذا السبيل ليس من هذا القبيل واما اشتراط
كونه في حال الاستعلاء ففيه خلاف وهذا هو المختار كما تقدم مثله في الامر
وهي اي هذه الصيغة خاص للتحريم دون الكراهة او الكراهة دون التحريم او
مشترك لفظي بين التحريم والكراهة او معنوي لوضعها للقدر المشترك بينهما
وهو طلب الكف استعلاء او متوقف فيها بمعنى لا ندري لايهما وضعت كالامر
اي كصيغته فهل هي خاص للوجوب فقط او للندب فقط او مشترك لفظي
بينهما او معنوي او متوقف فيها لا ندري لايهما وضعت ثم يريد الامر بها في
المذاهب المذكورة ثمة والمختار اي صيغة النهي حقيقة للتحريم لفهم المنع
الحتم من المجردة وهو امارة الحقيقة ومجاز في غيره اي التحريم لعدم تبادر
الاحتمال الداير في التحريم وغيره فلا يكون حقيقة فيه فانتفى الاشتراك
المعنوي والاصل عدم الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه فتعين ثم
هذا الحد النفسي وقد ذكر ابن الحاجب نحوه غير منعكس لصدقه على الكراهة
النفسية فما قلنا عكس النفسي بزيادة حتم والا دخلت الكراهة النفسية
فالنهي النفسي نفس التحريم واذا قيل مقتضاه اي النهي التحريم يراد اللفظي
لان التحريم نفس النفسي لا مقتضاه وتقييد الحنفية التحريم بقطعي الثبوت
وكراهة اي التحريم بظنيه اي الثبوت ليس خلافا في ان النهي النفسي نفس التحريم
ولا تعدد في نفس الامر فان الثابت في نفس الامر طلب الترك حتما ليس غير
وهذا الطلب قد يحصل ما يدل عليه بقاطع البتا فيحكم بثبوت الطلب قطعا وهو

التحريم

التحريم وقد يحصل بظني فيكون ذلك الطلب مظنونا فتسميه كراهة تحريم ذكره
المصنف وكون تقدم الوجوب للمنهي عنه قبل النهي عنه قرينة الاباحة اي
كون النهي للاباحة ذكر الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني نفيه اي نفي كون
تقدمه قرينة لكون النهي للاباحة اجماعا وتوقف الامام اي امام الحرمين في
ذلك حيث قال في البرهان ذكر الاستاذ ابو اسحاق ان صيغة النهي بعد تقدم
الوجوب محمولة على الحظر والوجوب السابق لا ينتهض قرينة في حمل النهي
على رفع الوجوب وادعى الوفاق في ذلك ولست ارى ان ذلك مسلما اما انا
فساحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر وما ارى
المخالفين سيلمون ذلك انتهى لا يقدح الا بالطعن في نقله اي الاجماع ونقل
الخلاف فيه وظاهر كلام الامام انه لم يقله الا تخمينا فلا يقدح اذ يقدم صحته
اي الاجماع على ذلك بلزوم استقراء وهم ذلك اي انه بعد الوجوب ليس قرينة
كونه للاباحة وموجبها اي صيغة النهي ولو اسمها الفور والتكرار او الاستمرار
خلافا للشذوذ ذهبوا الى انه مطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة
ونص في المحصول على انه المختار وفي الحاصل انه الحق لانه قد يستعمل لكل منهما
والمجاز والاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك واجيبوا
بان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات من غير
تخصيص بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك ومن هنا والله اعلم
حكى ابن برهان الاجماع على ذلك ثم لا يخفى انه اذ كان المراد بالتكرار دوام ترك
المنهي عنه كان مغنيا عن الفور لاستلزامه اياه مسئلة الاكثر اذا تعلق النهي
بالفعل كان النهي لعينه اي لذات الفعل او جزئه مطلقا اي حسيا كان او شرعيا
يقتضي النهي الفساد شرعا وهو اي الفساد شرعا البطلان وهو عدم سببيته
اي خروج الفعل عن كونه سببا لحكمه وثمرته المقصودة منه وقيل يقتضي
الفساد لغة وقيل يقتضي الفساد في العبادات فقط كما عليه ابو الحسين
البصري والغزالي والامام الرازي ثم المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره
بدل مكان يقتضي وفرق بينهما بان في لفظ الاقتضاء اشارة الى ان القبح لازم
متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه الا ان النهي يوجب قبحه كما هو
راي الاشعري لكن لا يخفى ان هذا الايماء في عامة ما هنا فليتامل والحنفية
كذلك اي ذهبوا الى ان النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم
على ما في التلويح يكون لعين الفعل في الحسي وهو ما لا يتوقف معرفته
على الشرع كالزنا والشرب اي شرب الخمر فان كلا منهما يتحقق حسا ممن يعلم
الشرع ومن لا يعلمه ولا يتوقف معرفة حقيقته على الشرع الا بدليل
انه اي النهي عن الفعل لوصف ملازم للفعل المنهي عنه اي قايم به غير
منفك عنه فيكون حينئذ لغيره الا انه بمنزلة ما هو لعينه او ان النهي

عنه لوصف منفك عنه مجاور له فيكون لغيره ايضا الا انه لا يكون بمنزلة ما هو لعينه
كالنهي قربان الحائض فان النهي عن وطيها في الحيض لمعنى استعمال الاذى وهو مجاور
للوطي غير متصل به وصفا لازما اذ الوطي قد ينفك عنه كما في حالة الطهر
اما الفعل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فلغيره اي
فالنهي عنه لغيره من جهة كونه وصفا لازما للتحريم او كراهته اي التحريم بحسب
الطريق الموصلة له اليها من قطع او ظن للزوم المنهي اي للزوم ذلك المعنى الذي
هو منشا النهي بالفرض كصوم يوم العيد فان الصوم الشرعي يتوقف معرفته
على الشرع وما في الصحيحين نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم الفطر والنحر
النهي لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الادا او وصفا لازما وهو كونه يوم ضيافة
الله تعالى لعباده وفي الصيام اعراض عنها فكان حراما للاجماع عليه كما في الاختيار
وشرح المهذب للنووي والا فقد كان مقتضى اصطلاح الحنفية نظرا الى السمعي
المذكور كونه مكروها تحريما لانه غير قطعي الثبوت او فالنهي عنه لغيره من جهة
كونه وصفا مجاورا له يمكن الانفكاك عنه فالكراهة ولو كان طريق ثبوت
النهي قطعا كالبيع وقت النداء اي اذان الجمعة بعد زوال الشمس يومها فان النهي
عنه في قوله تعالى وذروا البيع لغيره لترك السعي اي للاخلال بالسعي يوجد بدون
الاخلال بالسعي بان يتبايعا في الطريق ذاهبين اليها والاخلال بالسعي يوجد
بدون البيع بان يمكثا في الطريق من غير بيع فان نافى الحكم الشرعي للنهي وهو التحريم
الاول وهو النهي عنه لوصف ملازم فباطل اي ففعل المنهي عنه باطل كنكاح
المحارم ليس حكمه اي النكاح الا الحل المنافي لمقتضاه اي النهي وهو التحريم فكان نكاحهن
باطلا فان قيل يشكل عليه ثبوت النسب وعدم وجوب الحد فالجواب لا لان هذه
الاشيا ليست حكم العقد بل حكم شي اخر كما اشار اليه بقوله وعدم الحد وثبوت النسب
حكم الشبهة اي صورة العقد عليهن هذا وعدم الحد قول ابي حنيفة وسفيان الثوري
وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة ايضا قول بعض المشايخ تفريعا على هذا
القول ومنهم من منع ثبوته ووجوبها لان اقل ما ينبني كلاهما عليه وجود الحل من
وجه وهو منتف في المحارم وعلى هذا لا ورود للاشكال بالنسبة الى النسب والعدة
واما على قول ابي يوسف ومحمد والايمة الثلاثة فلا اشكال اصلا اذا علم بالتحريم
لايجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب ويورد الاشكال لعدم الحد
اذا لم يعلم بالتحريم على قولهم ويدفع بان لعدم العلم بذلك فليتنبه له قال المصنف
ويجب مثله اي مثل هذا وهو البطلان في العبادات سواء كان النهي عنها لوصف ملازم
او لا لانها اذا لم تنتهض سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل اذ هي
عديمة الفايدة وهذا بحث المصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض
الفروع لصوم العيد فان النهي عنه لمعنى ملازم وهو الاعراض عن ضيافة الله
تعالى فكان بعد كونه حراما لانعقاد الاجماع عليه بعد النهي عنه باطلا لعدم

الحل والثواب اذ لا انتفا صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادة النافلة
ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضا بالافساد فقال فوجب عدم
القضا بالافساد لان وجوبه اي القضا بالافساد يتبعه اي حل ابتدا الشروع
وهو منتف فان قيل فيلزم ان لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا لا نذر
في معصية الله لكنه يصح فالجواب المنع وصحته اي نذره غير متعلقة
الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فيصح ليظهر اثره في القضا فقط لا العقد
والحاصل ان صحة النذر به تتبع وجود المصلحة لان شرع المشروعات كلها لمصالح
العباد وفي تصحيح النذر به ذلك وهو ان ينعقد به ليظهر في القضا فيحصل به
ما انعقد له موجبا للقضا فيجب على هذا ان لا يبرا الناذر بصومه لكنهم قايلون
بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لانه نذر ما هو ناقص واداه كما التزمه
ولما كان هذا مبنيا على ان موجب النذر وجوب ادايه فاذا لم يوجد حينيذ يوجب
خلفه من القضا دفعه بقوله فان لزم فيها اي في صحة النذر وجوب الادا المنذور
او لا وجب نفيها اي صحة النذر به لانه نذر معصية وهي منهي عنها عنه انا امحاه
حملا للنهي على ما اذا نذر معصية لينعلها اما اذا نذر معصية لها قضا هو عبادة
فلا يلزم من الشرع نفيه لان قوله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية نفي
النذر ان يوجبها وحينيذ فيجب في تصحيح النذر بصوم العيد الاعتبار الذي
ذكره فان ابوا الا ان يشترط لصحته كونه يوجب او لا نفس المنذور بمنعنا صحة
النذر حينيذ خلافا لهم اي للحنفية في الفصلين على التقديرين وهما وجوب
ان لا يبرا بصومه ان كانت صحة النذر ليثبت الا ليظهر في وجوب القضا فانهم
يقولون لو صام خرج عن عهدة النذر ليثبت الا ليظهر وصحة النذر ان كان
اثره في ايجاب الادا او لا لانه تصحيح نذر معصية وما خالف ما ذكرنا من وجوب
بطلان العبادات التي تعلق بها نهي التحريم فلدليل كالصلاة النافلة في الاوقات
المكروهة على ظنهم اي الحنفية فانهم حكموا بصحتها مع النهي المحرم او الموجب
لكراهة التحريم ففي صحيح مسلم والسنن الاربع عن عقبة بن عامر الجهني قال
ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر
فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قايم الظهيرة
حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب واشار بقوله على ظنهم
الى انه مخالف لظنهم ثم لما كان حاصل وجه ظنهم ان النهي تعلق بمسمى الصلاة
ومسماها بمجموع الاركان وبمجرد الشروع لا يتحقق الاركان فلم يتحقق المنهي عنه
فصح الشروع لعدم تعلق النهي به بخلاف الصوم فانه بمجرد الامساك بنيته
يكون مرتكبا للمنهي عنه فلا يلزم المضي فيه ليلزم القضا بالافساد اشار اليه
مع دفعه بقوله وكون مسماها اي الصلاة لا يتحقق الا بالاركان لا ينفي
افسادها فوجوب القضا لانه اي وجوب القضا بالافساد بوجوب الاتمام

قيل الافساد والثابت نقيضه اى نقيض وجوب الاتمام وهو حرمة الاتمام ويلزم ايضا ان تفسد الصلاة بعد ركعة لارتكاب المنهى عنه حينئذ وهو اى الفساد بعد ركعة منتف عندهم فالوجه ان لا يبيع الشروع لانتفاء ابيته من الاداء والقضا ولا تخليص الا بجعلها اى كراهة الصلاة النافلة فى الاوقات الثلاثة المكروهة تنزيهية وهو اى وجعلها تنزيهية منتف الاعند شذوذ واما البيع فحكم الملك ويثبت الملك مع الحرمة فيثبت البيع مع النهى متعقبا له اى للملك حال كونه مطلوب التفاسخ رفعا للمعصية الابدليل البطلان وهو اى وثبوت الملك بطلوب التفاسخ ثبات المعاملات عندهم اى الحنفية وقيد بها ليخرج العبادة فان فسادها عندهم وبطلانها سوا انما الفرق بين الفساد والبطلان فى المعاملات فان مقتضى النهى هو التحريم متى التحريم والفرض انه لا ينافى حكمه فى الملك فلم يكن النهى مانعا من ثبوت حكمه وهو نفس الصحة ومع كونه مطلوب التفاسخ هو الفساد بخلاف بيع المضامين جمع مضمون من ضمن الشى بمعنى تضمنه ما تضمنه صلب الفحل من الولد فيقول بعت الولد الذى يحصل من هذا الفحل فانه باطل لقيام الدليل على ثبوت البطلان فيه مع ان النهى عنه فقد اخرج عبد الرزاق باسناد صحيح ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المضامين والدليل كون النهى عنه لعدم المحل اى محليته الشرعية للبيع لان الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال والحكم لا يثبت الا فى المحل فكان باطلا بالضرورة ثم ظهر ان حق العبارة ان يقال رفعا للمعصية وهو فساد المعاملة عندهم الا بدليل البطلان كبيع المضامين الى اخره فليتامل اما الاول اى كون حكم البيع الملك فلعدم النافى له كما هو الاصل ووجود المقتضى وهو الوضع الشرعى لان الشرع وضع البيع وهو الايجاب والقبول لاثبات الملك ولم يوجب منه بعد ذلك سوى نهيه عنه اذا كان بصفة كذا او هذا القدر تخلف مقتضى ذلك الوضع للقطع بان القايل لا تفعله اى لا تفعل ما جعلته سببا لكذا على هذا الوجه فان فعلت ذلك على هذا الوجه ثبت حكمه وعاقبتك لم يناقض قوله الثانى قوله الاول فكان اثبات البطلان ونفى حكم التصرف من مجرد النهى لوصف لازم قولا بلا دليل موجب وقولهم اى الشافعية النهى عن البيع ظاهر فى عدم ثبوته اى الملك فيه شرعا ممنوع فاذا اثر النهى ليس الا فى التحريم وقد فرضنا انه لا ينافى حكمه فيثبت الملك شرعا فى بيع الربا والشرط المفسد حال كونه مطلوب الفسخ رفعا للمعصية ويلزمه الصحة باسقاط الزيادة فى الشرط لانه اى كلا من الزيادة والشرط هو المفسد وقد زال الان بعد كون هذا قول علمائنا الثلاثة خلافا لزفر ليس على اطلاقه بل هو فى بعض المفسدات بشرط فيه ومحل هذه الجملة كتب الفروع واما الثانى اى لزوم التفاسخ فلرفع المعصية ويطرح ثبوت الاعتبار بين اى استعقاب الحكم مطلوب التفاسخ من غير العبادات طلاق الحايض

المدخول بها فى الحيض ثبت حكمه وامر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن ففى الصحيحين عن ابن عمر انه طلق امراته وهى حايض فذكر ذلك عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فتغيظ فيه صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة كما امر الله تعالى بخلاف ما لا يمكن رفعه كحل مذبوح ملك الغير فانه لا قدرة للعبد على رفع المعصية اللازمة من ذبح حيوان الغير بغير اذنه المنهى عنه باعادته الى ملك الغير ربه الزوج فلا يكون مامورا بذلك والمفيد لهذا ما اخرج الدارقطنى بسند جيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ من مال اخيه الا ما طابت به نفسه وما اخرج الطبرانى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زار قوما من الانصار فى دارهم فذبحوا شاة فصنعوا له منها طعاما فاخذ من اللحم شيئا فلاكه فمضغه ساعة لا يسيغه فقال ما شان هذا اللحم قالوا شاة لفلان ذبحناها حتى يجى فنرضيه من ثمنها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعموها الاسرى قالوا اى الذاهبون الى انه يدل على البطلان مطلقا لم تزل العلما فى ساير الاعصار يستدلون به اى النهى على الفساد اى البطلان من غير انكار عليهم فهو اجماع منهم على فهم ذلك منه قلنا انما لم يزالوا يستدلون به على البطلان فى العبادات ومع المقتضى فى غيرها اى وعلى البطلان فى غير العبادات من المعاملات مع المقتضى للبطلان والا بحيث لا مقتضى للبطلان فيها فعلى مجرد التحريم اى فانما يستدلون على مجرد تحريم المنهى عنه ولو صرح بعضهم بالبطلان اى بانه يدل على البطلان فى المعاملات فلقولكم وبه اى بهذا الدليل استدل للغة اى بانه يدل على البطلان لغة ومنع بان فهمه اى البطلان منه شرعا لان فساد الشى اى بطلانه عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعا قالوا اى الذاهبون الى انه يدل على الفساد اى البطلان لغة الامر يقتضى الصحة فضده وهو النهى يقتضى ضدها وهو الفساد اى البطلان اجيب بمنع اقتضايه اى الامر الصحة لغة ولو سلم ان الامر يقتضى الصحة فيجوز اتحاد احكام المتقابلات لجواز اشتراكها فى لازم واحد ولو سلم ان احكام المتقابلة متقابلة فاللازم عدم اقتضا الصحة لا اقتضا عدمها والاول اعم والاعم لا يستلزم الاخص ودليل تفصيلهم اى الحنفية فيما يكون النهى عنه لقبح لعينه وغيره اما فى الحسى فالاصل اى فلان كونه قبيحا لعينه هو الاصل لان الاصل ان يثبت القبح باقتضا النهى عن المنهى عنه لا فى غيره فلا يترك الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لامكان تحقق الحسيات مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهى عن الوطى فى الحيض كما تقدم واما فى الشرعى فلو كان

النهي عنه لعينه لقبحها امتنع المسمى شرعا لامتناع وجود القبيح شرعا كحرم نفس
الصوم والبيع لكنهما ثابت فكان الشرعي مشروعا باصله لا وصفه بالضرورة
وقيل لو كان القبح في المنهي عنه الشرعي لعينه امتنع النهي لامتناع المنهي
حينئذ لكن النهي واقع فكذا المنهي ودفع بان امتناعه اي المنهي عنه لا يمنع تصوره
اي وجود المنهي عنه حسا وهو اي تصوره حسا مصحح النهي وهو اي هذا الدفع بناء على ان
الاسم الشرعي للصورة فقط وهم اي الحنفية يمنعونه اي كونه للصورة فقط بل
هو عندهم لها بقيد الاعتبار وهو مبنى التحقيق قالوا اي القايلون بان الاسم
الشرعي للصورة فقط النهي النفسي عن صلاة الحايض وهو ما في حديث
فاطمة بنت ابي حبيش المتفق عليه من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا
اقبلت الحيضة فدعي الصلاة والنهي عن صوم العيد وتقدم تخريجه قريبا
ولزوم كون مثل الطهارة من شروط الصلاة جزء مفهوم المشروط الذي هو الصلاة
لان الصلاة المعتبرة هي المعمولة بشروطها وهو باطل للاتفاق على انها شروط
لا اركان ولزوم بطلان صلاة فاسدة للمنافاة بينها وبين وصفها بالفساد
بموجبه اي كون الاسم بازاء الهيئة فقط لان المقصود في هذه الصور الصورة فقط
الجواب المنع بل انما يوجب النهي عن صلاة الحايض وصوم يوم العيد وقولهم
صلاة فاسدة صحة التركيب ولا يستلزم صحة التركيب الحقيقة اي كون الاسم
حقيقة في الصورة فقط فالاسم مجاز شرعي في الجزء الذي هو الصورة للقطع
بصدق لم يصح المسمى جميعه مع وجود الصورة ولو كان الاسم حقيقة شرعية
للصورة فقط لم يصدق والوضع لما وجد شرطه لا يستلزم اعتبار الشرط
جزءا منه فانتفى لزوم كون الشرط جزء مفهوم المشروط قال المصنف ولا يخفى
ان الكلام اي الحنفية على هذا الجواب الى ان مصحح النهي جزء المفهوم وهو مجرد
الهيئة فسلموا قول الخصم في المعنى لموافقتهم له على ان مصحح النهي الوجود الحسي
للمنهي وان اختلفوا في ان الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط او بقيد الاعتبار
غير ان ضعف الدليل المعين لا يبطل المدلول لجواز ثبوته بغيره ويكفيهم
اي الحنفية ما ذكرناه لهم من انه لو كان لعينه لامتنع المسمى لامتناع كونه قبيحا
لعينه حال كونه متصفا بكونه مشروعا للشارع تتمة لما قالت الحنفية
حسن بعض الافعال وقبحها لنفسها وغيرها كان تعلق النهي الشرعي باعتبار
القبح مسبوقا به اي بالقبح ضرورة حكمة الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شيء
الا لقبحه قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر لا انه يكون مدلول الصيغة
فانقسم متعلقه اي النهي الحسي فقبحه لنفسه لا محيل ولا جهة محسنة
فلا تقبل حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة كالعبث اي اللعب لخلوه عن
الغاية الشرعية والكفر لما فيه من الكفران بالمنعم على جلايل النعم ودقايقها وقبح
ما لا فايدة فيه وكفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور جريان النسخ فيه

ولهذا

وبهذا يعلم ان المراد بقولهم انه قبيح لعينه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح
وان كان ذلك لمعنى زايد عليه على ذاته غلا والكذب المتعين طريقا لعصمة
نبي فان فيه جهة محسنة او قبحه بجهة لم ترجح عليها غيرها فكذلك اي لا
تقبل حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة ومثال القبيح لعينه شرعا كالزنا ح
للتضييع اي فانه فعل حسي منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا قبيح لجهة
فيه لم يرجح عليها غيرها وهي تضييع النسل لان الشرع قصر ابتغا النسل بالوطي
على محل مملوك بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فلم يجعله الله تعالى
في محلا من الملك فان قيل ثبوت حرمة المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات
بالامهات والاجانب بالابا وقد ثبتت مسببة عن الزنا عند الحنفية وهو
تناقض ظاهر لانه يفيد جعل الزنا مشروعا بعد النهي فالجواب منع ثبوتها
مسببة عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث انه سبب للما الذي هو سبب
البعضية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكرامات ومنها حرمة المحارم
اقامة للسبب الظاهر المفضي الى المسبب الخفي مقامه كما في الوطي الحلال
لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والولد عين لا معصية فيه ثم
يتعدى حرمتها بالوطي واثباته من الولد الى الموطوءة وحرمة امهات الموطوءة
وبناتها منه ايضا الى الواطي لصيرورة كل من الواطي والموطوءة بعضا من الاخر
بواسطة الولد لان الولد مخلوق من مايهما ومضاف الى كل منهما وهذا هو
المراد بقوله وثبوت حرمة المصاهرة عنه اي الزنا بامر اعم لا بالزنا وهذا
التقصي من هذا الايراد كالتقصي من الايراد القايل الغصب فعل حسي منهي
عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قبيح لجهة فيه لم يرجح عليها
غيرها على الغير وقد جعلتموه مشروعا بعد النهي حيث جعلتموه سببا
لملك المغصوب اذا تغير اسمه وكان مما يملك والملك نعمة بان يقال لم
يثبت الملك بالغصب مقصودا كما يثبت بالبيع والهبة بل يثبت بامر
اخر وهو ان لا يجتمع البدلان في ملك واحد حكما للضمان المتقرر عليه
بالغصب وهذا معزو الى بعض المتقدمين من الحنفية واليه اشار ب
بقوله كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان مما
يملك وفي المبسوط ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت
الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له قال المصنف والمختار
الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا اجبارا للفايت رعاية
للعدل فاقتضى كونه سبب الضمان تقدم الملك فكان الغصب سببا له
اي الملك غير مقصود بل بواسطة سببيته اي الغصب لمستتبعه اي
الملك وهو الضمان وهذا قولهم اي الحنفية في الفقه هو اي الغصب
ان يصير سببا لملك المغصوب لا يقال لا اثر للعلة البعيدة في الحكم

فيصدق نفي سببيته اى الغصب للملك لان السبب البعيد له وحينئذ فالحق الاول اى
كون السبب له امرا اخر هو الضمان لا نفس الغصب لانا نقول ليس الحق الاول لبنا على هذا
لان نفي السببية للملك الصادق على الغصب هو نفي السببية المطلق اى للملك المطلق
وسببيته اى الغصب للملك انما هو بقيد كونه اى الملك غير مقصود منه اى الغصب
بل انما ثبت شرطا للقضا بالقيمة ولولاه اى ملك الغاصب للمغصوب لم يصح اى لم
ينفذ بيع الغاصب له قبل الضمان لانتفا ما عدا الملك من شروط النفوذ وحيث انتفى
الملك ايضا فقد انتفى شرط النفوذ مطلقا لكنه نافذ فالملك ثابت له فان قيل يشكل
بعدم نفوذ عتقه قيل لا لان المستند ثابت من وجه دون وجه فيكون ناقصا والناقص
يكفي لنفوذ البيع لا العتق كالمكاتب يبيع ولا يعتق ولم يسلم له الكسب السابق لانتفا
موجب الثلاثة حينئذ لكن يسلم له فالملك ثابت له فان قيل يشكل ملكه المغصوب بالغصب
بعدم ملكه زوايده المنفصلة كالولد اجيب لاكما اشار اليه بقوله وعدم الملك في زوايده
المنفصلة لانه اى ملك المغصوب ضروري اى يثبت شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان
المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضا بالقيمة جبرا لما فات
اذ لا جبر بدون الفوات وما يثبت شرطا لحكم شرعي يكون متقدما عليه ضرورة تقدم
الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل متقدم وملك البدل مترتب عليه ثم حيث كان
زوال الملك ضروريا لم يتحقق فيما ليس تبعا المغصوب والمنفصل من الزيادة كالولد ليس
تبعا له فلا يتحقق فيه بخلاف الزيادة المتصلة كالسمن والجمال والكسب لان كلا منهما
تبع محض له اما المتصلة فظاهر واما الكسب فلانه بدل المنفعة والحكم يثبت في التبع بثبوته
في الاصل سوا ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره ثم لا خفا في ان شرط الشي تابع
له فثبوت الملك للغاصب حسن بحسن مشروطه وان قبح في نفسه بخلاف المدبر فانه
لم يثبت الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان كما وقع الاحتراز عنه بقوله فيما يحتمل الملك
لان المدبر المطلق لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك عند الحنفية فانه اى الغاصب
يملك كسبه اى المدبر ان كان له كسب بناء على انه اى المدبر خرج عن ملك المولى حقيقة القضا
بقدر الامكان فان قيل يرد على هذا الاصل ملك الكافر مال المسلم اذا احرزه بدار الحرب
فان الاستيلا فعل حسي منهي عنه لذاته فلا يكون مشروعا بعد النهي وقد خالف الحنفية
حيث جعلوه بعد النهي سببا للملك الذي هو نعمة وهذا هو المراد بقوله واما الكافر
بالاحراز قلنا لا يرد فاما لعدم النهي للكافر عن ذلك بنا على عدم خطابهم بالفروع
فليس من الباب واما لانه تملك ذلك بالاستيلا عند ثبوت الاباحة اى اباحة ذلك المال
له بانتهاء ملك المسلم اى بسبب انتهاء ملك المسلم لذلك المال فهو متعلق بثبوت الاباحة
بزوال ملك المسلم اى بسبب زوال ملكه عنه فهو متعلق بانتهاء ملك المسلم بزوال العصمة
اى بسبب زوال كون ملك المسلم حرام التعرض له لحق الشرع او لحق العبد فهو متعلق
بزوال ملك المسلم بالاحراز بدارهم اى بسبب احرازهم مال المسلم بدار الحرب فهو متعلق
بزوال العصمة وانما كان احرازهم له بدار الحرب مزيلا للعصمة لانقطاع الولاية

اى

اى ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم على هذا المال وعلى الصيد سوا والحاصل
ان عصمة مال المسلم انتهت بانتها سببها وهو احرازه له لانها انما تثبت هـ
بالاحراز وهو انما يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار
وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب واذا انتهت سقط النهي
فلم يكن الاستيلا محظورا فصلح ان يكون سببا للملك ثم يتخلص من هذا
ان ما هو محظور وهو ابتدا الاستيلا ليس بسبب الملك وما هو سبب الملك
وهو حال البقا ليس بمحظور فلا يرد النقض ولا يقال فكما ابتداؤه غير مفيد
للملك لعدم المحل فكذا بقاؤه كمن اشترى خمرا فصارت خلا فانه لا ينعقد
البيع وان صارت محلا له لانا نقول قد عرفنا ان ما له امتداد فلحالة بقائه
من الحكم ما لابتدائه كانه يحدث ساعة فساعة كما في مسئلتي اللبس والسكنى
والاستيلا ممتد فبقاؤه كابتدائه فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه
استولى على مال غير معصوم ابتدا بدار الحرب فيصلح سببا للملك ومسئلة البيع
ليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا فان
قيل يرد على هذا الاصل جواز ترخص المسافر سفر معصية بقطع طريق
او اباق فانه فعل حسي منهي عنه فينبغي شرعه وعينه وقد قال الحنفية بها
حيث جعلوه سببا للرخصة التي هي نعمة فالجواب منع كون سفر المعصية
منهيا عنه لذاته بل كما قال والترخص بسفر المعصية للعلم بانه اى النهي
فيه اى سفر المعصية لغيره اى لغير ذات السفر مجاورا للسفر من
القصد للمعصية اذ قد لا تقع المعصية بل يتبدل قصدها بقصد طاعة
ويدرك الآبق الاذن بالسفر من مولاه فيخرج عن كونه عاصيا فلم يؤثر هذا
المعنى المجاور له في كونه من حيث هو سير مفيد سببا للنعمة لانه مباح
غير محظور وكذا وطي الحائض عرف ان النهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن للاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى وهو مجاور في المحل قابل
للانفكاك كما تقدم فاستعقب الاحصان وتحليل المطلقة ثلاثا لعدم
المانع منهما وصار كما يثبت حرمته باليمين ولم يبطل به احصان القذف ايضا
لعدم المقتضي لابطاله ثم عطف على قوله الى حسي قوله والى شرعي فالقطع
بانه اى النهي فيه لغيره اى غير المنهي عنه والا لم يشرع اصلا قطعا ولا ينتهض
المنهي عنه سببا للنعمة اذا رتب الشارع عليه حكما يوجب كونه اى النهي
عنه لعينه اى المنهي عنه ايضا كنكاح المحارم ذوات الرحم فانه فعل شرعي
عقل قبحه لانه طريق القطيعة للرحم المأمور بصلتها لما فيه من الامتهان
بالاستفراش وغيره فحيث اتفق على الحاقه لنكاحه صار نكاحه اياهن
شيئا فتبع لعينه فبطل لان الاخراج عن المحلية ليس الا لما
مهدناه سالفا من انه اى الشارع لم يجعل له اى للنكاح حكما الا الحل فانى

حكمه مقتضى النهى وهو التحريم فكان المنهى عنه باطلا وكذا الصلاة بلا طهارة باطلة
لما قلنا اى لانتفا اهلية العبد لها بلا طهارة شرعا لان الشارع قصر اهليته لها
على حال الطهارة فصار فعلها بدون الطهارة عبثا فقبح لعينه وكان يجب مثله
اى بطلان الصلاة فى الاوقات المكروهة لما سبق من انتفا الادا والقضا لكن
الظن المتقدم لهم اوجب خلافه وقد عرفت ما فيه وروى عن ابى حنيفة بطلانها كما
اخترناه وهو قول زفر والدراية تقوى هذه الرواية فيمكن التعويل عليها فان لم
يرتب الشارع حكما يوجب كون النهى عن المنهى عنه لعينه ايضا ظهر انه لم يعتبر قبحه
حيث توجب قبحا فى عينه كالبيع الفاسد وفى وقت الندا لصلاة الجمعة على ما
تقدم فيه بعقد سببا للحكم الذى هو الملك فظهر ان الاختلاف فى المنهيات الشرعيات
من حيث الانتهاض سببا وعدمه ليس مرتبا على ان النهى عن الشرعى يدل على الصحة
للمنهى عنه كما هو معزو الى الحنفية والا لما اختلفت فى انتهاضها سببا بل على ان النهى
ان اخرجها عن المحلية لنا فان حكمها لم ينتهض سببا والا انتهضت سببا وقولهم اى
الحنفية النهى فى الشرعيات يدل على شرعيته اى الفعل المنهى عنه باصله لا بوصفه
انما يفيد صحة الاصل اى اصل الفعل والخلاف فيه اى فى كون اصل الفعل صحيحا لان
اى الاصل غير المنهى عنه الذى هو مجموع الاصل والوصف فلا يستعقب كون النهى يدل
على شروعية الفعل باصله لا بوصفه صحته اى الاصل بوصف يلازمه اى الاصل
فلا يتم كون النهى عن الشرعى يدل على صحة المنهى عنه فليتامل الفصل الخامس
فى المفرد باعتبار استعماله هو اى المفرد باعتبار استعماله ينقسم الى حقيقة ومجاز ووجه
حصره فيهما ظاهر من تعريفهما فالحقيقة فعيلة اما بمعنى فاعل من حق الشى يحق بالضم
والكسر اذا ثبت والتا للتانيث واما بمعنى مفعول من حققت الشى بالتخفيف احقه
بالضم اذا اثبته فيكون المعنى الكلمة الثابتة او المثبتة فى مكانها الاصلى والتا للنقل
من الوصفية الى الاسمية الصرفة كما فى الاكيلة عند الجمهور وللتانيث عند السكاكى
بناء على تقديرلفظ الحقيقة صفة موصوف غير مذكور اى الكلمة ونوقش بانه تكلف
مستغنى عنه بما تقدم وهى اصطلاحا اللفظ المستعمل فيما وضع له او ما صدق
عليه اى او فى فرد مما صدقات مفهوم اللفظ الموضوع له فى عرف به اى بذلك العرف
ذلك الاستعمال تخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال فانه لا يوصف بحقيقة
ولا مجاز وبقوله فيما وضع له المجاز والغلط وسينص عليه ويأتى فائدة او ما صدق
عليه وبقوله فى عرف به ذلك الاستعمال اللفظ الذى له وضعان لمعنيين مختلفين
فى عرفين اذا استعمل فى كل منهما بغير الوضعى فى العرف الذى به التخاطب فانه
فيه مجاز وتنقسم الحقيقة بحسب ذلك الوضع الى لغوية بان يكون الواضع اللغة
وشرعية بان يكون للشارع كالصلاة فانها حقيقة لغوية فى الدعا لان واضع اللغة
وضعها له وحقيقة شرعية فى العبادة المخصوصة لان الشارع وضعها لها وعرفية
عامة بان يكون لاهل العرف العام كالدابة فى ذوات الاربع او الحوافر لان اهل

العرف

العرف العام وضعوها لها وخاصة بان يكون لاهل العرف الخاص كالرفع
للحركة المخصوصة فان اهل العربية وضعوه لها والقلب لجعل المعلول علة
وقلبه فان الاصوليين وضعوه له ويدخل فى الحقيقة اللفظ المنقول
ما وضع لمعنى باعتبار مناسبة لما كان له اولا على ما فيه من تفصيل ات قريبا والمرتجل
كما صرح به صدر الشريعة وهو المستعمل فى وضع لم يسبق بآخر والاعم المستعمل فى الاخص
كرجل فى زيد قال المصنف رحمه الله تعالى لان الموضوع للاعم حقيقة فى كل فرد من
افراده كانسان فى زيد لا يعرف القدما غير هذا الى ان حدث التفصيل بين ان يراد
بخصوص الشخص يعنى يجعل خصوص عوارضه المشخصة مرادا مع المعنى الاعم بلفظ
الاعم فيكون مجازا او لا فحقيقة وكان هذه الارادة قلما يخطر عند الاطلاق حتى
ترك الاقدمون ذكر التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد يا انسان يا من
يصدق عليه هذا اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك وهذا فائدة او ما صدق عليه وزيادة
اولا بعد قوله فيما وضع له كما ذكره الامدى ومن وافقه تخل بعكسه لصدق الحقيقة
على المشترك فى المتاخر من معانيه وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه وليس فى
اللفظ اى اولا باعتبار وضع المجاز ليخرج به المجاز عن هذا التقدير كما ذكره الشيخ
سراج الدين الهندى على انه لو فرض وضع المجاز جاز ان يوضع المجاز كما استعمل له
اى كما يجوز اولية استعمال المجاز بالنسبة الى كونه حقيقة بان يوضع اللفظ لمعنى ثم
يستعمل فيما بينه وبينه علاقة قبل ان يستعمل فى المعنى الحقيقى كذلك يجوز اولية
وضع المجاز فيه قبل وضعه لمعناه بان يقول وضعت هذا اللفظ لاستعمله فيما بينه
وبين ما ساضعه له مناسبة اعتبرتها ذكره المصنف بلا تاويل اى وزيادة السكاكى
بلا تاويل بعد ذكر الوضع ليحترز به عن الاستعارة لعد الكلمة فيها مستعملة فيما هى
موضوعة له لكن بالتاويل فى الوضع وهو ان تستعار المعنى الموضوع له لغيره بطريق
الادعا مبالغة ثم يطلق عليه اللفظ فيكون مستعملا فيما هو موضوع له ادعا لا تحقيقا
وهى مجاز لغوى على الاصح لا حاجة اليه فى صحة الحد انه لا تشمل الادعاى كما سيتضح
قريبا واحسن ما اعتذر عنه فى ذلك انه اراد دفع الوهم لمكان الاختلاف فى الاستعارة
هل هى مجاز لغوى او حقيقة لغوية ونظيره فى دفع الوهم الاحتراز فى حد الفاعل
بقيد تقديم الفعل عليه عن المبتدا فى زيد قايم والمجاز فى الاصل مفعل اما مصدر
ميمى بمعنى اسم الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى كما اختاره السكاكى سميت به
الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له لعلاقة الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق
او اسم مكان منه سميت به الكلمة الجائزة اى المتعدية مكانها الاصلى او الكلمة المجوز
بها على معنى انهم جازوا بها مكانها الاصلى كما ذكره الشيخ عبد القاهر فالتسمية من
اطلاق المحل وارادة الحال او من جعلت كذا مجازا الى حاجتى اى طريقا لها على ان معنى
جاز المكان سلكه فان المجاز طريق الى تصور معناه كما ذكره صاحب التلخيص واصطلاحا
ما استعمل لغيره اى لفظ مستعمل لغير ما وضع له وما صدق عليه ما وضع له لمناسبة

بينه وبين ذلك الغير اعتبر نوعها وينقسم المجاز الى لغوى وشرعى وعرفى عام
وخاص كالحقيقة لان استعمال اللفظ فى المعنى الذى لم يوضع له ان كان لمناسبة
لما وضع له لغة فهو مجاز لغوى وهكذا نقول فى ساير الاقسام وبالجملة كل مجاز
متفرع على معنى لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة فيكون المجاز تابعا للحقيقة
فى هذه الاقسام الاربعة وتدخل الاعلام فيهما اى فى الحقيقة والمجاز فالمرتجل
فى الحقيقة وهو ظاهر والمنقول ان لم يكن معناه الثانى من افراد المعنى
الاول فهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى
الاول حقيقة فى الثانى من جهة الوضع الثانى وان كان معناه الثانى من افراد
معناه الاول فان كان اطلاقه عليه باعتبار انه من افراد الاول فهو حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد
الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول وممن نص
على ان المجاز يدخل فى الاعلام الغزالى وقال ابن لقمان الحنفى ذهب عامتهم
الى ان الالقاب يدخل فيها الحقيقة والمجاز وعلى من اخرجهما اى الاعلام
منهما كالامدى والامام الرازى تقييد الجنس الماخوذ فى تعريفهما بغير العلم
واقتصر البيضاوى على انها لا توصف بالمجاز بالذات لانها لم تنقل لعلاقة
وفيه نظر وخرج عنهما اى الحقيقة والمجاز الغلط كخذ هذا الفرس مشيرا
الى كتاب بيدك اما عن الحقيقة فلانه لم يستعمل فى الوضعى واما عن المجاز فلانه
لم يستعمل فى غير الوضعى لعلاقة اعتبر نوعها وقد يقال لان الاستعمال يؤذن
بالقصد اذ كان فعلا اختياريا ولا قصد فى اللفظ الى ذلك المعنى بذلك اللفظ
كما نص عليه المصنف فى تحشية هذا الموضع وهو متعقب بانه غلط اذ ليس المراد
بالغلط المخرج عنهما ما يكون سهوا من اللسان بل يكون خطأ فى اللغة صادرا عن
قصد فان قيل حد المجاز غير جامع لخروج المجاز بالنقصان والزيادة كقوله تعالى
واسال القرية وليس كمثله شىء عنه اجيب بان لفظ المجاز مقول بالاشتراك على
ما نحن بصدده مما هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى وعلى المجاز المورد
الذى هو صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه والتعريف للاول
ثم نقول ومجاز الحذف حقيقة لان المذكور كالقرية باعتبار تغير اعرابه
ولو اريد به اى بالمذكور كالقرية اللفظ المحذوف كالاهل حتى كان لفظ القرية
مستعملا فى اهل القرية كان المذكور هو المجاز فى معناه الوضعى المحدود ومجاز
الزيادة قيل ما لم يستعمل لمعنى ومقتضاه اى هذا القول انه لا حقيقة ولا مجاز
لان كلا منهما مستعمل لمعنى ولما لم ينفك مجاز الزيادة عن التاكيد قيل لا زايد فى
كلام العرب والحق انه اى مجاز الزيادة حقيقة لوضعه لمعنى التاكيد فى التركيب
الخاص وان عرف لغيره فى غيره مثلا من للتبعيض وللابتداء فاذا وقعت قبل
نكرة عامة كانت لتاكيد عمومه وضعا وقد قال المصنف لا مجاز لعدم العلاقة

التى

التى هى شرط فى المجاز فكل ما استعمل زايدا مشترك بين ما لم يقصد به معنى
اصلا وهو المنفى عن الكلام الفصيح وهو ما لا يخل سقوطه بالمعنى الاصلى
وهو لا يعرى عن التاكيد وهذا هو المدعى وجوده فى الكلام الفصيح وحينئذ
فكما قال وزايد باصطلاح للنحويين وهو عطف على حقيقة واعلم ان الوضع
يكون لقاعدة كلية جزئياتها موضوعها الفاظ مخصوصة ويكون لمعنى
خاص وهو اى الوضع لمعنى خاص الوضع الشخصى والاول اى الوضع لقاعدة
كلية الى اخره الوضع النوعى وينقسم النوعى الى ما يدل جزئى موضوع متعلقه
على المعنى بنفسه فالضمير فى متعلقه وبنفسه راجع الى ما ثم بنفسه متعلق
بيدل وهو اى هذا القسم وضع قواعد التركيب والتصاريف وبالقرينة
اى والى ما يدل جزئى موضوع متعلقه بالقرينة وهو وضع المجاز لقول الواضع
كل فرد بين مسماه وغيره مشترك اعتبر اى المفرد اى استعملته فى الغير
باعتباره اى المشترك فلكل من الناس ان يستعمل ذلك الفرد فى ذلك الغير
باعتبار المشترك بينهما مع قرينة تفيد ذلك ولفظ الوضع حقيقة عرفية
فى كل من الاولين الشخصى والنوعى الدال على جزئى موضوع متعلقه بنفسه
لتبادر كل منهما الى الفهم من اطلاق لفظ الوضع مجاز فى الثالث اى النوعى
الدال على جزئى موضوع متعلقه بالقرينة اذ لا يفهم بلا تقييده اى الوضع
بالمجاز كان يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما قيل على حد الحقيقة
ان اريد بالوضع الشخصى خرج من الحقيقة كثير من الحقايق كالمثنى
والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما يكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة
لانها انما هى موضوعة بالنوع لا بالشخص او اريد به مطلق الوضع الاعم من
الشخصى والنوعى دخل المجاز فى تعريف الحقيقة لانه موضوع بالنوع وانما
اندفع لان المراد به ما يتبادر الى الفهم من اطلاقه وهو تعيين اللفظ بازاء
المعنى بنفسه اى لا بضميمة قرينة اليه فتدخل الحقايق المذكورة ولا
يدخل المجاز وظهر اقتضاء المجاز وضعين وضعا للفظ لمعنى بحيث اذا
استعمل فيه يكون استعمالا له فى معناه الوضعى وهو الحقيقة ووضعا
لمعنى بنوع العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى وهى بكسر العين ما ينتقل
الذهن بواسطته عن محل المجاز الى الحقيقة لانها فى الاصل ما تعلق الشىء
بغيره نحو علاقة السقوط وعلاقة المجاز كذلك لانها تعلقه بمحل الحقيقة
بان ينتقل الذهن بواسطتها عن محل المجاز الى الحقيقة كما ذكرنا اما بفتح
العين فهى علاقة الخصومة والحب وهو تعلق الخصم بخصمه والمحب
بمحبوبه ذكره الطو فى هذا او ذكر المحقق الشريف ان الخلاف فى ان المعنى
المجازى وضع اللفظ بازايه اولا لفظى منشاؤه ان وضع اللفظ للمعنى
فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا لا وضع

في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بل
بالقرينة الشخصية او النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع والثاني
تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لابد من
العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع واما الوضع الشخصي فربما يثبت في
بعض وهذا الخلاف جار على مذهبي وجوب النقل وعدمه فعلى الثاني
استعمال المجاز بمجرد المناسبة المعتبرة نوعا والخلاف في ان هذا الاعتبار
وضع اولا وعلى الاول استعماله بالمناسبة المعتبر نوعها مع الاستعمال
الشخصي والنزاع فيما ذكر وليس الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع
بالمعنيين حتى يتوهم تفرع الخلاف على المذهبين فمن قال بوجوب النقل
قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع ايضا ويمكن ان يقال منشاء
الخلاف ان الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون تخصيصا متعلقا
بعين اللفظ بالقياس الى معناه وهو تخصيص اللفظ بالمعنى فينقسم الى شخصي
ونوعي فعلى الاول المجاز موضوع عند المشترط بين النقل في الاحاد اذ قد علم
بالاستعمال تخصيص عينه بازاء المعنى وليس بموضوع عند غيرهم فالاختلاف
معنوي راجع الى وجوب النقل وعدمه وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين
ويرد على هذا ان نقل الاستعمال لا يدل على الوضع الشخصي وايضا المشتقات
كاسم الفاعل وغيره موضوعة لمعانيها الحقيقية بلا خلاف مع ان الظاهر ان
وضعها نوعي وهي اي العلاقة بالاستقرا على تحرير المصنف خمسة مشابهة صورية
بين محل الحقيقة والمجاز كانسان للمنقوش اي كاطلاق لفظ انسان على شكله
المنقوش بجدار وغيره او مشابهة بينهما في معنى مشهور اي صفة من الشكل ظاهرة
الثبوت لمحل الحقيقة لما به نوع اختصاص وشهرة لينتقل الذهن عند اطلاق
اللفظ من المعنى الحقيقي اعني الموصوف الى تلك الصفة فيفهم المعنى الاخر اعني
المجازي باعتبار ثبوت الصفة له كالشجاعة للاسد فانها صفة ظاهرة له
فاذا اطلق فهم منه الحيوان المفترس وانتقل الذهن منه الى الشجاع واذا نصبت
قرينة منافية لارادة المفترس كفي الحمام فهم ان المراد منه شجاع غير الاسد فصح
اطلاقه على الرجل الشجاع للاشتراك في الشجاعة بخلاف البخر فانه صفة خفية
له فلا يصح اطلاقه على الرجل الابخر للاشتراك في البخر فهذا النوع تسمية احدى
العلاقات وقد يعدان نوعين ويسمى هذا النوع بالاستعارة في عرف اي لاهل
علم البيان فهي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة وكثيرا
ما تطلق على استعمال المشبه به في المشبه فالمشبه به مستعار منه والمشبه
مستعار له ولفظ المشبه به مستعار لانه بمنزلة اللباس المستعار من واحد فالبس
غيره وما عدا هذا النوع من المجاز يسمى مجازا مرسلا وحكى القرافي ان منهم من
قال كل مجاز مستعار ولا مشاحة في الاصطلاح والكون عليه اي كون المجازي

سابقا بالحقيقي على اعتبار الحكم كاتوا اليتامى فان المعنى المجازي وهو اليتم
سبق اعتبار حقيقة الحكم وهو الايتاء وان كان الحقيقي ثابتا حال التكلم فهو
مجاز لانتفاء المعنى الحقيقي عنه حال وقوع النسبة عليه وهو الايتاء فاتوا
اليتامى في زمان ثبوت اليتم مجاز وان وقع التكلم به حال ثبوت الحقيقي
لليتامى لانه ليس متصفا به حال وقوع النسبة عليه وهو ايتاء الاولياء
وانما كان كذلك لانه لم يذكر الا ليثبت الحكم في معناه والواقع ان الحكم لم يرد
اثباته فيه حال المعنى الحقيقي الذي هو حال التكلم بل اذا صار الى خلافه
فكان النظر الى المعنى المجازي في ذلك الوقت ومن هذا رايت عبدا تريد
معتوقا فان معناه الحقيقي كان حاصلا قبل وقوع نسبة الرؤية اليه
وقبل التكلم ذكره المصنف رحمه الله تعالى فهذا النوع علاقة ثانية والاول
اي كون الحقيقي ايلا اليه اي الى المجازي بعده اي بعد اعتبار الحكم وان كان
الحاصل هو الحقيقي حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة
والحاصل ان المعتبر في جواز الاول كون الحقيقي المراد باللفظ ايلا الى المجازي
اي يصير اياه بعد وقوع النسبة اليه كقتلت قتيلا وانما لم يكن هذا حقيقة
لان المراد قتلت حيا وانه يصير قتيلا بعد القتل فكان مجازا باعتبار اوله
بعد القتل الى المعنى الحقيقي ثم ظاهر هذا انه لابد من الصيرورة اليه فلا
يكتفي بمجرد توهمها وعليه اقتصر كثير وذكر بعضهم انه يكتفي بتوهمها وان لم
يصر بالفعل كما اشار اليه بقوله وكفى في كونه مجاز الاول توهمه اي الاول
اليه وان لم يكن كعصرت خمرا فاهريقت في الحال ونعقبه المصنف بقوله وكونه
اي الحقيقي الذي يؤول اليه له اي للمعنى المجازي بالقوة الاستعداد
فيساوي الاستعداد الاول على التوهم اي على الاكتفا به اذ لا يلزم من مجرد
الاستعداد للشيء حصوله وعلى اعتبار حقيقة الحصول لا تساوي الاستعداد
الاول بل يكون الاستعداد اعم من الاول فهو اي الاعتبار لتحقق الصيرورة
اليه في الاول اولى ويجعل المكتفى فيه بالتوهم مجاز الاستعداد لانه
من العلاقات والاصل فيها عدم الاتحاد ويصرف المثال اي عصرت خمرا فاهريقت
في الحال للاستعداد لا للاول لوجود التوهم فيه دون تحقق الحصول
فهما نوعان من العلاقات ثالثة ورابعة والمجاورة وهذه هي العلاقة
الخامسة ومنها اي المجاورة الجزئية للمنتفي عرفا بانتفائه اي كون المسمى
الحقيقي للاسم المطلق على غيره جزءا من ذلك الغير بحيث ينتفي ذلك الغير
بانتفائه اما في نفس الامر وعرفا عاما ان كان التخاطب به او خاصا ان
كان التخاطب به فابهمه المصنف ليتناول كليهما واقتصر عليه لانه يعلم
منه بطريق اولى صلاحية الجزئية للمنتفي في نفس الامر بانتفائه للعلاقة
كالرقبة اي كاطلاقها على الذات كما في قوله تعالى فتحرير رقبة فان

الذات تنتفي بانتفا الرقبة لا الظفر فان الذات لا تنتفي بانتفايها فلا يصح
اطلاقه عليها بخلاف الكل في الجز اى اطلاق اسم الكل على الجز فانه لا يشترط
فيه ان يكون الجز بهذه المثابة قلت وعلى هذا فلا يتم كون اطلاق اسم الكل
على الجز اقوى لان الكل يستلزم الجز من غير عكس كما ذكره البيضاوى ومنه
اى اطلاق اسم الكل على الجز العام لفرده الذين قال لهم الناس بنا على ان المراد
بالناس نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكره ابن عبد البر عن طايفة من المفسرين
وابن سعد في الطبقات وجزم به السهيلي قلت وقول الاسنوى وفيه نظر
فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا من
باب الجز انتهى فيه نظر يعرف مما تقدم في اول مباحث العام وعكسه اى اطلاق
فرد من العام على العام نحو علمت نفس فان المراد كل نفس وحسن اوليك
رفيقا اى رفقا والذهنية اى ومن المجاورة الجزيية الذهنية كالمقيد على
المطلق كالمشفر بكسر الميم وهو شفة البعير على الشفة مطلقا ولاجتماع هذين
الاعتبارين وهما التشبيه وعدمه في اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
صح ان يكون اطلاق المشفر على شفة الانسان استعارة اذا كان المراد تشبيها بمشفر
الابل في الغلظ كما صح ان يكون مجازا مرسلا من اطلاق المقيد على المطلق من غير
قصد الى التشبيه وعكسه اى اطلاق المطلق على المقيد والمراد ان يراد خصوص
الشخص كزيد باسم المطلق كرجل وهو اى والقول بان هذا مجاز قول لبعض
المتاخرين مستحدث والغلط فيه جا من ظن ان يكون المراد بوقوع الاستعمال
فيما وضع له وقوعه في نفس المسمى الكلي كافراده فيكون استعماله في فرد منها
مرادا به خصوص عوارض الفرد المتخصصة مع معناه الاعم استعمالا في غير ما وضع
له فيكون مجازا وليس هذا الظن مطابق للواقع اذ هذه الارادة قلما تخطر
عند الاطلاق ويلزمهم ان انا من متكلم خاص وهذا المعنى مجاز لان كلا منهما
موضوع لمعنى كلي شامل لافراده فاستعماله في جزئي منها استعمال في غير ما وضع
له ولكثر اى ومجازيه كثير مما عدا هذين مما هو كلي وضعا جزيي استعمالا والاتفاق
على نفيه اى نفي كون استعمال هذه في افراد خاصة منها مجازا فانما هو اى استعمال
المطلق في فرد من افراده حقيقة كما ذكرنا اول البحث وكونهما اى الحقيقي والمجازي
عرضين في محل كالحياة للعلم فيسمى العلم حياة لهذه العلاقة قلت الا انه لو
قال قايل لو كانت العلاقة بينهما في صحة تسمية العلم حياة هذه لجاز العكس والظاهر
عدمه لاحتاج الى جواب او كونهما عرضين في محلين متشابهين اى متقاربين
ككلام السلطان لكلام الوزير وبالعكس او كونهما جسمين فيهما اى في محلين
متقاربين كالراوية وهي في الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزادة للمزادة اى
للمزود الذى يجعل فيه الزاد اى الطعام المتخذ للسفر كذا في شرحي التلخيص
وشرح المفتاح للتفتازاني والذى في شرحه للمحقق الشريف والمزادة ظرف

الما يستقى به على الدابة التي تسمى راوية قال ابو عبيد لا تكون المزادة الا من
جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتسع وجمعها المزاد والمزايد واما الظرف
الذى يجعل فيه المزاد اى الطعام المتخذ للسفر فهو المزود وجمعه المزاود
انتهى والجملة من الصحاح وهو الصواب وعليه لا بالتزام ما قال ابو عبيد
ما في منهاج البيضاوى كالراوية للقربة اذ هي ما يستقى فيه الما كما في الصحاح
وكونهما اى الحقيقي والمجازي متلازمين ذهنا بالمعنى الاعم كالسبب للمسبب
نحو رعينا الغيث اى النبات الذى سببه الغيث وعكسه اى اطلاق اسم المسبب
على السبب وشرطه اى شرط عكسه عند الحنفية الاختصاص اى اختصاص
المسبب بالسبب كاطلاق الموت على المرض المهلك والنبت على الغيث
قلت ولقايل ان يقول في هذين نظر فان الموت ليس يختص بالمرض لوقوعه
بدونه كثيرا والنبت ليس يختص بالغيث لوجوده بدون خصوص الغيث
نعم هو مختص بالما ولعله مطلقا هو المراد بالغيث من اطلاق المقيد على
المطلق والا فالوجه والنبت على الما والملزوم على اللازم كنطقت الحال
مكان دلت فان النطق ملزوم للدلالة وعكسه كشدوا الازار لاعتزال النسا
كما في قوله • قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم • دون النسا ولو باتت باطهار •
او متلازمين خارجا كالغايط على الفضلات لان الغايط وهو المكان
المنخفض مما يقصد عادة لازالتها وهو اى اطلاق الغايط عليها المحل على
الحال وعكسه اى اطلاق الحال على المحل كقوله تعالى فاما الذين ابيضت
وجوههم ففي رحمة الله اى الجنة التي تحل فيها الرحمة وادرج في التجاوز
الذهني احد المتقابلين في الاخر فان بينهما مجاورة في الخيال ولا سيما
بين الضدين حتى ان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض
ومنع الادراج المذكور بامتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما تقابل
التضايف ومجاورته من قبيل التلازم في الوجود ذهنا وخارجا وانما هو اى اطلاق
احد المتقابلين على الاخر من قبيل الاستعارة بتنزيل التضاد منزلة
التناسب لتمليح اى اتيان بما فيه ملاحة وظرافة او تهكم اى سخرية واستهزا
او تفاول كالشجاع على الجبان فانه ان كان الغرض منه مجرد الملاحة لا السخرية
فتمليح والا فتهكم فهو صالح لهما والبصير على الاعمى وهذا صالح للكل والفرق
بينها بحسب المقام او متلازمين لفظا فيطلق اسم احدهما بخصوصه على
الاخر مشاكلة كقوله تعالى وجزا سيية سيية مثلها فاطلق السيية على الجزا
مع انه حسن لوقوعه في صحبتها وقد يقال انما سمي جزاوها سيية لانه يسوء
من ينزل به وحينيذ فهو ليس مثالا لما نحن فيه بل من مثله قوله •
• قالوا اقترح لك شيا نجد لك طبخه • قلت اطبخوا لي جبة وقميصا •
اى خيطوا فذكرها بلفظ الطبخ وقوعا في صحبة طبخ الطعام ونحوه

وماذكر من الزيادة والنقصان من العلاقة كما فى منهاج البيضاوى منقض
لما تقدم من انه حقيقة والمجاز فى متعلقهما بفتح اللام اى متعلق الزيادة
والنقصان مجاز لانتفاء استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فيه والعلاقة
والمشابهة فى التعدى وجمعها اى العلاقات قول فخر الاسلام اتصال
بينهما صورة ومعنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث
لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث انتهى زاد فخر الاسلام فى الصورى
اى قال بعد قوله اتصال صورة لا تدخل شبهة الاتحاد فاندفع بهذا
لزوم اطلاق بعض الاعضاء على بعض فان اتصال بعضها ببعض يدخله
شبهة الاتحاد باعتبار الصورة الاجتماعية لها حتى صح ان يقال على المجموع
شخص واحد ونحوه ولم يعقلوا علاقة التغليب حتى قال الشيخ سعد الدين
التفتازانى واما بيان مجازية التغليب والعلاقة فيه وانه من اى انواعه
فمما لم ار احدا حام حوله قال المصنف ولعلها فى العمرين ابى بكر وعمر رضى
الله عنهما المشابهة سيرة وخصوص المغلب الخفة فان لفظ عمر اخف
من لفظ ابى بكر وهو اى تغليب لفظ عمر على لفظ ابى بكر عكس التشبيه
اصالة وهو الحاق الشئ بما هو دونه فى وجه الشبه فان المشبه فى الواقع
عمر والمشبه به ابو بكر وفى القمرين الاضافة والخصوص اى وتغليب خصوص
لفظ القمر على لفظ الشمس وان كان لفظ الشمس اخف للتذكير اى لتذكير
القمر وتانيث الشمس فان المذكر اخف معكوسا اى عكس التشبيه ايضا
فان المشبه فى الواقع القمر والمشبه به الشمس واما الخافقان فلا تغليب فيه على انه
للمدبرين وقد نقل فقال ابن السكيت الخافقان افقا المشرق والمغرب لان الليل والنهار
يخفقان فيهما اى يضطربان وهو معنى ما قيل هما الهواءان المحيطان بجانبى الارض
جميعا وقال الاصمعى هما طرف السما والارض واما من جعل الخافق حقيقة فى المغرب
من خفقت النجوم اذا غابت او فى المشرق لانه يخفق منه الكواكب اى تلمع فقد غلب
احدهما على الاخر وايا ما كان فيحتاج الى علاقة قلنا مثل فيهما تنبيه يقال الحقيقة
والمجاز على غير المفرد بالاشتراك العرفى على الاسناد عند قوم كصاحب التلخيص
وعلى الكلام على الاكثر منهم الشيخ عبد القاهر والسكاكى وهو اى وصف الكلام
بهما اقرب من وصف الاسناد بهما وبالنحو وجهه قريبا وعليه قوله فالحقيقة الجملة
التى اسند فيها الفعل او معناه من المصدر واسمى الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة واسم التفضيل والظرف الى ما اى شئ هو اى الفعل او معناه له اى لذلك
الشئ كالفاعل فيما بنى له والمفعول فيما بنى له نحو ضرب زيد عمرا وضرب عمرو فان
الضاربية لزيد والمضروبية لعمرو وبخلاف نهاره صائم فان الصوم ليس للنهار ومعنى كونه
له ان معناه قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله تعالى
او لغيره وسواء صدر عنه باختياره كضرب او لا كمات عند المتكلم وهو متعلق بله

اى

اى فى اعتقاده بان يفهم من ظاهر حاله انه يعتقده بان لا يكون هناك قرينة تدل
على انه لا يعتقد ما يفهم من ظاهر الكلام وحينئذ فكما يدخل فى التعريف
ما يطابق الاعتقاد طابق الواقع او لا يدخل فيه ايضا ما لا يطابق الاعتقاد
طابق الواقع او لا كقولك جاء زيد معتقدا انه لم يجئ اذا قصدت ترويجه بحسب
الظاهر لغرض لك فيه فلا جرم ان اقتصر فى المفتاح عليه وظهر انه كما قال المص
ولا حاجة الى فى الظاهر كما فى التلخيص ليدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد لدخوله
بدونه لان المعرف الحقيقة لا فى نفسها ثم الحكم بوجودها اى الحقيقة بدليله اى
الوجود غير ذلك اى غير الحقيقة فى نفسها ثم لا يدخل فيه ما ليس فيه المسند
فعلا ولا فى معناه نحو زيد انسان مع ان ظاهر كلام عبد القاهر والسكاكى انه
حقيقة فيبطل عكسه ولا محيص الا ان يلتزم ان مثله لا يسمى حقيقة كما لا يسمى
مجازا ايضا كما ذهب اليه صاحب التلخيص والمجاز الجملة التى اسند فيها الفعل او معناه
الى غيره اى غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة بين الفعل او معناه وبين غير
ما هو له وعلى انهما وصف الاسناد قوله او الاسناد كذلك اى اسناد الفعل او معناه
الى ما هو له عند المتكلم واسناد الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة
الملابسة والاحسن فيهما مركب نسب فيه امر الى ما هو له عند المتكلم او الى غير ما هو له
عند المتكلم لمشابهة الملابسة عند من يجعلهما وصفا للكلام ونسبة لامر الى ما هو له
عند المتكلم او الى غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة عند من يجعلهما وصفا
للنسبة ليدخل المركب الاضافى انبات الربيع وشقاق بينهما ومكر الليل والنهار
وغير ذلك لشمول النسبة النسبة التامة وغيرها بخلاف الاسناد بالمعنى المصطلح وهذه
المركبات لا اسناد فيها بهذا المعنى ثم انما قال الاحسن لامكان دفع ايراد خروج المركب
الاضافى او النسبة الاضافية بان التعريف بالذات انما هو للمركب الاسنادى وما
سواه متفرع عليه او بان المراد بالاسناد مطلق النسبة هذا ولقائل ان يقول
كل من هذه التعاريف للمجاز غير مطرد لصدقه على ما يقوله المتكلم قاصدا به صدور
الكذب عنه وان جاز ان يكون ذلك صادقا مطابقا للواقع مع انه ليس مجازا لانه
ليس بمطابق لاعتقاده بل مخالف لما عنده الا انه بصدد ترويجه بما يمكنه فلا يرتكب
بينا ويلا صلا فالوجه زيادة تقرب من التاويل كما ذكره السكاكى وغيره ليلا يصدق
التعريف عليه ويسميان اى هذه الحقيقة وهذا المجاز عقليين لان الحاكم بانه ثابت
فى محله او مجاوز عنه هو العقل لا الوضع ووجها لا قرينة اى كون قول الحقيقة
والمجاز على الكلام اقرب من قولهما على الاسناد استقراؤه اى الوصف بهما اللفظ والمركب
الكلى موضوع للتركيبى اى للمعنى التركيبى وضعا نوعيا تدل افراده اى المركب الكلى
من المركبات المعينة على معانيها التركيبية بلا قرينة هى اى افراده التى هى المركبات
بازاء معانيها المذكورة حقائق لاستعمالها فيها فاذا استعمل المركب بها اى فى معنى
بها اى بالقرينة مجاز اى فذلك المركب مجاز لاستعماله فى معنى غير وضعى له بالقرينة

فلا ينتقض توجيه صاحب التلخيص اختيار كونهما وصفا للاسناد بل الاسناد
ينسب الى العقل بلا واسطة والكلام ينسب اليه باعتبار ان الاسناد منسوب
الى العقل على توجيه اختيار كونهما وصفا للمركب والاولان اى الحقيقة والمجاز
في المفرد لغويين لتعلقهما باللغة في العرف فيشملان العرفيين وانما سميا بهما
لان صاحب وضع الحقيقة واضع اللغة واستعمالها في الغير بالنسبة الى نوع
حقيقتها وتوصف النسبة بهما اى بالحقيقة والمجاز فيقال نسبة حقيقية
ومجاز وتنسب النسبة اليهما لنسبتها اى نسبة النسبة الى الحقيقة والمجاز
فيقال نسبة حقيقية ونسبة مجازية واستبعاده اى المجاز العقلي باتحاد جهة
الاسناد كما ذكره ابن الحاجب اذ ليس للاسناد جهتان جهة الحقيقة وجهة المجاز
كالاسد والمجاز لا يتحقق الا عند اختلاف الجهتين بعيد اذ لا يمنع اتحاده
اى الاسناد بحسب الوضع اللغوي انقسامه اما الاسناد فعلا الى ما هو للمسند
اليه فيكون اليه حقيقة وما ليس له فيكون اليه مجازا وانما ينافيه اتحاد جهته
بحسب العقل وليس هذا كذلك فان اسناد الفعل الى ما هو متصف به بحيلة
له في المبني للفاعل ومتعلقاته في المبني للمفعول مما يقتضيه العقل ويرتضيه
والى غير ذلك مما يأباه الا بتاويل ثم لا يمنع وضع الاصطلاح كذلك والطرفان
اى المسند اليه والمسند والمضاف والمضاف اليه في المجاز العقلي حقيقتان
كاشاب الصغير البيت اى وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي يعني اذا علم
او ظن ان قايله قاله عن اعتقاد فان كلا من الاشابة والافنا والكبر والمر مراد
به حقيقته اما اذا علم او ظن انه قاله عن غير اعتقاد حمل على المجاز وان لم يعلم
ولم يظن شي منهما تردد بين كونه مجازا صادقا وكونه حقيقة كاذبة وهو للصلتان
العبدي او مجازان كاحياني اكتحالي بطلعتك فان المراد بالاحيا السرور وبالاكتحال
الروية وكلاهما مجاز عنهما او احدهما وهو المسند اليه حقيقة والاخر وهو المسند
مجاز نحو قول الجاهل احيى الربيع الارض فان المراد بالربيع حقيقته وباحيا
الارض المعنى المجازي للاحيا وهو تهييج القوى النامية فيها واحداث نضارتها
بانواع النبات اذ الاحيا حقيقة اعطا الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
الارادية او بالعكس نحو كسى البحر الفياض الكعبة فان المراد بالبحر الفياض الشخص
الجواد وهو مجازي له وبالكسوة المعنى الحقيقي المعروف وقد يرد المجاز
العقلي الى التجوز بالمسند فيما يعم مسندا اى المسند اليه والى كون المسند
اليه استعارة بالكناية كالسكاكي وليس هذا القول مغنيا عن القول بكون
الاسناد مجازيا لانها اى الاستعارة بالكناية ارادة المشبه به بلفظ المشبه
بادعائه اى المشبه من افراده اى المشبه به فيدعى ان اسم المنية مثلا في مخالب
المنية نشبت بفلان اسم للسبع مرادف له بارتكاب تاويل وهو ان المنية تدخل
في جنس السباع لاجل المبالغة في التشبيه فالمراد بها السبع بادعا السبعية

لها

لها كما صرح به السكاكي فلم يخرج الاسناد المذكور عن كون الاسناد الى غير من هو
له عند المتكلم فيكون مجازا عقليا وقد يعتبر المجاز العقلي في الهيئة التركيبية
الدالة على التلبس الفاعلي ولا مجاز في المفردات حينئذ وانما المجاز العقلي
في المركب من حيث اسند اليه الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه تشبيها
بالفاعل الحقيقي بان شبه التلبس الغير الفاعلي فهو اى هذا المجاز
استعارة تمثيلية وهي استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين من امور
لوصف الاخرى فمثلا اذا شبهت تردد المفتي في حكم بصورة تردد من قام ليذهب
وقلت اراك ايها المفتي تقدم رجلا وتؤخر اخرى لم يكن حينئذ في تقدم وتؤخر
ورجلا استعارة اذ لم يقع بهذا التجوز تصرف في هذه الالفاظ بل هي باقية
على حقايقها التي كانت عليها قبل الاستعارة المتعلقة بمجموعها من حيث
هو مجموع وانما وقع التجوز في مجموع ذلك اللفظ المركب باعتبار انتزاع
صورة منه وتشبيهها بصورة اخرى مثلها وادعاء دخول الاولى في جنس الاخرى
مبالغة في التشبيه فاطلق على الصورة المشبهة اللفظ المركب الدال
على الصورة المشبه بها ولم يقولوه اى علما البيان هذا اصلا وليس ببعيد
كما ذكره المحقق التفتازاني فانما هي اى هذه الارادات المجازية اعتبارات
وتصرفات عقلية للمتكلم قد يصح الكل في مادة وقد لا يصح الكل فيها وانما يصح
في خصوصها بعضها فلا حجر فيها لان المجاز يكفي فيه العلاقة المعتبر نوعها
ولا يجب الاستعمال والتركيب الواحد مما يمكن فيه اعتبار المناسبة من جهات
متعددة فيمكن اعتبار التجوز فيه من كل جهة منها ومن ثمة اعتبر صاحب
الكشاف المجاز في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم من اربعة اوجه والله سبحانه
اعلم مسئلة لا خلاف ان الاسما المستعملة لاهل الشرع من نحو الصلاة والزكاة
في غير معانيها اللغوية حقايق شرعية يتبادر منها ما علم لها من معانيها
المذكورة بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون
منقولا اولا فيكون مبتدا بل الخلاف في انها اى الاسما المستعملة لاهل
الشرع في المعاني المذكورة حقيقة عرفية للفقها اى بسبب وضعهم اياها
لتلك المعاني فهي في تخاطبهم يدل عليها بلا قرينة واما الشارع فانما استعملها
فيها مجازا عن معانيها اللغوية بمعونة القراين فلا يحمل عليها الا بقرينة
او حقيقة شرعية بوضع الشارع حتى انها في كلامه وكلامهم يدل عليها
بلا قرينة فالجمهور الواقع الثاني اى انها حقيقة شرعية فتحمل عليه
اى الثاني على كلامه اى الشارع وكلام اهل الفقه والاصول ومن يخاطب
باصطلاحهم ايضا اذا وقعت مجردة عن القراين لانه الظاهر منه ومنهم
والقاضي ابو بكر الواقع الاول اى انها حقيقة عرفية للمتشرعة لا
للشارع فعلى اللغوي يحمل اذا وقعت في كلامه محتملة للغوي والشرعي

الا بقرينة توجب حمله على الشرعي لزعمه انها مبقاة على حقايقها اللغوية على ما زعمه بعضهم وسياتي ما يوافقه في الاستدلال كما سينبه المصنف عليه واشار هنا الى انكاره بقوله وضعف نظرا لان كونها اى الصلاة مستعملة للافعال المعلومة شرعا في عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك واشتهاره وانه مجاز اشهر من الحقيقة في زمنه صلى الله عليه وسلم قال المصنف اذ لا شك في اشتهاره في كلام الشارع في المعاني الخاصة قبل انقطاع الوحي فهي وان كانت مجازات حين ابتدا استعمالها لكنها صارت فيها اشهر منها في المعاني اللغوية وهم اى القاضي والجمهور يقدمونه اى المجاز الاشهر من الحقيقة على الحقيقة فكيف يصح ان يحمل على اللغوي عند عدم القرينة اذا وقع في لفظهم ثم قال المصنف فان قلت كيف يترتب الحمل على المعنى الحقيقي اللغوي على كونها مجازات في استعماله قلت لانها اذا كانت مجازات لا يحكم بها الا بقرينة فاذا لم يوجد معها في استعماله والفرض انه لا نقل لزم حملها على الحقيقة اللغوية وحكم بان هذا مذهب القاضي لانه لما قال انها ليست الا حقايق في عرف اهل الشرع ومعلوم انها مستعملة في كلام الشارع في المعاني الخاصة لزم كونها مجازا في استعماله فيها وانكر كون قول القاضي ان الشارع استعملها في حقايقها اللغوية لا ستبعاد ان يقول عالم ان قوله تعالى اقيموا الصلاة معناه اقيموا الدعا ثم شرطه فيه الافعال التي هي الركوع والسجود فتكون خارجة عن الصلاة شرطا كالوضو ولهذا لم ينقل عنه هذا في الاحكام والمحصول وحكم بعض المحققين بنفيه عنه وحينئذ فالاستدلال الاتي المتضمن كونها في المعاني اللغوية والزيادات شروط من الالزام النافين عنه وايضا فما قيل اى قول البيضاوي الحق انها مجازات لغوية اشتهرت بعين لفظ الشارع لا موضوعات مبتداة ليس قولا اخر بل هو مذهب القاضي بعينه كما ذكره المحقق التفتازاني اذ لا شك في حصول الاشتهار بعد تجوز الشارع باللفظ وقول فخر الاسلام وفاقا لاخيه صدر الشريعة والقاضي ابي زيد وشمس الايمة السرخسي بانها اى الصلاة اسم للدعا سمي بها عبادة معلومة لما انها اى الصلاة شرعت للذكر اى لذكر الله تعالى بنعوت جلاله وصفات كماله قال تعالى واقم الصلاة لذكري قيل اى لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في اركانها فالمصدر مضاف الى المفعول وكل دعا ذكر لان الدعا ذكر المدعو لطلب امر منه فسميت العبادة المعلومة بها مجازا من اطلاق اسم الجزء على الكل ثم يريد مجازا لغويا هجرت حقايقها اى معانيها الحقيقية لغة فليس قوله مذهبا اخر غير المذهبين المتقدمين كالبديع اى كما هو ظاهر كلام صاحب البديع بل هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني كما صرح به بعض شارحي البزدوي بنا على ان كثرة استعمالها في هذه المعاني

المجازية صيرتها كالحقايق لا انها حقايق شرعية لها كما قاله الجمهور لنا على انها حقيقة شرعية بوضع الشارع القطع بفهم الصحابة فلا يجد في الاصطلاحات في زمنه صلى الله عليه وسلم وهو ظرف لفهم الصحابة ومفعوله ذلك اى المعنى الشرعي لها وهو اى فهمهم ذلك فرعه اى فرع الوضع لها نعم لابدا ولامن نصب قرينة غير اللغوي قبل الاولى تقديرها قرينة تعريف النقل او المجاز والوجه الاول اى تقدير قرينة غير اللغوي قرينة تعريف النقل كما هو قول الجمهور اذ علم استمراره اى الشارع على فهمه اى الشرعي من اللفظ ابدا الا لدليل فان استمراره على ذلك امارة لنسخ ارادة الاول وهو معنى النقل والاستدلال للمختار كما في مختصر ابن الحاجب والبديع بالقطع بانها اى الصلاة في الشرع موضوعة للركعات وهو اى والقطع بانها لها في الشرع هو الحقيقة الشرعية لا يفيد اثبات المختار لجواز كونها مجازا فيها ثم طرو اى القطع بذلك بالشهرة اى بشهرتها فيها شرعا او بوضع اهل الشرع اياها لها قالوا اى القاضي وموافقوه اولا اذا امكن عدم النقل تعين وامكن عدم النقل باعتبارها باقية في اللغوية والزيادات التي جاءت من قبل الشرع عليها شروط اعتبار المعنى شرعا وهذا الدليل جار على غير ما حررنا عنه اى القاضي من انها مجاز اشهر من الحقيقة اللغوية مخترع باختراع انه اى القاضي قايل بانها مستعملة في حقايقها اللغوية وتقدم النظر فيه قلت لكن ذكر الابهري ان للقاضي قولين احدهما ما حرره المصنف والاخر هذا وقال قال الامام واما القاضي فاستمر على اللجاج ظاهر فقال الصلاة الدعا والمسمى بها في الشرع هو الدعا لكن انما تعتبر عند وقوع افعال واحوال وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام فاذا صح هذا عن القاضي فالعهدة عليه واجيب باستلزامه اى هذا القول عدم السقوط للصلاة المفروضة عن المكلف بلا دعا لافتراضه اى الدعا بالذات وباستلزامه السقوط لها عن ذمته بفعل الشروط الذي هو الزيادة على اللغوي فقط مطردا اى دايما في الاخرس المنفرد لصحة صلاته مع انتفا المشروط الذي هو اللغوي وكلاهما ممنوع الا ان السبكي قال ولك منع كون الاخرس ليس بداع اذ الدعا هو الطلب القايم بالنفس وذلك يوجد من الاخرس وبان الدعا ليس ملازما للصلاة انتهى وفيه تامل ثم لا ينافي هذا التوجيه في بعضها اى الاسما الشرعية كالزكاة فانها لغة النما والزيادة وشرعا تمليك قدر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص بنية مخصوصة قالوا اى القاضي وموافقوه ثانيا لو نقلها اى الشارع الاسما عن معانيها اللغوية الى غيرها فهمها اى المعاني المنقولة لهم اى للصحابة لانهم مكلفون بما تضمنتها والفهم



شرط التكليف ولو وقع التفهيم نقل الينا لانا مكلفون به ايضا ولزم تواتره اى النقل عادة لتوفر الدواعى عليه ولم يوجد والا لما وقع الخلاف فى النقل والجواب القطع بفهمهم اى الصحابة المعانى الشرعية منها كما ذكرنا صدر الاستدلال وفهمنا والقطع بفهمنا تلك المعانى ايضا منها وبعد حصول المقصود لا يلزم تعيين طريقه ولو التزمناه اى تعيين طريقه جاز ان يكون التفهيم بالترديد اى بمعونة التكرار والقراين اى معها كالاطفال يتعلمون اللغات من غير تصريح لهم بوضع اللفظ للمعنى بل اذا ردد اللفظ وكرر عليهم يحفظونه ويفهمون معناه بالقرينة او جاز ان يكون اصله اى التفهيم باخباره اى الشارع ثم استغنى عن اخبارهم اى الصحابة لمن بلغهم اذا اخبرهم لحصول المقصود بدونه للشهرة الموجبة لتبادرها منها عند الاطلاق قالوا اى القاضى وموافقوه ثانيا لو نقلت الاسما عن معانيها اللغوية الى المعانى الشرعية كانت الاسماء المنقولة اليها غير عربية لانهم اى العرب لم يضعوها ويلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه عربى دون بعض لا يكون كله عربيا واللازم باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اجيب بالمنع والقول بانها عربية اذ وضع الشارع لها بتزلها مجازات لغوية ويكفى فى العربية اى فى كون الالفاظ عربية كون اللفظ منها اى من الالفاظ العربية والاستعمال على شرطها اى الالفاظ العربية فى الاستعمال وان لم يضعوا عين ذلك اللفظ لذلك المعنى ولو سلم انه لا يكفى ذلك فى كونها عربية لم يخل كونها غير عربية بعربيته اى القران اما لكون الضمير فى قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا له اى للقران وهو اى القران مما يصدق عليه الاسم اى اسمه على بعضه اى بعض مسماه ككله كالعسل فانه كما يصدق العسل على القليل منه والكثير يصدق القران على جزء منه وعلى جميعه حتى لو حلف لا يقرا القران فقرا جزءا منه حنث لمشاركة الجزء الكل فى الاتفاق فى الحقيقة فيصح ان يطلق القران ويراد به بعضه ولا ريب فى كونه عربيا بخلاف المائة والرغيف مما لا يشارك الجزء الكل فى الحقيقة فانه لا يصدق فيه الاسم على كل من الكل والجزء حقيقة فلا يطلق الاسم ويراد به الجزء حقيقة او لكون الضمير للسورة باعتبار المنزل او المذكور او القران ولا يخفى ان مآل هذين فى المعنى واحد لا فرق بينهما سوى ان على هذا الضمير لبعض معين هو السورة وعلى الاول الضمير لبعض غير معين اعم من ان تكون السورة او غيرها وان القران كما يطلق مرادا به المفهوم الكلى الصادق على كل فرد منه وعلى جميع افراده فيتاتى فيه ما ذكرنا يطلق ويراد به المجموع الشخصى فلا يتاتى فيه ذلك غير انه لا يتعين اراده به فى كل اطلاق ليندفع به كل من التوجيهين المذكورين هذا وابن الحاجب انما اجاب

اولا بان الضمير للسورة ثم تنزل الى انه ولو سلم انه للقران فلا يخرج عن كونه عربيا بوقوع هذه الالفاظ فيه اذ يصح اطلاق اسم العربى على ما غالبه عربى كما ان الشعر فيه فارسى وعربى اكثر منه واطلاق العربى على القران لا يستلزم كونه حقيقة فيه غالبية كما قال بعض المحققين ان يقال الاصل فى الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب للدليل وهو موجود هنا وهو ما ذكرنا من الدليل على كونها حقايق شرعية واعلم ان المعتزلة سموا قسما من الحقايق الشرعية حقيقة دينية وهو ما دل على الصفات المعتبرة فى الدين وعدمه اتفاقا كالايمان والكفر والمؤمن والكافر بخلاف الافعال اى ما هى من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح فان فيها خلافا كالصلاة والمصلى والاستنجاء ووجه المناسبة ان الايمان على قولهم الدين لانه اى الدين اسم لمجموع التصديق الخاص القلبى بكل ما علم مجى الرسول صلى الله عليه وسلم به من عند الله ضرورة مع المامورات والمنهيات لقوله تعالى وذلك دين القيمة بعد ذكر الاعمال اى قوله تعالى ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فذلك اشارة الى المذكور من العبادات المدلول عليها بقوله تعالى ليعبدوا الله على انها للعموم لان يعبدوا فى تاويل المصدر المضاف الى الضمير لكونه منصوبا بان المصدرية المقدرة بعد لام كى والمصدر المضاف الى المعرفة يفيد العموم فيكون يعبدوا فى معنى عباداتهم وتذكير اسم الاشارة لاعتبار لفظ ان يعبدوا وعلى هذا يكون قوله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام كما فى قوله تنزل الملائكة والروح فيها وقد تعلق الامر الذى هو الوجوب بها فيكون معنى قوله وذلك دين القيمة جميع العبادات الواجبة دين الملة المستقيمة والاتفاق على اعتبار التصديق فى مسماه اى الدين بخلاف الافعال فيناسب تمييز الاسم الموضوع له اى للتصديق الخاص شرعا بالدينية وهذه المناسبة على رايهم اى المعتزلة وفى اعتبار الاعمال جزء من مسماه اى الايمان وعلى راى الخوارج المناسبة فى هذه التسمية اظهر منها على راى المعتزلة لجعل المعتزلة مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وجعل الخوارج مرتكبها كافرا ولا يلزم من نفى ذلك اى كون الاعمال جزء مفهوم الايمان كما هو قول اصحابنا نفيها اى الحنفية الدينية لانه لا ينفى ما يصلح مناسبة لوضع الاصطلاح اذ يكفى فيها اى الدينية اسم لاصل الدين واساسه اعنى التصديق فظهر ان الكلام فى ذلك اى فى اثبات نفيها منه مع انه اى الكلام فى ذلك يخرج الى فن اخر اى علم الكلام ولا يتوقف عليه اى على ذلك مطلوب اصولى بل اصطلاحى وفى غرض سهل وهو اثبات مناسبة تسمية اصطلاحية لا يبتنى نفيها فعلى المحقق

ترك وفي هذا التعريض بابن الحاجب حيث تعرض له تتمة كما يقدم الشرعي في لسانه
اى خطاب الشارع على ما سلف اى اللغوى كذا العرفي في لسانهم اى اهل العرف
خاصا كان او عاما تقدم على اللغوى ايضا لانه الظاهر منهم فلو حلف لا ياكل بيضا
كان البيض ذا القشر ففي المبسوط فهو على بيض الطير من الدجاج والاوز وغيرهما
ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شي فان
بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويوكل عادة وهو
كل بيض له قشر كبيض الدجاج ونحوهما فيدخل النعام اى بيضه بل كما قال في
الكشف وهذا يدل على انه يحنث بما سوى الدجاج والاوز كبيض النعام والحمام وساير
الطيور لكن قال صاحب المبسوط في اصوله يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة
لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك
ووافقه فخر الاسلام وغيره وحيث كان الموجب للاختصاص اختصاص التعارف
بذلك تبعه وزوال ذلك معه ولا شك انهما يختلف فلا ريب في اختلاف الجواب باختلافه
او لا ياكل طبيخا فما طبخ من اللحم في الماء ومرقه اى فيمينه عليهما للعرف فيحنث
بكل منهما كما يحنث بهما ولا يحنث بما طبخ قلية يابسة من اللحم الى غير ذلك نعم في الخلاصة
يحنث بالارز اذا طبخ بودك لانه يسمى طبيخا الا انما يطبخ بزيت او سمن واذا كان المدار
تعارف تسميته طبيخا ففي عرفنا يسمى ما يطبخ بهما طبيخا ولا سيما في عرف القزويني
فينبغي ان يحنث باكله ايضا او لا ياكل راسا فما يكبس في التنانير في عرف الحالف
ويباع فيه من روس مشويا بقرا وغنما عند ابي حنيفة اخرا لان كلا منهما لا غير كان
المتعارف في زمنه اخرا وابلا ايضا عنده اولا لانه ايضا كان متعارفا لاهل الكوفة
اولا ثم تركوه دونهما او غنما فقط لهما لتعين كون الراس راسها كما هو محمل
قولهما ان يمينه على روس الغنم خاصة لمشاهدتهما اقتصار اهل بغداد وغيرهم عليها
فالخلاف خلاف زمان لا برهان او لا ياكل شواء فعلى اللحم فلا يحنث بالمشوى من البيض
والباذنجان والجزر وغيرها لان التعارف يختص به وقول فخر الاسلام في توجيه ترك
الحقيقة بالعرف لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز
باستعمالهم كالحقيقة يحمل على ذلك الحمل الماضي قريبا وهو انه مجاز لغوى مهجور
الحقيقة مسئلة لا شك ان الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا لانتفا
جنسهما وهو المستعمل ولا شك ايضا في عدم استلزام الحقيقة مجازا اذ غير ممتنع
ان يستعمل اللفظ في معناه الوضعي ولا يستعمل في غيره واختلف في قلبه اى استلزام
المجاز الحقيقة والاصح نفيه اى نفي قلبه ويكفي فيه اى في نفي استلزامه اياها تجويز
التجوز به اى باللفظ لمناسبة بعد الوضع قبل الاستعمال له في المعنى الموضوع له
لكنهم استدلوا بوقوعه اى المجاز ولا حقيقة بنحو شابت لمة الليل اذا ظهر فيه
تباشير الصبح فان هذا مجاز لا حقيقة له ودفع هذا الاستدلال دفعا الزاميا بانه
مشترك الالزام اى كما يمكن ان يلزم به الملزوم يمكن ان يلزم به النافي لاستلزامه

اى

اى المجاز وضعا اذ الوضع للمجاز ثابت اتفاقا وقطعا وهذا الدليل يتقيد بان
يقال لو استلزم المجاز الوضع لوجب ان يكون لهذا المركب موضوعا لمعنى متحقق
والاتفاق ان المركب لم يوضع شخصيا والكلام فيه اى في الوضع الشخصي للمركب
فلا يكون لهذا الدليل صحيحا بجميع مقدماته وايضا ان اعتبر المجاز فيه
اى في شابت لمة الليل في المفرد اى في شابت حيث اريد بالشيب هنا حدوث
بياض الصبح في اخر سواد الليل او في لمة بان اريد بها سواد اخر الليل وهو
الغلس منعنا عدم حقيقة شابت اولمة لاستعمالهما في المعنى الحقيقي لهما من
بياض الشعر والشعر المجاوز لشحمة الاذن في غير هذا المركب او اعتبر المجاز
فيه في نسبتهما اى النسبة الاسنادية للشيب الى اللمة والنسبة الاضافية
للمة الى الليل فليس المجاز فيهما النزاع لانه مجاز عقلي والنزاع انما هو في غيره
واما منع الثاني اى المجاز في النسبة لاتحاد جهة الاسناد كما قدمنا تقريره
في تنبيه يقال الحقيقة والمجاز على غير المفرد غير واقع لما تقدم هناك
واوضحناه فليراجع وايضا الرحمن من له رقة القلب ولم يطلق اطلاقا صحيحا
الا عليه تعالى والله منزه عن الوصف بها فلزم كون اطلاقه على الله تعالى
مجازا بلا حقيقة قال السبكي وهذا بنا على ان اسما الله صفات لا اعلام اما
ان جعلناها اعلاما فالعلم لا حقيقة ولا مجاز انتهى قلت وقد عرفت
ان هذا انما هو مذهب بعضهم كالرازي والامدي وان التحقيق خلافه
وعليه فكون اطلاق الرحمن على الله مجازا وان قلنا انه من الاعلام عليه تعالى
كما هو الاوجه نظرا الى معنى الرحمة في الاصل رقة القلب ظاهر بخلاف
قولهم اى بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة وقول شاعرهم ٭ ٭
٭ وانت غيث الورى لازلت رحمانا ٭ فانه لم يطلق عليه اطلاقا صحيحا بل
هو مردود لمخالفته اللغة او قصدهم فيها لجاجهم في الكفر وايضا كما قال المصنف
ولانهم لم يريدوا به اى بلفظ رحمن في اطلاقه على مسيلمة المعنى الحقيقي
من رقة القلب بل ارادوا ان يثبتوا له ما يختص بالاله تعالى بعد ان اثبتوا له
ما يختص بالانبيا وهي النبوة وقال السبكي جوابه عندي انهم لم يستعملوا الرحمن
المعرف بالالف واللام وانما استعملوه معرفا بالاضافة في رحمن اليمامة
ومنكرا في لازلت رحمانا ودعوانا انما هي في المعرف بالالف واللام انتهى وفيه
نظر يظهر بالتامل قالوا اى الملزمون لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت
فايدة الوضع لان فايدته افادة المعاني المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب
فينتفي فايدته وليس هذا انتفا تقوم به الحجة لان التجوز باللفظ فايدة
لا تستدعي غير الوضع له لمعنى غير المتجوز فيه فلا يستدعي لزوم الاستعمال
فيه فلا يستدعي الحقيقة والله سبحانه اعلم مسئلة المجاز واقع في اللغة
والقران والحديث خلافا للاسفرايني في الاول اى في اللغة وحكى

السبكي النفي لوقوعه مطلقا عنه وعن الفارسي والاسنوي عنه وعن جماعة لانه
اي المجاز قد يفضي الى الاخلال بغرض الوضع وهو فهم المعنى المجازي المراد
باللفظ لخفا القرينة الدالة عليه فيقضي بالمعنى الحقيقي لتبادره وعدم ظهور
غيره وهو اي خلافه في وقوعه بعيد على بعض المبرزين فضلا عمن اي عن
الاستاذ ابي اسحاق لان القطع به اي بوقوعه اثبت من يورد له مثال لكثرته
في اللغة والكتاب والسنة ويلزمه اي هذا الدليل نفي الاجمال مطلقا لانه من
حيث هو مخل بفهم عين المراد منه وهو ايضا باطل فلاجرم ان قال السبكي الاستاذ
لا ينكر استعمال الاسد للشجاع وامثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه
حينئذ حقيقة وينكر تسميته مجازا وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة
لا اختلال فالخلاف لفظي كما صرح به الكيا والظاهرية في الثاني اي القران
وكذا في الثالث وهو الحديث الا انهم غير مطبقين على انكار وقوعه فيهما
وانما ذهب اليه ابو بكر بن داود الاصفهاني الظاهري في طايفة منهم وابن
القاص من قدما الشافعية على ان المصرح بانكاره في كتاب بن داود انما هو
مجاز الاستعارة وذهب ابن حزم الى انه لا يجوز استعمال المجاز الا ان يكون ورد
في كتاب وسنة لانه اي المجاز كذب لصدق نقيضه اي المجاز فانه ينفي فيصح
اذ يصح ان يقال في الرجل البليد حمار ليس الرجل البليد حمارا وكل ما يصح نفيه
فهو كذب فالمجاز كذب فيصدقان اي النقيضان من الصدق والكذب
محال في حق الله تعالى ثم في حق رسوله وصدق النقيضين باطل مطلقا
قطعا قلنا جهة الصدق مختلفة فمتعلق الاثبات المعنى المجازي ومتعلق
النفي المعنى الحقيقي فلا كذب ولا صدق للنقيضين انما ذلك لو اتحد
متعلقهما وتحقق صدق المجاز صدق التشبيه ونحوه من العلاقة للمجاز
بحسب مواقعه وتنوع علاقته فصدق المجاز الذي هو زيد اسد بصدق
كونه شبيها به في الشجاعة وعلى هذا القياس وحينئذ اي وحين كان الامر
على هذا فهو اي المجاز ابلغ من الحقيقة على ما في هذا الاطلاق من بحث
ياتي في مسيلة اذ الزم مشتركا الخ وقولهم اي الظاهرية يلزم على تقدير
وقوع المجاز في كلام الله تعالى وصفه تعالى بالمتجوز لان من قام به فعل
اشتق له منه اسم فاعل واللازم باطل لامتناع اطلاقه عليه تعالى اتفاقا
فالملزوم مثله قلنا ان لزم وصفه به لغة منعنا بطلان اللازم لانه
لا مانع منه لغة او لزم وصفه به شرعا منعنا الملازمة لان ذلك اذا لم
يمنع منه مانع وهنا مانع منه لان المتجوز يوهم انه يتسمح ويتوسع فيما لا ينبغي
من الافعال والاقوال وما يوهم نقصا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى اتفاقا
ولنا الله نور السموات والارض فان النور في الاصل كيفية يدركها الباصرة
اولا وبواسطتها ساير المبصرات كالكيفية الفايضة من النيرين على الاجرام

الكثيفة

الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح اطلاقه على الله تعالى الا بتقدير
مضاف كزيد كرم بمعنى ذو كرم او على تجوز بمعنى منور السموات والارض
وقد قرئ به فانه تعالى نورها بالكواكب وما يفيض عنها من الانوار وبالملايكة
والانبيا او مدبرها من قولهم للرئيس الفايق في التدبير نور القوم لانهم
يهتدون به في الامور او موجدها فان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره واصل
الظهور هو الوجود كما ان اصل الخفا هو العدم والله سبحانه موجود بذاته
موجد لما عداه الى غير ذلك ومكروا ومكر الله لان المكر في الاصل حيلة
يجلب بها غيره الى مضرة فلا يسند الى الله تعالى وانما اسند هنا اليه
على سبيل المقابلة والازدواج الله يستهزئ بهم لان الاستهزا السخرية
والاستخفاف وهو لا ينسب اليه تعالى وانما اسند اليه هنا مشاكلة او
استعارة لما ينزل بهم من الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزا والغرض
منه الى غير ذلك مما يعرف في موضعه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وجزا سيئة سيئة مثلها ومعلوم ان ليس جزا الاعتدا اعتدا اذ ليس فيه
تعد عن حكم الشرع بل هو عدل وحق ولا جزا السيئة سيئة لانه لم ينه
عنه شرعا بل هو حسن فهما من اطلاق اسم احد الضدين على الاخر بجامع
المجاورة في التخييل وكثير الى ان بلغ في الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده
ولا يفيد المانعين تجشم دفع ذلك في صور معدودة منها المثل المتقدمة
فانه قد قيل لا تجوز في شي منها فالنور معناه الظاهر في نفسه المظهر
لغيره لا العرض الذي شانه هذا فيكون اطلاقه على الله حقيقة وقال
الامام الرازي المكر ايصال المكروه الى الغير على وجه يخفى فيه والاستهزا
اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدورهما من الله حقيقة لحكمة
وقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لا يدل على
ان كل استهزا حقيقة الجهل والاعتدا ايقاع الفعل المولم او هتك حرمة
الشي وحينئذ فمعنى الاية كما هتكوا حرمة شي اي حرمة كانت من الحرم
او الشهر الحرام او النفس او المال او العرض فاهتكوا حرمته لهم كذلك
كما يدل عليه سياق الاية والحرمات قصاص والسيئة ما يسوء من نزل
به واسال القرية تسال القرية فيه حقيقة وامر بنو يعقوب
عليهم السلام اباهم ان يسالها تعجيبا بنا على ان الله تعالى قادر على
انطاقها لا سيما والزمان زمان النبوة وخرق العوايد فلا يمتنع نطقها
بسوال نبي وضعف بان هذا وان كان ممكنا انما يقع للنبي عند التحدي
واظهار المعجزات ولم يكن ذلك كما هو ظاهر السياق وقدماه اي
لفظ القرية حقيقة مع حذف الاهل ويشهد له تخصيصهم القرية بالتي
كنى بها وهي مصر او قرية بقربها لحقهم المنادي فيها فانه يدل على ان المراد

اهلها من الاحيا المدركين لما جرى بينهم وبين يوسف لا نفس القرية لان جميع الجمادات
متساوية في عدم الادراك وفي اثبات الواجبات لكان جوابها الا على صدقهم وهذا
ايضا مما يدل على ضعف ما قبله وليس كمثله شي ليس من محل النزاع وهو
مجاز العلاقة لان هذا من مجاز الزيادة الحيري الى تخليلهم اى الظاهرية
بانه كذب وهو لا يصدق على مجاز الزيادة فالاستدلال به في غير محل
النزاع وقد اجيب ايضا من قبلهم بغير هذا فاجيب تارة بانه اى ليس
كمثله شي لنفس التشبيه حقيقة فالكاف فيه مستعملة في مفهومها الوضعي وهو
التشبيه والمثل يقال لنفسه اى لنفس الشي وذاته فيقال لا ينبغي لمثلك
كذا اى لك فان امنوا بمثل ما امنتم به اى بنفس ما امنتم به وهو القرا ن
او دين الاسلام كما هو احد الاقوال في الاية فالمعنى ليس كذاته شي وتمامه اى
هذا الجواب بالاشتراك مثل بين النفس والتشبيه اذ لا ريب في اطلاق مثل
على المماثل وهو غير نفسه فان كان في الاخر حقيقة ثبت الاشتراك والا اى
وان لم يكن في الاخر حقيقة بل كان مجازا ثبت نقيض مطلوبهم اى الظاهرية
وهو وجود المجاز في القران ودعوى الاشتراك ممنوع لان الاصل عدمه
والمجاز اولى منه وتارة بان ليس كمثله شي حقيقة في نفي التشبيه على ان
الكاف بمعنى مثل وكل منها ومنه غير زايد ثم هو اما لنفي مثل مثله اى الله
تعالى ويلزمه اى نفي مثل مثله تعالى نفي مثله والا لو لم يلزمه نفي مثله
تناقض لانه تعالى مثل مثله فلا يصح نفي مثل المثل لكنه صحيح فنفي مثله صحيح
وابطله ان الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت
ليس شي مثل مثل زيد تبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد نفيت عنه
ان يماثله شي ولا شك انه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج
تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد نفي المثل
مع ثبوت ذاته وهما متناقضان ثم الحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم
لثبوت مثل مثله فنفي اللازم وجعل دليلا على نفي الملزوم وللزوم التناقض
على تقدير ان لا يلزمه نفي مثله انتفى ظهوره اى نفي مثل مثله في اثبات
مثله وبه اى بلزوم التناقض يندفع دفعه اى هذا الجواب ودافعه ابن
الحاجب باقتضايه اى هذا الجواب اثبات المثل في مقام نفيه اى المثل وظهوره
اى المثل فيه اى في اثبات مثله وجعل هذا الدفع الذي لابن الحاجب
مرتبا على الجواب الاول سهو قال المصنف وقع في حواشي الشيخ سعد
الدين الاقتصار على نقل الجواب الاول للظاهرية وهو ان الكاف بمعنى
الذات ثم رتب عليه اعتراض ابن الحاجب المذكور فاشار المصنف الى ان
هذا سهو انتهى قلت لان كون المعنى ليس كذاته شي لا يقتضي اثبات
المثل في مقام نفيه غير ان قول المصنف وهو ان الكاف بمعنى الذات

سهو والصواب وهو ان المثل بمعنى الذات فسبحان من لا يسهو واما النفي
لنفي شبه المثل فينتفي المثل باولى كمثلك لا يبخل ولا شك ان اقتضا
شبه صفته انتفا البخل اولى منه اى من اقتضا شبه صفته انتفا البخل
اقتضا صفته انتفا البخل المشبه به في ذلك اقوى فيكون المعنى من كان
على صفة المثل وشبهه فهو منفي فكيف المثل حقيقة فيفيد الكلام
نفي التشبيه والتشريك من غير تناقض الا ان المصنف تعقب هذا
بقوله لكن ليس منه ما نحن فيه من نفي مثل المثل لينتفي المثل والا لم يصح
نفي مثل مثل لثابت له مثل والمثل لكنه صحيح فاذا قيل ليس مثل مثل
زيد احد اقتضى هذا القول ثبوت مثل لزيد وسرى هذا القول ايضا
للزوم التناقض اللازم من لزوم نفي مثله لنفي مثل مثله الى نفي مثل اخر
غير زيد وحينئذ لا تناقض لانه كما قال فلم يتحد محل النفي والاثبات
وهو اى هذا الصرف اظهر من صرفه اى هذا القول التناقض السابق
عن ظهوره اى المثل في اثبات المثل الى نفي ذاته واثباته لا تسبقية هذا
الى الفهم من التركيب فالوجه في دفع انه لنفي مثل مثله اللازم منه نفي مثله
ذلك الدفع اى دفع ابن الحاجب وقد يقرر لزوم نفي المثل من نفي مثل المثل
في الاية الكريمة بان مثل المثل انما هو ذاته تعالى مع وصف انه مثل المثل
لان مثله تعالى لا يكون له مثل الا ذاته تعالى وحينئذ يلزم من نفي مثل
مثله نفي مثله بطريق برهاني وهو ان نفي مثل مثله اما بانتفا ذاته او
بانتفا الوصف والاول ممتنع لذاته متقرر في العقول قال الله تعالى
ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فتعين ان يكون بانتفا
الوصف وانتفا الوصف انما يتصور عند انتفا المثل في العقل والخارج لانه
لو تحقق مثله عقلا او خارجا لزم ان يثبت وصف انه مثل مثله ثم غير خاف
ان المراد بالمثل هنا المثل المتوهم وليس المتوهم ان يعتقد انه مطابق للواقع
لانه شرك بل الله خلافه لا مثله وقد يقال المثل في الاية بمعنى الصفة
العجيبة الشان شي التي لا عهد بمثلها والمعنى ليس كصفته العجيبة الشان
شي وانه لصدق فهي مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر وهو حسن لا كلفة فيه والله سبحانه اعلم مسيلة الخلف في كون
المجاز نقليا فقيل في احاده وقيل في نوع العلاقة وهو الاظهر لحاصل
المذاهب لا يشترط نقل الاحاد ولا نقل نوع العلاقة ويشترط نقل الاحاد
ويشترط نقل نوع العلاقة فقط والمذهب الاول يفهم من قوله اختلف
في كونه الخ فانه يفيد ان قايلا قال ليس نقليا واخر قال نقلي ثم اختلفوا
فقيل نقل الاحاد وقيل بل نقل نوع العلاقة كالسببية والمسببية
كذا ذكر المصنف فالشارط للنقل في نوع العلاقة نقول معناه ان يقول

الواضع مابينه وبين اخر اتصال كما الى الجزء اى لعرف ان يستعمل فيه من غير
احتياج الى نقل احاده فاذا علمنا انهم اطلقوا اللازم على الملزوم يكفينا هذا
فى اطلاق كل لازم على ملزومه ولا يتوقف على سماعه منهم فى عين كل صورة
من جزئياته والشارط للنقل فى الاحاد يشترط سماعه منهم فى عين كل صورة
والمطلق للجواز من غير اشتراط نقل فى الاحاد ولا فى النوع يقول الشرط
فى صحة التجوز ان يكون بعد وضع التجوز اتصال بين المتجوز به والمتجوز
عنه ظاهر من الاوصاف المختصة بالمتجوز عنه فحيث وجد لم يتوقف
على غيره وعلى النقل اى القول باشتراطه احادا ونوعا لابد من العلم بوضع
نوعها والا كان استعمال اللفظ فى ذلك المعنى وضعا جديدا او غير معتد
به واستدل للمطلق انه على التقديرين اى تقدير شرط نقل الاحاد وتقدير
شرط نقل الانواع لو شرط احدهما توقف اهل العربية فى احداث احاد
المجازات على التقدير الاول وانواعها على التقدير الثانى ولا يتوقفون
اى فى الاحاد واحداث انواعها اى العلاقة بل يعدون ذلك من كمال
البلاغة ومن تخلم يد ونوا المجازات تدوينهم الحقايق وهو اى هذا الدليل
منتهض فى الاول اى فى عدم اشتراط النقل فى الاحاد ممنوع التالى والوجه
فيها يظهر ان يقال ممنوع استثنا نقيض التالى وهو عدم التوقف فى الثانى
اى عدم اشتراط النقل فى الانواع وعلى الاحاد اى واستدل على عدم اشتراط
النقل فى الاحاد لو شرط النقل فيها لم يلزم البحث عن العلاقة لان النقل بدونها
مستقل بتصحيحه حينيد فلا معنى للنظر فيها لكنه لازم باطباق اهل العربية
فلا يشترط النقل فى الاحاد ودفع ان اريد نفى التالى وهو لزوم البحث عن
العلاقة فى غير الواضع منعناه اى نفى التالى بل يكفيه غير الواضع نقله
الاحاد ويبحثه عن العلاقة لكمال وهو الاطلاع على الحكمة الباعثة على
ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنة او اريد نفى التالى فيه اى فى
الواضع منعنا الملازمة فان الواضع محتاج الى معرفة المناسبة بين المعنى
الحقيقى والمجازى المسوغة للتجوز عنه اليه وايضا كما قال المصنف وغير
النزاع لان النزاع فى غير الواضع لا فى الواضع قالوا اى الشارطون للنقل
فى الاحاد لو لم يشترط النقل فيها جاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
فى الطول كما جازت للانسان الطويل وشبكة للصيد للمجاورة بينهما وابن
لابيه اطلاقا للمسبب على السبب وقلبه اى اب لابنه اطلاقا للسبب على
المسبب وهذا الدليل للاول اى القايل بان الخلاف فى نقل الاحاد
والجواب وجوب تقدير المانع فى هذه الصورة وما جرى مجراها للقطع
بانهم لا يتوقفون عن استعمال مجازات لم تسمع اعيانها بعد اذ كانت من
مظاهرة العلاقة المعتبرة نوعا وتخلف الصحة عن المقتضى فى بعض الصور

لمانع

لمانع مخصوص بها لا يقدح فى الا قتضا لان عدم المانع ليس جزا من المقتضى
وبهذا القدر يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع ثم الحاصل
ان عدم استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالا وما لم يعلم
فيه ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله
لان الاصل عدم المانع على ان صدر الشريعة ذهب الى انه انما لم يجز
نخلة لطويل غير انسان لانتفا المشابهة فيما له مزيد اختصاص بالنخلة
بنا على ان جوازها لانسان طويل ليس لمجرد الطول مع فروع واغصان
فى اعاليها وطراوة وتمايل فيها المعرفات للمجاز يعرف المجاز بنص بعضهم
اى اهل اللغة باحد كهذا اللفظ مجاز فى كذا او حده كهذا اللفظ
مستعمل فى غير وضع اول على وجه يصح او بعض لوازمه كاستعماله
فى كذا يتوقف على علاقة وبصحة نفيه اى معنى لم يعرف معنى حقيقيا
له اى اللفظ فى الواقع كقولك للبليد ليس بحمار وانما قال فى الواقع لصحة
سلب الانسان لغة وعرفا على الفاقد بعض صفات الانسانية المعتد
بها كالبليد وغيره بنا على اعتبارات خطابية قيل اى قال ابن الحاجب
وعكسه وهو عدم صحة نفى ما لم يعرف حقيقيا له فى الواقع دليل الحقيقة
ولهذا لا يصح ان يقال للبليد ليس بانسان واعترض اى قال المحقق التفتازانى
ويشكل هذا بالمستعمل اى بالمجاز فى الجزء واللازم المحمول من قولنا عند
نفى خواص الانسانية عن زيد ما زيد بانسان اى كاتب او ناطق لا يصح
النفى ولا حقيقة قال المصنف والنفى الصحة اى صحة النفى فيهما اى فى
الجزء واللازم فيكون مجازا قيل اى قال القاضى عضد الدين وان يعرف
له معنيان حقيقى ومجازى ويتردد فى المراد منهما فى مورد فصحة
نفى الحقيقى عن المورد دليله اى كون اللفظ مجازا فى ذلك قال المصنف
وليس بشى لان الحكم بالصحة اى بصحة نفى الحقيقى عنه يجعل الصورة
لانه اى الحكم بالصحة فرع عدم التردد وان اريد ان صحة نفى الحقيقى
بالاخرة دليله لظهور القرينة المفيدة للمجازية بالاخرة فقصور اذ
حاصله اذا دلت القرينة على ان اللفظ مجاز فهو مجاز ومعلوم
وجوب العمل بالدليل وبان يتبادر غيره اى ويعرف المجاز بتبادر غير
المعنى المستعمل فيه الى الفهم لولا القرينة فيكون فى المعنى المستعمل
فيه مجازا وقلبه وهو ان لا يتبادر غير المستعمل فيه لولا القرينة الدالة
على ان المراد غيره على ما ذكره القاضى عضد الدين وهو اعم من ان يتبادر
هو او لا علامة الحقيقة يعنى فهذه مطردة منعكسة اذ تبادر الغير
علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة وايراد المشترك على علامة
الحقيقة اذ لا يتبادر المعين وهو اى المشترك حقيقة فيه اى فى المعين

مبني على انعكاس العلامة وهو اى انعكاسها منتف لان شرطها الاطراد
لا الانعكاس واصلاحه اى ايراد المشترك بتبادر غيره اى غير المعين
وهو ابهم لا المعين لولا القرينة تعين المعين ودفعه اى الايراد بعد الاصلاح
بان في معنى التبادر اى ماخوذ في معناه من قولنا ان لا يتبادر غيره انه
اى الغير مراد وهو اى تبادر الغير على انه مراد منتف بالمبهم واندفع
ما اذ اقرر الايراد على علامة الحقيقة بان المستعمل المشترك في مجازي
فانه لا يتبادر غيره اى غير المجازي المستعمل فيه لتردد بين معانيه فيبقى
علامة الحقيقة في المجاز وهو باطل اتفاقا بينا فان علامة الحقيقة تبادر
المعنى لولا القرينة وهو اى تبادره لولا القرينة هو المراد بعدم تبادر
غيره لولا القرينة كما سلف فلا ورود لهذا اذ ليس يتبادر المجازي من لفظ
المشترك حتى يكون حقيقة ثم هو اى هذا التقرير يناقض مقالة المقرر
اى القاضي عضد الدين فيما سلف اى في مسئلة عموم المشترك على ان المشترك
ظاهر في كل معين حقيقة عند عدم قرينة معين وبعدم اطراده اى ويعرف
المجاز بعدم بعدم اطراد اللفظ في مدلوله من غير مانع لغوي او شرعي على
الاطراد بان استعمل اللفظ في محل باعتبار وامتنع استعماله في اخر معه
اى مع ذلك الاعتبار كاسال القرية دون البساط فان لفظ اسال استعمل
في محل هو نسبة السوال الى القرية بسبب تعلق السوال باهلها ولم يستعمل
في محل اخر هو نسبة السوال الى البساط وان وجد فيه تعلق السوال بالاهل
وعلى هذا انليس هذا انما الكلام فيه كما نبه المصنف عليه ولا يبعد لعل
المراد ان القرية اطلقت على اهلها بعلاقة الحلول وقد وجدت في البساط
ولم يطلق على اهله لانا نقول لو كان المراد هذا لم يكن في مثل عدم الاطراد
لانه لم يستعمل ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه بل انما يستعمل
نظيره في محل اخر مع وجود ذلك المعنى ولا ينعكس هذه العلامة اى ليس
الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع واورد على هذا
السخي والفاضل امتنعا فيه تعالى مع ان المناط اى وجود مناط اطلاقهما
وهو الجود والعلم في حقه تعالى والقارورة في الدن اى لا يسمى قارورة مع
وجود المناط لتسميتها بها فيه وهو كونه مقرا للمايع واجيب بان عدمه
اى التجوز في هذه الثلثة لفقد شرطها بكونه اى الجود ممن شانه ان يبخل
والعلم ممن شانه ان يجهل وبالزجاجية اى وبكون ما هو مقر للمايع من
الزجاج فانتفى مناط التجوز المذكور فيها لشمول جوده تعالى وكمال علمه
سبحانه وعدم الزجاجية في الدن ويوجه مثله اى هذا الجواب في الكل اى
في كل ما استعمل باعتبار وامتنع في اخر معه اذ لابد من خصوصية لذلك
المحل المستعمل ذلك فيه فيجعل الخصوصية جزءا من المقتضي فيكون الانتفا

فيما

فيما تخلف فيه لانتفا المقتضي وبجمعه على خلاف ما عرف لمسماه اى اذا كان
للاسم جمع باعتبار معناه الحقيقي وقد استعمل بمعنى اخر ولم يعلم انه حقيقة
فيه او مجاز غير ان جمعه بذلك المعنى يخالف جمعه باعتبار المعنى الحقيقي
كان اختلاف جمعه باعتبار معناه دليلا على انه مجاز في ذلك الذي لم يعلم
حقيقته ومجازيته كلفظ الامر فان جمعه باعتبار معناه الحقيقي وهو القول
الدال على طلب الفعل استعلاء على اوامر وقد استعمل بمعنى الفعل ووقع
التردد في كونه حقيقة فيه فوجدناه يجمع بهذا المعنى على امور دون اوامر فدل
على انه مجاز فيه دفعا للاشتراك اللفظي لانه خير منه وهذا اى التحقيق
يفيد ان لا اثر لاختلاف الجمع يعني ان المؤثر في الحكم بالمجازية دفع الاشتراك
وهو لا ينفي كون اختلاف الجمع معرفا ولا ينعكس هذه العلامة اذ ليس كل
مجاز يخالف جمعه جمع الحقيقة فان الاسد بمعنى الشجاع والحمار بمعنى البليد
يجمعان على اسد وحمر كما يجمعان عليهما بالمعنى الحقيقي ولا حاجة الى قوله
كالتي قبلها لتصريحه به ثمة وبالتزام تقييده اى ويعرف المجاز بهذا بان
يستعمل اللفظ في معنى مطلقا ثم يستعمل في اخر مقيدا لزوما بشيء من لوازمه
كجناح الذل ونار الحرب ونور الايمان فان جناحا ونارا ونورا مستعملة في معانيها
المشهورة بلا قيد وفي هذه بهذه القيود فكان لزوم تقييدها بها دليلا
على كونها مجازات في هذه وحقايق في المعاني المشهورة وانما كان الامر هكذا
لانه الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا في مسماه اطلقوه اطلاقا واذا
استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان
يكتفى به في الدلالة عليه والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز
لكونها اغلب في الاستعمال فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا
بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا انه مجاز فيه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير
مقيد اعتمادا على القراين الحالية او المقالية غير التقييد وانما اعتبر اللزوم فيه
احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد كرايت عينا جارية لكن لا يلزم فيه ذلك
وبتوقف اطلاقه اى ويعرف المجاز بتوقف اطلاق اللفظ مرادا به ذلك
على ذكر متعلقه حال كون ذلك اللفظ مقابلا للحقيقة اى للفظ مرادا به
المعنى الحقيقي اى بهذا الشرط لان الاحوال شروط فيكون اللفظ حقيقة
فيما لم يتوقف مجازا فيما يتوقف ففي العبارة تعقيد نحو قوله تعالى ومكروا
ومكر الله فان اطلاق المكر على المعنى المتصور من الحق يتوقف على استعماله
في المعنى المتصور من الخلق فيكون بالنسبة الى الحق مجازا والى الخلق حقيقة
وهذا بناء على انه اى المجاز مكر المفرد والا ان كان المجاز في النسبة فليس
هو المقصود كالتمثيل لعدم الاطراد باسال القرية فان المجاز فيه في النسبة
لا في المفرد الذي هو مجرد السوال وانه لو كان في القرية لا يكون في امثلة

عدم الاطراد وانما قلنا المجاز في النسبة غير مقصود بالتمثيل هنا فان الكلام في المجاز اللغوي لا العقلي والمجاز في النسبة عقلي والله سبحانه اعلم مسئلة اذا لزم كون اللفظ مشتركا بين معنيين والا لو لم يكن مشتركا بينهما لكان مجازا في احدهما للعلم بانه وضع لمعنى ثم استعمل في اخر ولم يعلم انه موضوع له حتى اذا بين لزوم كونه حقيقة فيه ايضا فيكون مشتركا او غير موضوع له فيكون مجازا لزم المجاز اى كونه مجازا فيما لم يوضع له لانه اى كونه مجازا فيه لا يخل بالحكم بما هو المراد منه اذ هو اى الحكم عند عدمها اى القرينة الدالة على ان المراد المجازي بالحقيقي ومعها اى القرينة الدالة على ان المراد المجازي بالمجازي اما المشترك فلا يحكم بان المراد به معنى معين من معنييه الا معها اى القرينة المعينة لدى المصنف ولا يخفى عدم المطابقة فان عدم الحكم بان المراد به معنى معين من معنييه عند عدم قرينته لا يوجب الخلل بالحكم اما على قول من لا يرى المشترك عاما استغراقيا في مفاهيمه او يراه والمعنييان مما لا يمكن اجتماعهما فظاهر لانتفائه حينئذ حتى يظهر المراد منه ولا سيما ان كان مجملا اللهم الا ان يجعل التوقف عين الخلل كما ذكره الكرماني وفيه نظر واما على قول من يراه عاما فيهما وكانت مما يمكن اجتماعهما فلحمله على جميعها لظهورها فيه عنده وقولهم اى المرجحين للحمل على الاشتراك يحتاج المشترك الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه انما يحتاج الى واحدة فيبعد منه انما يمشي على عدم تعميمه في مفاهيمه ليس بشئ مقتض لترجيحه على المجاز لتسلط المنع على احتياج الاشتراك الى قرينتين في كل استعمال اذ الغرض ان المراد واحد فيكفي قرينته واما اقتضا المعنى الاخر قرينة اخرى فانما هو في استعمال اخر بل كل من المشترك والمجاز في المادة الاستعمالية يحتاج في افادة ما هو المراد به الى قرينة وتعددها اى القرينة في المشترك لتعدده اى المعنى المراد منه على البدل كتعددها اى القرينة في اللفظ الواحد المجاز لتعدد المعاني المجازيات كذلك اى على البدل فهما سيان في هذا القدر من الاحتياج وانما يختلفان من حيث ان قرينة المشترك لتعيين الدلالة وقرينة المجاز لنفس الدلالة فكما لا يقال في اللفظ المستعمل في كل من معنييه المجازيين في حالتين انه يحتاج الى قرينتين في افادة كل منهما فقط لا يقال ذلك في المشترك ايضا ثم اشار الى توجيه عساه ان يحمل عليه قولهم تصحيحا له بقدر الامكان فقال ولعل مرادهم لزوم الاحتياج الى قرينتين دايما على تقدير الاشتراك دون المجاز احداهما لتعيين المراد به والاخرى كما قال ونفي الاخر اى لنفي ان يكون المعنى الاخر هو المراد ولا كذلك المجاز فانه انما احتاج الى قرينة صارفة عن الحقيقي اليه لا غير غايتها انها تتكرر بتكرر المعاني المجازية ثم تعقبه بقوله وهذا اى احتياج المشترك الى

قرينتين

قرينتين على معممه في حالة عدم التعميم لمانع من التعميم لابد احداهما على المعنى المراد والاخرى على عدم التعميم والمجاز كذلك على الجمع اى يلزم كونه محتاجا الى قرينتين احداهما الارادة المراد به والاخرى لنفي الحقيقي على قول من يجيز الجمع بين الحقيقي والمجازي بلفظ واحد في حالة واحدة فلا يترجح المجاز على الاشتراك على هذا التقدير نعم يترجح على قول المانع منه لان على قوله اذا دلت القرينة على ان المجاز مراد كفى اذ لا يمكن ان يراد مع الحقيقي ايضا وابلغ اى ولان المجاز ابلغ واطلاقه اى ان المجاز دايما ابلغ بلا موجب لانه اى كونه ابلغ من البلاغة كما يشعر به كلام القاضي عضد الدين وهو ظاهر حكاية السكاكي له عن اهل اللغة البلاغة ممنوع وكيف لا وصرح بالبلغية الحقيقية من المجاز في مقام الاجمال مطلقا الداع دعى اليه من ابهام على السامع كل عين او غير ذلك او لانه التفصيل ثانيا لان ذكر الشيء مجملا ثم مفصلا اوقع في النفس فان المشترك هو المطابق لمقتضى الحال بخلاف المجاز فان اللفظ مع عدم القرينة يحمل على الحقيقة ومعها على المجاز فلا اجمال وبمعنى تأكيد اثبات المعنى عطف على قوله من البلاغة اى ولانه من المبالغة كما ذكره غير واحد بمعنى كونه اكمل واقوى في الدلالة على ما اريد به على ما اريد بها كذلك اى ممنوع ايضا للقطع بمساواة رايت اسدا ورجلا هو والاسد سوا في الشجاعة فان المساواة المفهومة منه ومن رايت اسدا لا يتصور فيها زيادة ولا نقصان نعم هو اى المجاز كذلك اى يفيد التاكيد في رجلا كالاسد بالنسبة الى رايت شجاعا وكونه اى المجاز كدعوى الشيء ببينة اى فيه تاكيد للدلالة وتقويتها بنا على ان الانتقال الى المجازي من الحقيقي يكون دايما من الملزوم الى اللازم كالانتقال من الغيث الذي هو ملزوم النبت الى النبت كما التزمه السكاكي فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم ولزومه اى الانتقال في المجاز دايما من الملزوم الى اللازم تكلف حيث يراد بالملزوم الانتقال في الجملة سوا كان هناك لزوم عقلي حقيقي او عادي او اعتقادي او ادعائي مع ان هذه الثلاثة اكثر ما يعتبر من اللزوم في هذا الباب وباللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وبالرديف ما هو بمنزلة المتبوع والمردوف وهو اى التكلف موذن بحقية انتفائه لزوم الانتقال المذكور المستند اليه الابلغية المذكورة مع انه انما يلزم هذا الترجيح في اللزوم التحقيقي لا الادعائي كما هو غير خاف على المتامل واما الاوجزية اى واما ترجيح المجاز على المشترك بان المجاز اوجز في اللفظ من الحقيقة فان اسدا ليقوم مقام رجل شجاع والاخفية اى بان المجاز اخف لفظا من الحقيقة كالحادثة والخنفقيق للداهية والتوصل الى السجع اى وبان

المجاز يتوصل به الى تواطى الفاصلتين من النثر على الحرف الاخر نحو حمار ثرثار
اذا وقعا فى اواخر القراين بخلاف بليد ثرثار اى كثير الكلام والطباق
اى وبان المجاز يتوصل به الى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة او ما
هو ملحق به نحو قول دعبل • لا تعجبى يا سلم من رجل ضحك المشيب براسه فبكا •
فضحك مجاز عن ظهر ولو ذكره مكانه لفات هذا التحسين البديعى والجناس
اى وبان المجاز يتوصل به الى تشابه اللفظين لفظا مع تغايرهما معنى
واصنافه كثيرة ومن مثل الجناس التام المماثل قوله
• انم الى قصدهم سوق السرى • واقم بدار عز وسوق الانيق النتم •
فاقم الاول مجاز لو ذكر حقيقته وهو التشفيق لفات الجناس والروى
اى فان المجاز يتوصل به الى المحافظة على الحرف يبتنى عليها القصيدة نحو
قوله • عارضنا اصلا فقلنا الربرب • حتى تبدى الاقحوان لاشنب •
الربرب القطيع من بقر الوحش والاقحوان البابونج والشنب حدة
الاسنان وبردها تجوز بهما عن السن الابيض للتوصل الى الروى فتحصل
المناسبة بين الاشنب لمعارضة مثله فى المشترك فقد يكون اوجز واخف
كالعين للجاسوس والينبوع ويتوصل به الى السجع والروى مثل ليث مع عينه
دون اسد والمطابقة نحو حساحين من جياركم والجناس نحو رحبة بخلاف وسعه
ويترجح المشترك بالاستغنا عن العلاقة ومخالفة الظاهر وهو اى الظاهر
الحقيقة وهذا اى الاستغنا عن مخالفة الظاهر ان عمم فى غير المفرد وهو
المشترك ممنوع لان المشترك حقيقة وليس بظاهر على ما هو الحق فى شئ
من معانيه حيث لا قرينة معينة له والا اذا لم يعمم فيه لا يعيب لان الكلام
فيه وعن ارتكاب الخلط التوقف فيما هو المراد منه لعدمها اى القرينة المعينة
عند من لا يعممه او للتعميم عطف على التوقف اى او للتعميم فى مفاهيمه
لحمله على الجميع عند من يرى ذلك بخلافه اى المجاز فانه لا يتوقف فيه عند
عدمها بل يحكم بارادة الحقيقى والحال انه كما قال وقد لا يراد الحقيقى وتخفى
القرينة فيقع الغلط فى الحكم بارادته والوجه ان جواز الغلط فيهما اى
المشترك والمجاز بتوهمها اى القرينة وهما فى توهمها سوا ولا اثر للاحتياج
اى لاحتياج المجاز الى علاقة المسوغة للتجوز به عن الحقيقى بخلاف المشترك
فانه لا يحتاج الى علاقة فى ترجيح المشترك على المجاز كما ذكروه بقليل تامل
لان الكلام فيهما بعد تحقق كل منهما ولا تحقق للمجاز بدون علاقته المذكورة
وبانه يطرد اى ويترجح المشترك ايضا باطراده فى كل من معانيه لانه حقيقة
فيه فيطلق عليه فى جميع محاله فلا يضطرب بخلاف المجاز فان من علاماته
ان لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله وما لا يضطرب اولى لان الاضطراب
يكون لمانع والاصل عدمه وتقدم ما فيه فان المجاز قد يطرد كالاسد

للشجاع وبالاشتقاق اى ويترجح المشترك ايضا بالاشتقاق من مفهوميه
اذا كان مما يشتق منه لانه حقيقة فى كل منهما وهو من خواصها فيتسع
الكلام وتكثر الفايدة والمجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح له وهذا
انما يتم على قول القاضى والغزالى والكيا مانعى الاشتقاق من المجاز
ورد بانه يؤل الى قصر المجازات كلها على المصادر فلا جرم انه لم يتبعه
الجمهور هذا والحق ان الاشتقاق يعم المصدرية حقيقة كان المصدر
او مجازا كالحال ناطقة ونطقت الحال من النطق بمعنى الدلالة وقد يتعدد
المعانى المجازية للمفرد اكثر من مشترك فلا يلزم اوسعيته اى المشترك
على المجاز فلا ينضبط الاتساع المقتضى للترجيح وعدمه اى الاشتقاق
من الامر بمعنى الشان لعدمها اى المصدرية لا لانه مجاز فيه كما قيل ومن
فانما هى اقبال وادبار مع وجود المصدر لفوت غرض المبالغة الحاصلة
من حمل المصدر على الناقة المفيد حملها للكثرة ما تفعل وتدبر كانها تجسمت
من الاقبال والادبار والتخلف لمانع لا يقدح فى اقتضا المقتضى كما تقدم
وترجح اكثرية المجاز الكل اى مرجحات الاشتراك فانه من تتبع كلام العرب
علم ان المجاز فيما اغلب من المشترك حتى ظن بعض الايمة ان اكثر اللغة
مجاز فيترجح المجاز عليه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب مسئلة يعم المجاز فيما
تجوز به فيه فقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين انى اخاف عليكم الرما والرما هو الربا
اخرجه احمد والطبرانى فى الكبير يعم فيما يكال به فيجرى الربا فى نحو الجص
مما ليس بمطعوم ويفيد مناطه اى الربا لان الحكم علق بالمكيل فيفيد عليته
مبدا الاشتقاق وعن بعض الشافعية لا يعم وعزاه غير واحد الى الشافعى
لانه اى المجاز ضرورى اى لضرورة التوسعة فى الكلام كالرخص الشرعية الثابتة
ضرورة التوسعة على الناس اذ الاصل فى الكلام الحقيقة ولذا يترجح على المجاز
عند التعارض والضرورة بدون اثبات العموم فلا حاجة اليه فانتفى الربا
فيه اى فى نحو الجص ووجه ترتيبه على كونه ضروريا ظاهر فانه حيث
كان كذلك لا يعم لاندفاع الضرورة ببعض افراد العام والاجماع على ان الطعام
مراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا اخرج
معناه الشافعى فى مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم
عموم الطعام لانتفا علية الكيل اى فتعين الطعم للعلية وبطل علية الكيل
للاتفاق على انه لم يعلل بعلتين فسلم عليته عن المعارض وعمومه فامتنع
ان يباع الحفنة بالحفنتين منه اى من الطعام ولزمت عليته اى الطعم
عندهم قيل اى قال الشيخ سعد الدين التفتازانى ما معناه لم يعرف
نفى عموم المجاز عن احد ويبعد ايضا نفيه لانها اى الضرورة بالنسبة

الى المتكلم ممنوع وجودها القطع بجوازه لعدولا اليه اى المجاز مع قدرة الحقيقة لفوايد اى المجاز التى منها لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته على ان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وبالنسبة الى الكلام وللتسامع اى لتعذر الحقيقة يعنى انه لما تعذر العمل بها وجب الحمل عليه ضرورة لئلا يلزم الغا الكلام واخلا اللفظ من المرام لا لنفى العموم فانه يتعلق به لا لان اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص ولا يتحقق الضرورة ايضا بالنسبة الى الواضع بان اشترط فى استعماله اى المجاز تعذرها اى الحقيقة لما ذكرنا من انه لا ينفى العموم ولان العموم للحقيقة باعتبار شمول المراد باللفظ بموجبه اى الشمول من اسباب زائدة على انها كاداة التعريف ووقوعها فى سياق النفى لا باعتبار انها اى لبس العموم انما للحقيقة يعنى انه ناشى عنها اذ لو كان كذلك لما انفك عنها لان موجب الذات لا ينفك عنها فكانت لا توجد الا عامة وليس كذلك فاذا وجدت فى المجاز الاسباب الموجبة للعموم فى الحقيقة كان عاما ايضا لوجود المقتضى وعدم المنع قيل اى قال التفتازانى ولا يتاتى نزاع لاحد فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا لكن الواحد للخلاف متقدم على نافيه لعدم استيعاب النافى عامة المحال والاوجه لعموم المجاز فيما تقدم كما اوضحناه فلا حاجة الى اعادته ولزمنا المعارضة بين علية وصف الطعم وكونه بكالا وبترجيح الاعم وهو كونه بكالا فانه اعم من الطعم لتعديه الى ما ليس بمطعوم وذلك من اسباب ترجيح علية الوصف والله سبحانه اعلم مسيلة الحنفية وقوف اهل العربية اى عامة اهل الادب والمحققون من الشافعية على ما فى الكشف وغيره وجمع من المعتزلة منهم ابو هاشم لا يستعمل اللفظ فيهما اى فى الحقيقة والمجاز مقصودين بالحكم فى حالة واحدة وفى الكناية البيانية انما يستعمل فى معنييه بنقل عن الحقيقى الواقع فيه الى المجازى كقولهم كناية عن طويل القامة طويل النجاد فمناط الحكم فيهما انما هو المعنى الثانى فلم يستعمل اللفظ فيهما مرادا به كلاهما مقصودين بالحكم واجازه اى استعماله فيهما فى حالة واحدة الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة كعبد الجبار وابى على الجبائى مطلقا الا انه لا يمكن الجمع بينهما كافعل امرا وتهديدا لان الايجاب يقتضى الفعل والتهديد يقتضى الترك فلا يجوز استعماله فيهما فى حالة واحدة والغزالى وابو الحسين لا يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة قال المصنف وهو الصحيح الا فى غير المفرد اى ما ليس بمثنى ولا مجموع فيصح لغة ايضا لتضمنه اى غير المفرد المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت

القلم احدى اللسانين والخال احد الابوين فاريد باحد اللسانين القلم وهو معنى مجازى للسان وباللسان الاخر الجارحة وهو معنى حقيقى له وباحد الابوين الخال وهو معنى مجازى للاب وبالاخر من ولده وهو معنى حقيقى له والتعميم فى المجازية اى واستعمال اللفظ فى معانيه المجازية المختلفة فى حالة واحدة نقل اى قال الغزالى هو فى الجواز كلا اشترى لتناول الوكيل والسوم فان كلا منهما معنى مجازى لقوله لا اشترى والمحققون كذلك فى منعه فعلى هذا الاحكم غلط من قال لا اشترى واراد شرا الوكيل والسوم ولا خلاف ايضا فيه اى فى منع تعميمه فى الحقيقى والمجازى على انه حقيقة ومجاز بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا ولا خلاف ايضا فى جوازه اى استعمال اللفظ فى مجازى يندرج فيه الحقيقى ويكون من افراده لنا فى الاول اعنى فى صحته عقلا صحة ارادة متعدد به بلفظين للامكان وانتفا المانع وكونه اى اللفظ موضوعا لبعضها اى المعانى وهو المعنى الحقيقى وانتفا المانع دون البعض لا يمنع عقلا ارادة غيره اى غير ذلك البعض الذى هو المعنى الحقيقى معه اى مع البعض الذى هو الحقيقى اذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال عن لفظ بوضع وقرينة وما قيل لا بد من توجيه الذهن الى احدهما حقيقة والاخر مجازا وكل منهما قضيته والذهن لا يتوجه فى حالة واحدة الى الحكمين بالنفاق العقلا وانما المختلف فيه توجيه الذهن فى حالة واحدة الى مقصودين ممنوع نقول بعض الحنفية بل الجم الغفير منهم يستحيل الجمع بينهما كالثوب الواحد يستحيل ان يكون على اللابس الواحد ملكا وعارية فى وقت واحد تعاقب اى تساقط اذ ذاك اى كون اجتماع الشيئين المتنافيين محالا انما هو فيهما حال كونهما حسيين فى الظرف الحقيقى فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة غير مسموعة لا يقال المجازى يستلزم معاندة الحقيقى اى وجود معاندة اعنى قرينة عدم ارادته اى الحقيقى فلا يقبل اجتماعهما لانا نقول ليس كذلك لا بد اى استلزامه ذلك بلا موجب له فلا يسمع بل ذلك اى استلزامه اياه عند عدم قصد التعميم اما معه اى قصد تعميمه به فلا يمكن عند المعمم نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد وهم ينفونه اى كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد لغة لا يقال على هذا بل هو مجاز للمجموع كما مشى عليه فى التلويح حيث قال على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له لانا نقول ليس كذلك لانه اى اللفظ لكل من الحقيقى والمجازى اذ كل منهما متعلق

الحكم لا المجموع لكن بنيهم غير متقلى وانما هو لغوى بل يصح نفيه لاحقيقة لارادة الحقيقي
ومجازا لنحوها اى لارادة نحو الحقيقي وهو المجازى ولنا في الثاني اى نفي صحته لغة
تبادر الوضعي فقط من اطلاقه بنفي غير الحقيقي اى يكون اللفظ فيه حقيقة
لان التبادر امارة الحقيقة ولا سيما مع العلم بوضع اللفظ لغيره وتاكده بالمبادرة
وكون الاصل عدم الاشتراك وكان يكفيه ان يقول غيره اى غير الوضعي الا انه
وضع الظاهر موضع المضمر لزيادة التمكن في ذهن السامع والحقيقي مكان
الوضعي لبيان انه المراد به وعدم العلاقة بنفيه اى غير الحقيقي اذ يكون
اللفظ فيه مجازا عما فرضناه في المشترك من انتفا العلاقة وانتفا الحقيقة
والمجاز عن استعمال اللفظ في المعنى بمعنى صحته لغة وعلى النفي اى نفي الجمع
بين الحقيقة والمجاز باللفظ الواحد لختص الموالي بالوصية لهم دون مواليهم
اى موالي الموالي فيما اذا اوصى من لا ولا عليه بثلث لمواليه وله معتقا ومعتقا
معتقا لان المعتقا مواليه حقيقة لمباشرته عتقهم ومعتقا المعتقا مواليه مجازا
لتسببه في عتقهم باعتاق معتقهم لانهم بعتقه صاروا اهلا لاعتاق غيرهم
والجمع بينهما متعذر فتعينت الحقيقة لترجحها وامكان العمل بها الا ان يكون
اى يوجد واحد من الموالي لا غير فله النصف والباقي للورثة لانه لما تعينت
الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع في الوصية كما في الميراث
كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا لمعتقا العتيق لئلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه ان الموالي لمن باشر اعتاقهم
لكن المفروض ان له معتقا واحدا فلم لا يكون ذكر الجمع واراد المفرد مجازا
واجيب بالفرق بين ارادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفا
الثاني انتفا الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود
وبعضها منتظر اذ الاعتاق مندوب اليه وفي الوقت سعة وكذا الابناء
فلان مع حفدته عنده اى ومثل حكم الموالي مع موالي الموالي في الوصية
لهم حكم الابناء مع ابناء الابناء عند ابي حنيفة فيما لو اوصى لابناء فلان ولفلان
ابناء وابناء ابناء فقال تكون الوصية للصلبيين خاصة لان الابناء حقيقة فيهم
مجاز فيما بينهم والجمع متعذر فتعينت الحقيقة الا ان يوجد ابن صلبي لا غير
فيكون له النصف والنصف للورثة دون ابناء الابناء وقالا اى ابو يوسف
ومحمد يدخلون اى موالي الموالي والحفدة مع الواحد اى من الموالي والابناء
فيهما اى في المسئلتين بعموم المجاز لان الموالي تطلق عرفا على الفريقين
ايضا ولا يدخل موالي الموالي ولا ابناء الابناء مع الاثنين من الفريقين بالاتفاق
والاتفاق دخولهم اى موالي الموالي وابناء الابناء فيهما اى في المسئلتين اذا لم يكن
احد من الموالي والابناء لتعين المجاز حينئذ اى حين لم يبق منهم احد للارادة
بهم احترازا من الالغا واما النقض لمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد

بدخول

بدخول حفدة المستامن على بنيه مع بنيه في الامان مع ان الابناء حقيقة في
الصلبيين مجاز في الحفدة وبالحنث بالدخول راكبا او متنعلا في حلفه
لا يضع قدمه في دار فلان ولا نية له كما لو دخلها حافيا مع انه حقيقة فيه
حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز في دخوله راكبا ومتنعلا وبه اى بالحنث
بدخول دار سكناه اى فلان باجارة او اعارة في حلفه لا يدخل دار فلان
ولا نية له كما لو دخل دار سكناه المملوكة له مع انها حقيقة في المملوكة بدليل عدم
صحة نفيها عنه مجاز في المستاجر والمستعارة بدليل صحة نفيها عنه وبالعتق
اى عتق عبده مثلا في اضافته الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا ولا نية له
كما لو قدم نهارا مع انه حقيقة فيه حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز في
الليل بدليل صحة نفيه عنه وبجعله على صوم كذا بنية النذر واليمين
يمينا ونذرا حتى وجب القضاء والكفارة بمخالفته اى بعدم صيام ما سماه القضا
بتفويت موجب النذر وهو الوفا بما التزمه والكفارة بتفويت موجب اليمين
وهو المحافظة على البر كما هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى مع ان هذا
الكلام حقيقة للنذر حتى لا يتوقف على النية مجاز لليمين حتى يتوقف على
نيتها لا على قول ابي يوسف فانه قال يكون نذرا فقط واجيب عن الاول اى
النقض بدخول حفدته في الاستيمان على بنيه بان الاحتياط في حقن اى حفظ
الدم وصيانته عن السفك اوجبه اى دخول الحفدة تبعا على الحقن اى حقن
دما الابناء عند تحقق شبهته اى الحقيقي فيهم للاستعمال اى لاستعمال لفظ البنين
فيهم كما في بني هاشم وكنده لوجود شبهة صورة الاسم لان الامان مما يحتاط
في اثباته ولو بالشبهة حتى ثبت بمجرد صورة المسالمة بان اشار مسلم الى كافر
بالنزول في حصن او قال انزل ان كنت رجلا او تريد القتال او ترى ما افعل
بك وظن الكافر منه الامان يثبت الامان بخلاف الوصية فانها لا تستحق
بصورة الاسم والشبهة فرعوا عليه اى عدم الدخول في الاجداد والجدات
بالاستيمان على الاباء والامهات بناء على كون الاصالة في الخلق في الاجداد
والجدات يمنع التبعية في الدخول اى دخولهم في اللفظ اى لفظ الاباء
والامهات قالوا لان التبعية في الدخول باعتبار ذلك ولصورة الاسم دليل
ضعيف في نفسه فاذا عارضه كونهم اصولا لهم في الخلقة سقط العمل به
واعطا الجد السدس لعدم الاب ليس باعتباره الابوين اى بطريق
التبعية للاب مع كونه اصلا له خلقة ليقدح في كون الاصالة خلقة قادحة
في التبعية بل بغيره اى بل بدليل اخر وهو اقامة الشرع اياه مقام الاب
عند عدمه كما في بنت الابن عند عدم البنت الا انه اى هذا الجواب يخالف
قولهم الام الاصل لغة وقول بعضهم امهات الفروع لغة فان هذا يفيد
استوائهم في الدخول وايضا اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الابنا

على الابنا عند شبهة الحقيقة بالاستعمال فعند اى فينصرف الاحتياط عن الاقتصار
فى الابا على الابنا الذلك اى لشبهة الحقيقة بالاستعمال كذلك اى فى الابنا بعموم
المجاز فى الاصول اى بجعل الابا مجازا عن الاصول كما هو اى لفظ الابنا مجاز
فى الفروع اذ لم يكن اللفظ حقيقة فى ذلك فيدخلون اى الاجداد والجدات
فى الابا والامهات وما نحن فيه لا يصلح خلفه من الدخول امر ممنوع لعدم اقتضا
عقل ونقل ذلك هذا والحق ان هذا من مواضع جواز الجمع عندنا اى عند
المصنف لان الابنا والابا جمع وعن قد جوزنا الجمع بين الحقيقة والمجاز لغة وعقلا
فى غير المفرد كما قدمناه وعن الثانى اى النقض بالحنث بالدخول راكبا فى حلفه
لا يضع قدمه فى دار فلان بغير المعنى الحقيقى لوضع القدم لانه لو اضطجع خارجا
ووضع قدميه لا يقال عرفا وضع القدم فى الدار حتى لا يحنث بذلك كما فى الخانية
وما ذاك الا انه صرف الكامل على هجره الى الدخول بواسطة اليمين لظهور ان
مقصوده منع نفسه من الدخول لا من مجرد وضع القدم فصار باعتبار مقصوده
كانه حلف لا يدخل فاطلق السبب واراد المسبب والدخول مطلق عن الركوب
والنعل والحفا فيحنث بكل منها لحصول الدخول المقصود بالمنع والجواب
عن الثالث اى النقض بالحنث بدخول دار سكنى فلان اعارة فى حلفه لا يدخل
داره بالحقيقة اضافة الدار بالاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف
بانه للمضاف اليه بخلاف نحو كوكب الخرقا فى قوله اذا كوكب الخرقا لاح بسحرة
سهيل اذاعت غزلها فى القرايب فان اضافة كوكب الذى هو سهيل وهو كوكب
بقرب القطب الجنوبى يطلع عندنا بمبدا البرد الى الخرقا وهى التى فى عقلها هوج
وبها حماقة اضافة مجازية لاختصاص مجازى وهو كون زمان طلوعه وقت ظهور
جدها فى تهيئة ملابس الشتا بتفريقها قطنها فى قرايبها ليغزلها فجعلت
هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص الكامل وهو اى اختصاصه الكامل بالدار
يكون بالسكنى والملك فيحنث بكل حتى يحنث بالمملوكة غير مسكونة كقاضى
خان لوجود الاختصاص الكامل وهذا اولى من التعليل بان المراد بكون الدار مضافة
الى فلان نسبة السكنى اليه حقيقة كانت وهو ظاهر او دلالة بان يكون ملكه
فيتمكن من السكنى فيها خلافا للسرخسى ووافقه صاحب الكافى بناء على انقطاع
نسبة السكنى اليه بفعل غيره قلت وفيه نظر فان الباعث على اليمين قد يكون
الغيظ اللاحق له من فلان وذلك مما يقتضى امتناعه من دخول المنسوبة اليه
بالاختصاص مملوكة كانت ولو غير مسكونة له او مسكونة له ولو غير مملوكة
له وعن الرابع اى وعن النقض بعتق من اضاف عتقه الى يوم يقدم فلان
فقدم ليلا فان اى اليوم مجاز فى الوقت المطلق عام لثبوت الاستعمال له
كذلك عند ظرفيته لما لا يمتد من الافعال وهو ما لا يقبل التاقيت نحو قوله
تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا

وهو

وهو مما لا يمتد لانه لا يقبل التاقيت فيعتبر المجازى العام الا الموجب يقتضى
كون المراد به بياض النهار خاصة كطالق يوم اصوم فان الطلاق مما لا يمتد
لانه لا يقبل التاقيت والموجب لارادة بياض النهار به ان الصوم الشرعى انما
يكون فيه وفى التلويح على انه لا امتناع فى حمل اليوم على مطلق الوقت وجعل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم او حين تنكسف
الشمس بخلاف ما اذا كان ظرف ما يمتد من الافعال وهو ما يقبل التاقيت كالسير
والتفويض فانه يكون المراد به بياض النهار الا الموجب يقتضى كون المراد به
مطلق الوقت كاحسن الظن يوم تموت فان لحسان الظن مما يمتد والموجب
لارادة مطلق الوقت به اضافته الى الموت وفى التلويح على انه لا امتناع فى
حمل اليوم فيه على بياض النهار وتعلم الحكم فى غيره بدليل العقل ولو لم يظهر هذا
الفرق للقايل فقرينة ارادة المجاز به فى النقض المذكور وهو مطلق الوقت
علم انه اى العتق انما هو للسرور ولا يختص بالنهار فلم يستعمل حينئذ الا فى
مجاز عام يندرج فيه الحقيقة وعن الخامس اى عن النقض بكون لله على صوم
كذا نذرا ويمينا بنيتهما تحريم المباح الذى هو فطر الايام المنذور صيامها
وهو اى وتحريمه معنى اليمين هنا لما عرف من ان تحريم المباح يمين بالكتاب
والسنة ثبت مدلولا التزاميا للصيغة اى لله على صوم كذا لان المقصود
منها ايجاب المنذور لما عرف من ان المنذور لا بد ان يكون قبل النذر مباح
الفعل والترك ليصح التزامه بالنذر وحيث صار كذا صار تركه الذى كان
مباحا حراما به لان ماله ثم يراد به اى بالمدلول الالتزامى اليمين اى معناها
فاريد اليمين اى معناها بلازم موجب اللفظ الذى هو النذر بفتح الجيم
اى حكمه لا به اى باللفظ الذى هو النذر فلا جمع بين الحقيقة والمجاز
باللفظ الواحد دون الاستعمال فيهما اى المعنى الحقيقى والمجازى ولا
استعمال للفظ الواحد هنا فيهما فلا جمع بينهما ومما قيل لا عبرة لارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فالمراد اليمين فقط
اى فكانه لم يرد الا المعنى المجازى غلط اذ تحققه اى النذر مع الارادة
وعدمها اى ارادته لا يستلزم عدم تحققها اى ارادته والا لو استلزم
تحقق النذر عدم تحقق ارادته لم يمتنع بين الحقيقى والمجازى فى صورة
لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثيرها وتعرض
ارادتهما اى الحقيقى والمجازى وفيه اى فى الجواب عن هذا النقض نظر
اذ ثبوت الالتزامى حال كونه غير مراد هو خطوره عند فهم ملزومه
اى الذى هو مدلول اللفظ حكم لا ينفى ارادته اى المدلول الالتزامى
للمتكلم وهو اى والحكم بذلك بنا فى ارادة اليمين به اعنى التى هى ارادة
التحريم على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا لانه اى ارادة

التحريم بمعنى فضت الذى هو معنى اليمين تحريم يلزم بخلفه الكفارة ولا كذلك
تحريم المباح الثابت مدلولا التزاميا له بل هو اعم من ذلك وعدم ارادة الاعم
الذى هو تحريم المباح الثابت مدلولا التزاميا بنا فيه ارادة الاخص اى
تحريمه على ذلك الوجه وظاهر بعضهم كصاحب البديع ارادة اى معنى
اليمين بالموجب اى موجب النذر بفتح الجيم نفسه الحاقا لا يجاب
المباح الذى هو معنى النذر بتحريمه الذى هو معنى اليمين فى الحكم وهو
اى الحكم لزوم الكفارة وبتعدى اسم اليمين الى الموجب ضمنا اى ضمن
هذا القصد وسعاله لا للتعدية الاسم ابتداء ثم ترتب عليه الحكم قال المص
رحمه الله وفيه ايضا نظر لان ارادة الايجاب على انه يمين ارادته على وجه
هو ان يستعقب الكفارة بالحلف وارادته من اللفظ نذرا ارادته بعينه
على ان لا يستعقبها بل القضا وذلك تناف فيلزم اذا اريد يمينا وثبت
حكمها شرعا وهو لزوم الكفارة بالحلف انه لم يصح نذرا اذ لا اثر لذلك فيه
وشمس الائمة السرخسى ذهب الى انه اريد اليمين بلله لانه قسم بمنزلة
بالله والنذر بعلى ان اصوم رجب يعنى معينا وهو ما يتعقب اليمين
ليصح منعه من الصرف للعلمية والعدل عن الرجب كما فى سحر تسحر بعينه
الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على معنى النذر عادة فاذا نواهما
فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل بنيته وجواب القسم محذوف
مدلول عليه بذكر المنذور كانه قال لله لاصومن وعلى ان اصوم وعلى
هذا الايراد ان يحو على ان اصوم على ما فيه من مسامحة اذا كانت اليمين
مرادة بالموجب وهذا الذى ذهب اليه السرخسى يخالف الاول وما هو ظاهر بعضهم
ايضا باتحاد المنذور والمحلوف به فانه يكون فيه نادرا للصيام مقسما عليه والاول
وما هو ظاهر بعضهم ليسا كذلك بل فيهما المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم
ثم فيما ذكره السرخسى نظر لان اللام انما يكون للقسم اذا كانت للتعجب ايضا كما صرح
به النحويون وهو ظاهر فيما استشهد به مما عن ابن عباس دخل ادم الجنة
فلله ما غربت الشمس حتى خرج وفى قول الشاعر
لله يبقى على الايام ذو حيد بمشمخر به الظيان والاوس
وما اجيب به من ان نذر الانسان وايجابه على نفسه امر عجيب صالح لان يتعجب
منه فيما يتعجب منه بل الظاهر ان فهم النذر انما هو من مجموع لله على كذا وان اللام
فيه لبيان من ثبت له الوجوب واما ما قيل يلزمه ان يكون نذرا لا يمينا نحو نذرت
ان اصوم رجبا وان نوى النذر واليمين لعدم اللفظ الذى يصح به اليمين
فظاهر ولكن انما يشكل عليه ان لو كان قايلا بلزومهما ولم يوثر عنه تتميم
وكما اورد النقض بهذا نا ويا به النذر واليمين على قولهما خلافا لابى يوسف
حيث قال هو نذر فقط اورد به ايضا ناويا به اليمين ولم يخطر له النذر

فانه

فانه يكون نذرا ويمينا على قولهما خلافا له حيث قال هو يمين لا غير ونقى للمسئلة
اربعة اوجه هى لم ينو شيئا نوى النذر ولم يخطر له اليمين نوى النذر وان لا يكون
يمينا فهو نذر بالاتفاق نوى اليمين وان لا يكون نذرا فهو يمين بالاتفاق
تنبيه لما اشترط نقل الاحاد لانواع العلاقات فى افراد المجازات فى
الالفاظ اللغوية بل جاز المجاز فيها اذا وجدت العلاقات المذكورة بين
معانيها اللغوية الوضعية وغيرها بالقرينة الدالة عليه كذلك جاز المجاز
فى الالفاظ الشرعية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها
الشرعية سواء كانت العلاقة معنوية او صورية فالمعنوية فيها اى فى الشرعية
ان يشترك التصرفات فى المقصود عنها الغاية كالحوالة والكفالة المقصود
منها التوثق فيطلق كل على الاخر فلفظ الكفالة بشرط براءة الاصيل تطلق
على الحوالة مجازا بعلاقة اشتراكهما فى هذا الامر المعنوى وهو اى شرط براءة
الاصيل القرينة فى جعله اى لفظ الكفالة مجازا فى الحوالة وهى اى الحوالة
بشرط مطالبته اى الاصيل كفالة والقرينة فى جعل لفظ الحوالة مجازا فى الكفالة
شرط مطالبة الاصيل وكلفظ الحوالة للوكالة كما اشار اليه بقوله وقوله بعد
اى وكقوله فيما اذا افترق المضارب ورب المال وليس فى المال ربح وبعض راس
المال دين لا يجبر المضارب على هذه ويقال له اى للمضارب احل رب المال
على المديونين اى وكله بقبض الديون لاشتراكهما اى الحوالة والكفالة والوكالة
فى افادة ولاية المطالبة للمدين لا لاشتراكهما فى النقل المشترك الداخل
فى مفهومها اعنى النقل المشترك بين الحوالة التى هى نقل الدين من ذمة
المحيل الى ذمة المحال عليه على ما هو الصحيح والكفالة على انها نقل المطالبة
بالدين من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل والكفالة على انها نقل الولاية
من الموكل الى الوكيل كما ذكره غير واحد من المشايخ اذ المشترك بين الحقيقى
والمجازى الداخل فى مفهومهما غير معتبر علاقة للتجوز ولا يقال للانسان
فرس وقلبه له اى ولا يقال للفرس انسان لاشتراكهما فى الحيوانية الداخلة
فى مفهومهما بل لاتصال المعنوى المعتبر علاقة فى التصرفات الشرعية
هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره
فكيف ولا نقل فى الاخيرين اى الكفالة فانها ضم ذمة الى ذمة فى المطالبة
على الاصح وقيل فى الدين والوكالة اقامة الانسان غيره مقامه فى تصرف
معلوم والصورية العلية والسببية لان المجاورة التى بين الحكم والعلة
وبين المسبب والسبب شبيه بالاتصال الصورى فى المحسوسات فالعلية
كون المعنى وضع شرعا لحصول الاخر فهو اى الاخر علته اى المعنى الموضوع
شرعا لحصوله الغاية كالشرا وضع شرعا للملك فيصح كل من الشرا والملك
مجازا فى الاخر لتعاكس الافتقار اى لافتقار العلة الى حكمها من حيث

العرض والشرعية ولهذا لم يشرع في محل لا تقبله كشرا الحر وافتقار الحكم الى علته من حيث الثبوت فانه لا يثبت بدونها ومن ثمة قالوا الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذ كان الافتقار في المعلول الافتقار على البدل منه اى من علته بمعنى الموجد او السبب الذى هو الشرا ومن جوا الهبة كالصدقة لوضعهما شرعا للملك ايضا وانما امتاز كل بما هو معلوم في موضعه فلو عنى بالشرا الملك في قوله ان اشتريت عبدا بان اراد ان ملكته فهو حر فاشترى نصفه وباعه واشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضا اى لا يعتق ديانة لانه تجوز بالعلة عن حكمها ويعتق قضا لا لعدم صحة هذا التجوز بل للتهمة لان فيه تخفيفا عليه كما سيذكر وفى قلبه اى فيما لو عنى بالملك الشرا بان قال ان ملكت عبدا واراد به ان اشتريت فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق مطلقا اى قضا وديانة لانه تغليظ على نفسه فانه اى العبد لا يعتق فيه اى في الملك ما لم يجتمع جميع العبد في الملك فتثبت لعرف الاستعمال فيهما اى في الملك والشرا لان المقصود في مثل هذا الكلام عرفا الاستغنا بملك العبد وهو انما يحصل اذا كان الملك بصفة الاجتماع بخلاف الشرا فانه الملك فيه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق ثم اشترى عبدا لغيره يحنث فضلا عن اشتراط العتق فاذن الشرط شرا عبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل يوضحه ما حكى عن الشيخ ابى بكر الاسكاف وكان اماما ببلخ وله بواب يقال له اسحاق فكان اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعاه وقال هل اشتريت بمائتى درهم فيقول نعم بالوف ثم يقول هل ملكت مائتى درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه هل ترون انه ملك من الدراهم متفرقة وانفق على نفسه ثم هذا اذا كان العبد منكرا كما ذكرنا فان كان معينا بان قال لعبد ان اشتريتك او ملكتك فانت حر والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقى في الوجهين لان العرف المذكور انما ثبت في المنكر دون المعين اذ في المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه فيه وان كان في ازمنة متفرقة فبقى على اصل القياس على ان الاجتماع والتفرق من الاوصاف والصفة في الحاضر لغو ثم هذا ان كان الشرا صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه وجد قبل ان يقبضه ولا ملك له قبل القبض فلا حنث وتنحل اليمين حتى لا يعتق ايضا بعد القبض الا ان يكون مضمونا بنفسه في يده حين اشتراه حتى ينوب قبضه عن قبض الشرا فيعتق لوجود الشرا وتملكه بنفس الشرا ثم غير خاف ان القول بعتق النصف في هذه المسائل ماش على قول ابى حنيفة اما عندهما فينبغى ان يعتق كله ثم يجب السعاية او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتاق والله

سبحانه اعلم والسبب المحض لا يقصد حصول المسبب بوضعه بمعنى لم يوضع لحصوله وانما يثبت المسبب عن المقصود بالسبب اتفاقا كزوال ملك المتعة بالعتق لم يوضع العتق له اى لزوال ملك المتعة بل يستتبعه اى بل يتبع زوال ملك المتعة ما وضع اى السبب الذى العتق موضوع له وهو زوال ملك الرقبة فيستعار السبب للسبب لافتقاره اى المسبب اليه اى الى السبب على البدل منه اى من السبب الذى هو العتق ومن الهبة والبيع والصدقة لان كلا منها سبب لزوال ملك الرقبة افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح العتق مجازا للطلاق حتى لو قال لامرأته اعتقتك او انت حرة ونوى الطلاق به وقع وانما احتاج الى النية لتعيين المجاز لان المحل غير متعين له بل لحقيقة الوصف بالحرية والبيع والهبة مجازا للنكاح لان كلا منهما سبب مفض لملك المتعة ومنع الشافعى هذا التجوز بما عنه لانتفا العلاقة المعنوية بينه وبينهما لا ينفى غيرها وهو السببية المحضة التى هى احد نوعى العلاقة الصورية وبها كفاية ولا عكس اى ولا يتجوز بالمسبب عن السبب خلافا له اى للشافعى فانه جوزه فيصح عنده الطلاق مجازا للعتق لشمول الاسقاط فيهما لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وازالته وفى الطلاق اسقاط ملك المتعة وازالته والاتصال المعنوى علاقة مجوزة للمجاز كما تقدم والحنفية تمنعه اى التجوز بالطلاق عن العتق والمجوز للتجوز المعنى المشترك بين المتجوز والمتجوز عنه على وجه يكون في المتجوز عنه اقوى منه في المتجوز المشهور المعتبر اى اثبات اعتباره عن الواضع نوعا باستعماله اللفظ باعتبار جزئي من جزئيات المشترك المذكور او نقل اعتباره عنه ولم يثبت هذا التجوز بالفرع اى المسبب عن الاصل اى السبب بل ثبت هذا في التجوز بالاصل عن الفرع اذ لم يجيزوا المطر للسما خلافا لقلبه اى واجازوا السما للمطر ثم نقل عنهم ما زلنا نطا السما حتى اتيناكم اى المطر ح م اشتراكهما اى السبب والمسبب في الاتصال الصورى موجب مراعاة طريقهم فلا يقع طالق او بائن او حرام للعتق عند اصحابنا ومزيد الكلام في هذه له موضع غير هذا الا ان يختص المسبب بالسبب بحيث لا يوجد المسبب بدونه كالمعلول اى فيجوز التجوز بكل منهما عن الآخر كما في العلة والمعلول لانهما يصيران في معنى ما هما كالنبت للغيث وبالعكس كما تقدم على ما فيه من بحث مسئلة المجاز خلف من الحقيقة اتفاقا اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فابو حنيفة خلفيتهما في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية صح معناه اولا فالتكلم بهذا ابنى في التحرير الذى هو معنى مجازى له خلف عن التكلم به اى بهذا ابنى في النسب اى في ثبوت النسب الذى هو المعنى الحقيقي له من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو العتق بنا على صحة التكلم وهما

خلف عنها في حكمها فان قالت ابني لعبده الاكبر منه مجاز عن عتق على من وقت ملكه
عنده اى ابى حنيفة استعمالا لاسم الملزوم فى لازمه وقالا لا يعتق لعدم امكان
الحقيقي واذا لم يمكن حكمه وهو العتق لان شرط صحة الخلف امكان الاصل
فلغى وانما اعتبر الخلفية فى الحكم لان الحكم هو المقصود فالخلفية باعتباره
اى الحكم اولى وقد يلحق عدم العتق فى هذه بعدم انعقاد الخلف ليمين ما
الآن وفى لا لما العدم تصوره اى حكم الاصل فى كليهما والخلف انما يصير خلفا عن
الاصل اذا امكن الاصل ولا امكان له فيهما وعن هذا اى اشتراط تصور حكم الاصل
للخلف لغى قلت يدك خطا اذا اخرجها اى اليدين صحيحتين ولم يجعل
مجازا عن الاقرار بالمال اى دية اليد لعدم امكان معناه الحقيقي وتعقبه
بقوله لكن لا يلزم من لزوم امكان حكم شرعي وهو ما الكون فى الملحق به
فانه محل وجوب البر لتعلق الحكم خلفه اى الخطاب بخلف ذلك الحكم الشرعي
وهو الكفارة لعجزه عن البر لزوم صدق معنى لفظا حقيقي لاستعماله
اى لاجل استعمال ذلك اللفظ مجازا فى معنى من المعاني لعدم صحة التركيب
لغة اذ لا يظهر بينهما ملازمة فلا يصح الالحاق به والثاني اى ولغو الاقرار
بقطع اليد اذا اخرجهما صحيحتين ليس لتعذر الحقيقي فقط بل لتعذر ه
و لتعذر المجازى ايضا فان القطع سبب مال مخصوص وهو دية اليد على
العاقلة فى سنتين لما عرف ان شلد يتحمله العاقلة فى هذه المدة فظهر انه كما قال
وليس هذا المال المخصوص هو المتجوز عنه بالقطع لانه لا يمكن اثباته الا
بحقيقة القطع فلا يمكن جعل اللفظ مجازا بالسبب عن المسبب والمطلق اى
والمال المطلق الذى يمكن اثباته ليس مسببا عنه اى عن القطع فامتنع ايجاب
المال به مطلقا فلغى ضرورة بخلاف فما نحن فيه فان الحرية لا تختلف ذاتها حاصلة
عن لفظ حر او لفظ ابنى فامكن المجازى حين تعذر الحقيقي فوجب صونه
عن اللغو ولذا اى لابى حنيفة انه اى التجوز حكم لغوى يرجع للفظ هو اى
الحكم صحة استعماله اى اللفظ لغة فى معنى مجازى باعتبار صحة استعماله
اى اللفظ فى معنى اخر ومعنى اى حقيقي لمشاكلة ومطابقة اى الوضعى
للواقع ليستجمع الشروط للتجوز عنه بغيره فكل من اللفظ الحقيقي
والمجازى اصل فى افادة حكمه فاذا تكلم وتعذر الحقيقي وجب مجازيته
فيما ذكر من الاقرار اى الاخبار ببنوته لانه سبب لحريته من حين ملكه فتصير
امه ام ولد لانه كما جعل اقرارا بحريته جعل اقرارا باموميته الولد لامه لان
هذا الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب يوجب هذا الحق لها فى ملكه كما هو
موجب حقيقة الحرية للولد وقيل وجب مجازيته فى انشائه العتق واحداثه
اياه لانه ذكر كلاما هو سبب للتحرير فى ملكه وهو البنوة فلا تصير امه ام
ولد له اذا كانت فى ملكه لانه ليس للعبد ابتدا تاثير فى اثبات اموميته الولد

لامه

لامه لانه لا يملك ايجاب ذلك الحق لها بعبارته ابتدا بل بفعل هو استيلاد
والاصح الاول اى مجازيته فى الاخبار عن عتقه لقوله اى محمد فى كتاب
الاكراه اذا اكره على هذا ابنى لعبده لا يعتق والاكراه يمنع صحة الاقرار
بالعتق لا انشائه على انه لا ضرورة فى جعله تحريرا مبتدا وهو فى نفسه
اخبار فان تحقق المعنى المجازى بان كان عتقه قبل ذلك عتق مطلقا اى
قضا وديانة والا لو لم يتحقق فقضا مواخذة له باقراره لا ديانة لكذبه حقيقة
ومجازا الا انه قد يمنع تعين المجازى الذى هو العتق جواز معنى
الشفقة ودفعه اى تعين هذا المعنى بتقدم الغاية الشرعية وهى العتق
عند امكانها اى الغاية الشرعية وعدمها وهو الشفقة معارض بازالة
الملك المحقق مع احتمال عدمه اى زوال الملك والمتيقن لا يزول بالاحتمال
فاقل ما فى الباب ان لا يتعين احد هذين المجازين او يتعين هذا لانه
اخف وعدمه اى العتق فى ظاهر الرواية فى هذا ابنى بنوه على اشتراكه
اى الاخ استعمالا فاشيا فى المشارك نسبا ودينا وقبيلة ونصيحة
فتوقف العمل به الى قرينة كمن ابى او امى او من النسب فيعتق
لكونه ذا رحم محرم منه وعلى ان العتق بعلة الولاد وليس فى اللفظ له
ذكر ليكون مجازا عن لازمه فامتنع لعدم طريقه وعليه اى على ان العتق
بعلة الولاد اى عدمه اى العتق فى جدى لعبده الصغير فان هذا
الكلام لا وجود له الا بواسطة الاب ولا وجود له فى اللفظ ويرد انهما
اى علة عتق القريب القرابة المحرمة لا خصوص الولاد ولذا اى ولكونها
العلة فيه عتق بعمى وخالى بلا خلاف ذكره فى البدائع وغيرها فترجح رواية
الحسن العتق فى جدى وعدمه اى العتق بيا ابنى لانه اى الندا لاستحضار
الذات ولم يفتقر هذا القدر لتحقيق المعنى اى البنوة فيهما اى فى الذات
من جهة كونه حقيقيا او مجازيا لان اعلام المنادى بمطلوبية حضوره لا
يتوقف على ذلك فانتفى ان يقال يجب ان يعتق به لتعذر العمل بالحقيقة
وتعين المجاز وايضاح انتفائه ان الندا وضع لاستحضار المنادى وطلب
اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام
باثبات موجبه الحقيقي او المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به
فلا بد من تصحيحه بما امكن بخلاف يا حر حيث يعتق به لان لفظه صريح
فى العتق لان الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه
مقام معناه فيثبت بلا قصد حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه
عبدى حر يعتق وقيل اذا كان الوصف المعبر به عن الذات يمكن
تحقيقه من جهته اى المتكلم باللفظ حكم بتحقيقه اى الوصف مع
الاستحضار تصديقا له كيا حر فان الحرية يمكن اثباتها من جهته

المتكلم بهذا اللفظ اللهم اذا كان اسمه ذلك الوصف فناداه به فانه لا يعتق لان المراد
حينئذ اعلامه باسمه العلم لا اثبات ذلك الوصف لان المراد حينئذ اعلامه
باسمه العلم لا اثبات ذلك الوصف لان الاعلام لا يراعى فيها المعانى حتى لو ناداه
بلفظ اخر بمعناه كعتيق عتق لان الاعلام لا تتغير والا لو كان الوصف المعبر به
عن الذات لا يمكن تحقيقه من جهته باللفظ لغى ذلك الوصف ضرورة وتجرد
للاعلام كيا ابنى اذ تحقق الابنية غير ممكن له بهذا اللفظ لانه ان تخلق من ما
غيره فظاهر وكذا ان تخلق منه اى من مائه لان النسب انما يثبت به اى بتخلقه
من مائه لا باللفظ واما الزامهما اى ابى يوسف ومحمد الشافعية بالانعقاد
اى بالاتفاق على صحة انعقاد النكاح بالهبة فى الحرة ولا تصور الحقيقى الذى هو
الرق فيها ليتفرع عليه تملكها بهذا اللفظ لان الحرة لا تقبل ذلك ما دامت حرة
فلا يلزمهما اذ لم يشترطاه اى امكان الحقيقى الا عقلا وهو ممكن عقلا وكيف لا
وقد وقع فى شريعة يعقوب عليه السلام وفى اول الاسلام ولم تذكر الشافعية
هذا الاصل وهو ان الخلفية للمجاز فى التكلم وفى الحكم وموافقتهما اى الشافعية
لهما فى الفرع اى فى قوله لعبده الاكبر سنا منه انت ابنى لا يوجبها اى الموافقة
فى اصلهما كما هو ظاهر صنيع صاحب الكشف وغيره ومن ثمة صرح بعضهم بان
المبنى فيه عند الشافعى عدم ثبوت السبب والله تعالى اعلم مسئلة يتفرع على
الخلفية اى خلفية المجاز عن الحقيقة تعينها اى الحقيقة اذا امكنا اى الحقيقة
والمجاز بلا مرجح لرجحانها فى نفسها عليه فيتعين الوطى من ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
هنا ممكن مع مجازيه الذى هو العقد فحرمت موطوءة الاب على فروعه بالنص
واما حرمة المعقود له عليها عقدا صحيحا عليهم فبالاجماع وتعلق به اى بالوطى
الجزاء فى قوله لزوجته ان نكحتك فانت كذا كما هو ظاهر فلو تزوجها بعد ابانة
قبل الوطى طلقت بالوطى لا بالعقد لما ذكرنا وفى الاجنبية اى وفى قوله لاجنبية
ان تزوجتك فعبدى حر يتعلق بالحرية بالعقد لان وطيها الحرام عليه شرعا
كان الحقيقة مهجورة شرعا فتعين المجاز واما المنعقدة اى ارادة اليمين المنعقدة
وهى الحلف على ان يفعل امرا او يتركه فى المستقبل بعقدتم من قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان لان العقد حقيقة لما ينعقد اى للفظ يربط باخر
لايجاب حكم فالعقد اذا كما قال وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه مجاز فى العزم
اى العقد القلبى السبب اى لمجموع اللفظ المذكور فانه لا يعتبر بدونه فلا
كفارة فى الغموس وهو الحلف على امر يتعمد الكذب به لعدم الانعقاد لعدم
استعقابها وجوب البر لتعذره اى البر فيها فقد يقال كونها اى المنعقدة
حقيقة فيه فى عرف اهل الشرع لا يستلزمه اى كونها حقيقة فى عرف الشارع
وهو اى عرفه المراد لانه المجاز فى لفظه اى الشارع ويدفع هذا بان الاصل
فى مثله استصحاب ما قبله الانتقال له ولم يوجد النافى له وايضا يتعين

ارادة المنعقدة فان كان العقد فى مجموع اللفظ المستعقب حكمه حقيقة والا
فالمجاز الاول اى وان لم يكن العقد فى هذا حقيقة فهو المجاز الاول عن
الحقيقة اللغوية التى هى شد بعض الحبل ببعض بالنسبة الى العزم لانه
اليها اقرب من العزم والمجاز الاقرب مقدم وعنه اى العمل بالحقيقة لامكانها
ولا مرجح للمجاز قوله هذا ابنى لمملوك اى لعبد لو يولد مثله لمثله معروف
النسب من غيره لجوازه اى كونه منه بان كان من منكوحته وامته حقيقة
ولا يمكنه الاثبات لعارض مع اشتهاره من غيره فيكون المقر صادقا فى حق
نفسه لا فى ابطال حق الغير فحينئذ عتق وامه ام ولده على ذلك اى
تعين الحقيقة لامكانها ولا مرجح للمجاز فرع فخر الاسلام قول ابى حنيفة
يعتق ثلث كل من الثلاثة الاولاد اذا اشتبه الاكبر فى بطون ثلاثة
اى بين كل ومن يليه ستة اشهر فصاعدا بلا نسب معروف لهم فقال
المولى فى صحته احدهم ابنى ومات المولى مجهلا اى قبل البيان خلافا
لقولهما اى ابى يوسف ومحمد يعتق الاصغر ونصف الاوسط وثلث
الاكبر نظرا الى ما يصيبهما اى الاوسط والاكبر من الام لانه اى ما يصيبهما
من العتق من الام كالمجاز بالنسبة الى اقراره للواسطة اى لانه ثابت لهما
بواسطة الام بخلاف ما يصيبهما من العتق باقراره فانه كالحقيقة لعدم
توقفه على شى فاعتبره ولم يعتبر ما يصيبهما من الام وايضاح هذه الجملة
ان عند اصحابنا لا يثبت نسب اول اولاد ام الولد من مولاها الا بالدعوة
ويثبت نسب من عداه بدونها اذا لم ينفه نفيا لا يعتق كل الثالث لانه حر فى
جميع الاحوال اعنى فيما اذا كانت الدعوة له او للثانى او للثالث كما هو ظاهر ونصف
الثانى لانه يعتق فيما اذا كانت الدعوة له او للاول ولا يعتق فيما اذا كانت
للثالث لان احوال الاصابة وان كثرت حالة واحدة اذ الشى لا يصاب الا من
جهة واحدة كالملك مثلا اذ اصيب بالشراء لا يصاب بالهبة وهلم جرا لان
اثبات الثالث محال بخلاف الحرمان يجوز ان تتعدد جهاته فان ما ليس بحاصل
اصلا يصدق عليه انه ليس بحاصل بجهة الشراء والهبة والارث وهلم جرا
وقال ابو حنيفة يعتق من كل ثلاثة لان ما يحصل من العتق زائدا على الثلث
انما هو باعتبار صيرورة امهما فراشا لابيهما بدعوى نسب احدهم اذ لولاه
لما حصل واما الثلث فباعتبار ما يحصل لهما من قبل نفسهما فالزائد عليه
بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يعتبر مع وجودها كما فى حقيقة الحقيقة والمجاز
ووضعت فى بطون لانهم لو كانوا فى بطن واحد ثبت نسب كل على ما عرف
وقيدت بكونه فى الصحة لانه لو كان فى مرض الموت ولا مال له غيرهم ويقسم
على السوا ولم يجز الورثة يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له
نصف وثلث واقله ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله

ستة ثم نجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما
وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فنجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق
من الاكبر سهمان ويسعى في ستة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى في ثمانية
ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثلث والثلثان والبدع
اى وصاحبيه فرع قول ابي حنيفة على تقديم المجاز بلا واسطة عليه اى المجاز
بها اى بواسطة لقربه اى المجاز بلا واسطة الى الحقيقة وتقريره اى كلامه
تعذر الحقيقي الذي هو النسب لامتناع ثبوت نسب المجهول من احد لانه
انما يثبت من المجهول ما يحتمل التعليق بالشروط ليكون متعلقا بخطر البيان
والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط تعين مجازيته في اللازم اقراره بحريته
فيعتق كذلك اى ثلث كل بالتلفظ وعندهما يعتق الاصغر ونصف الاوسط
وثلث الاكبر بواسطة معه اى مع التلفظ والاول وهو العتق بلا واسطة
اقرب الى الحقيقة من العتق بها فيتعين منتف وهو خبر تقديره واما كان
منتفيا اذ لا موجب حقيقيا للابوة وهي اى والحال ان الابوة ثابتة وابا
لا صارف الحقيقي اذ الحقيقي مراد منتف لوازمه من الابوة وحريتهم
والتي ما تعذر من النسب فيقسم المعنى المجازي بينهم بالسوية لا تبلك
الملاحظة لانها اى الملاحظة مبنية على ثبوت النسب وهو منتف وعرف
تقوم مجاز على الجزء بالطلب الى الحقيقة واما قوله في عبد لا بني او نحوه
لبطنين وابنيهما اى ولابيهما وجدهما فنفي الاب على لغة النقص فيه احدهم
ابني وهو اى وكل منهم يمكن ان يولد مثله لمثله ومات المولى مجهلا ففي
الكشف الكبير الاصح الوفاق على عتق ربع عبده اذ عناه لا ان عنى احد
الثلاثة الباقين فقد عتق في حال ورق في حال ثلاثة احوال فيعتق ربعه
وثلث ابنه اى وعلى عتق ثلث ابن عبده لعتقه ان عناه او اباه لا بسبب عتق
الاب لان حرية الاب لا توجب حرية الابن بخلاف الام بل لانه يصير حفيد المعتق
لا ان عنى احد الابنين واحوال الاصابة حالة واحدة كما قدمنا فقد عتق في
حال ورق في حالين فيعتق ثلثه وثلاثة ارباع كل منهما اى وعلى عتق ثلاثة
ارباع كل من الابنين لعتق احدهما في الكل اى وكل الاحوال بيقين بان يراد
نفسه او ابوه وجده لا ان عنى اخاه ولا اولوية اى ليس احدهما بعينه
اولى بجعله المعتوق بكل حال دون الاخر فيثبت فيهما عتق ونصف فيوزع بينهما
بالسوية فيعتق نصف وربع من كل منهما فلو كان ابن ابن عبده فردا او توامين
يعتق كله لعتقه في كل حال وثلث الاول لانه عتق في حالة وهو ما اذا عناه
ورق في حالة وهو ما اذا عنى ولده او حفيده ونصف الثاني لان احوال
الاصابة واحدة وهي ما اذا عناه او اباه واحوال الحرمان وهي ما اذا عنى ابنه
فيتنصف وجزم في الكشف الصغير بعتق ربع كل من الاربعة عنده

اى عند ابي حنيفة كما لو قال احدهم لا حر قال المصنف وهو الاشبه بما
نقله اذ الكل مضاف الى الايجاب بلا واسطة كما هو قول ابي حنيفة
وبواسطة كما هو قولهما ولذا اى لكون العتق لكل مضافا الى الايجاب ولو
استعمل احدهم ابني مجازا في الاعتاق اى تحرير العبد اعتق في الثانية
اى فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابن ابنه واحدا او توامين ثلث كل
اى كل واحد كما لو قال احدهم حر وربعه اى وعتق ربع كل من الاربعة
في الاولى اى فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابني ابنه في بطنين وقيد
بكونه في الصحة لانه لو قال في مرضه ولا مال له غيرهم ولم تجز الورثة
عتقوا من الثلث بحساب حقهم فيجعل كل رقبة اثني عشر لاحتياجنا
الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر حق الاول في ربعه وهو ثلاثة
اسهم والثاني في ثلثه وهو اربعة وكل واحد من الاخرين في ثلاثة ارباعه
وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر
فضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال
خمسة وسبعين فيحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر مقدار ما يعتق
منها ومقدار ما تسعى فيه فنقول ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه
ثلاثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فاضربه في اربعة فيصير
مائة والمال ثلاث مائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان
حق الاول ثلاثة ضربناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار على هذا القياس
للثاني ستة عشر ولكل من الاخرين ستة وثلاثون ويسعون فيما بقي
ثم الاصح هو المذكور في الجامع وهو احتراز عما في الزيادات من اعتبار احوال
الاصابة كاعتبار احوال الحرمان ووجهه ان الرق لا يثبت اصله الا بسبب
واحد وهو القهر والعتق له اسباب من تنجيزه والكتابة والاستيلاد والتدبير
فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه متعددة فلان يعتبر احوال ما تعدد
سببه اولى ووجه الاصح كما قدمنا اوجه مسئلة يلزم المجاز لتعذر الحقيقي
كحلفه ولا نية لا ياكل من هذه القدر فانما يحله اى القدر نيا ويلي المحل
والا فالوجه جعلها لانها مؤنث سماعي اى فيمينه على ما يطبخ فيها لتعذر
اكل عينها عادة تجوزا باسم المحل عن الحال والعسر اى الحقيقي كمن الشجرة
في حلفه لا ياكل من الشجرة التي لا يوكل عينها عادة فلما تخرج الشجرة
من الثمر وغيره حال كونه ماكولا بلا كثير صنع تجوزا باسم السبب وهو
الشجرة عن المسبب وهو الخارج المذكور ومنه اى ومما يخرجه ماكولا
الجمار وهو شحم النخل والخل لابي اليسر وابي الليث والظاهر كما مشى
عليه المصنف في فتح القدير وفاقا للكثير انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك
ولم يذكر الفريقان نيته نقلا عن المتقدمين لا ناطفها ونبيذها لان

مايوقف على الصنع ليس مما خرج مطلقا ولذا عطف على الثمر في قوله تعالى
ليأكلوا من ثمره وما عملته ايديهم فلا يحنث به ولو لم تخرج مأكولا فالثمنها اى
فيحنث باكل ما اشتراه وللهجر اى لهجر الحقيقي عادة وان سهل تناوله كل الدقيق
فيماله اى كالعصيدة فيحنث باكلها لا بسفه لترك تناوله هكذا عادة خلافا
للشافعي ولم يشرب من البير وهي غير ملاى فلما بداى المكان المسمى بالبير
والا فهي مونث سماعي كما مشى عليه فيما ياتي اعترافا اتفاقا فلا يحنث
الكرع اى بتناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه او باناء على ما في
الصحاح وغيره وفي الفتاوى الظهيرية وتفسير الكرع عند ابي حنيفة ان يخوض
الانسان في الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون الا بعد الخوض في الماء
فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب
كذا قال الشيخ الامام نجم الدين النسفي انتهى والاول هو المعروف المتبادر
لانه كما قال في التلويح اصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها
فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض في الاصح وفي
الذخيرة الصحيح ولو كانت ملاى فعلى الخلاف المشهور في لا يشرب من هذا
النهر فعنده على الكرع وعندهما على الاعتراف واذا والا تجازى الى الاعتراف
وبه يحنث لعدم العلاقة الثابتة الاعتبار والاوجه ان تعلق الشرب بها
اى بالبير على حذف مضاف اى من مايها فهي اى البير حقيقة قلت او عبر
بالبير عن مايها تجوزا باسم المحل عن الحال وهو اوجه لاكثرية مجاز العلاقة بالنسبة
الى مجاز الحذف وايا ما كان يلزم منه ترجح الحنث بالكرع من البير وان كانت
غير ملاى كما هو قول لبعض المشايخ وقد ذكر المصنف في شرح الهداية هذين
الوجهين في وجه قولهما بالحنث كيفما شرب من ماء دجلة في حلفه لا يشرب
من دجلة ومنه اى من لزوم المجازي للهجر عادة حلفه لا يضع قدمه في دار
فلان فانه مجاز عما تقدم وهو دخولها كما او صفناه ثمة وشرعا اى وللهجر
شرعا حلفه لا ينكح اجنبية لم يحنث بالزنا لا بغيره اى المعنى الحقيقي الذي
هو الوطئ اذ المهجور شرعا كالمهجور عرفا لمنع العقل والدين ظاهرا منه
فانما يحنث بالعقد كما تقدم والخصومة في التوكيل بها اى بالخصومة لان
حقيقتها وهي المنازعة مهجورة شرعا فيما عرف الخصم فيه محقا لانها حينئذ
حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا الى غير ذلك فانصرف التوكيل بها الجواب
مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لانها سببه او للمقيد على المطلق
او للكل على الجزء بناء على عموم الجواب للاقرار والانكار كما سنذكر وهذا عند
علمائنا الثلاثة غير انه عند ابي يوسف اخرا يصح اقراره على الموكل في مجلس
القاضي وغيره لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا وعندهما يصح عند
القاضي لا غير لان اقراره انما يصح باعتبار انه جواب الخصومة مجازا والخصومة

تختص

تختص بمجلس القضا فكذا جوابها الا يرى انه لا يقع سماع بينة ولا استحلاف
ولا اعدا ولا حبس الا عند القاضي وما يكون في غير مجلسه يكون صلحا
فاذا كان الجواب المعتبر هو الجواب في مجلس القضا لم يعتبر اقرار الوكيل
على موكله في غير مجلس القضا بل يخرج به من الوكالة فلا يصح دعواه
بعد لتكذيبه نفسه بالقول الاول وهذا استحسان والقياس وهو
قول زفر والائمة الثلاثة لا يجوز اقراره على موكله مطلقا لان الاقرار
ضد الخصومة وجوابه واضح مما سبق فيعم الجواب الاقرار كالانكار
لان الجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة
اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع به وذلك كما يكون بلا يكون بنعم
ولا يكلم الصبي فيكلمه شيخا اى بكلامه حال كونه شيخا لان الصبي من
حيث هو صبي مامور فيه بالمرحمة شرعا والهجر بنافيها فانصرف اليمين
عند الاشارة الى الخصوص ذات صبي الى خصوص ذاته باعتبار وصف فيها
اخر لا يتقيد بزمن الصبي او لشدة كراهة ذاته فيحنث به شيخا لوجود
ذاته بخلاف المنكر اى لا يكلم صبيا فانه لما لم يشر الى خصوص ذات كان
الصبي نفسه مثير اليمين وان كان على خلاف الشرع فيجب تقييد اليمين
به لقصده بها وان كان حراما كحلفه ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة
فانها تنعقد لهذا المعنى وان كانا حرامين وقد يتعذران وحكمهما اى الحقيقة
فيتعذران اى الحقيقة والمجاز فيكون ذلك الكلام لغوا البنتي لزوجته هي
المنسوبة اى كقوله لزوجته الثابت نسبها من غيره هذه ابنتي فلا تحرم
عليه ابدا بهذا سواء كانت اكبر منه او اصغر اصر على ذلك ام رجع بان قال
غلطت او وهمت وان اصر اى اصر على هذا الكلام فيفرق اى حتى فرق القاضي
بينهما دفعا من الظلم اى ظلمه لها بترك قربانها وانما قلنا تعذرت الحقيقة
هنا للاستحالة في الاكبر منه سنا كما هو ظاهر وصحة رجوعه عن كونها بنته
في الممكنة اى في الاصغر منه سنا وهذا وان لم يتحقق في الحال فهو في المعنى
المتحقق كما اشار اليه بقوله وتكذيب الشرع له في هذا الاقرار لان
فيه ابطال حق الغير وهو لا يفيد ابطاله شرعا بدليل اى قائم مقام
رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيب نفسه فكأنه رجع
والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى
الاقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا في حق نفسه بخلافه اى الاقرار
بالنبوة في عبده الممكن كونه منه من حيث صغر سنه الثابت نسبه من الغير
فانه ليس فيه اقرار على الغير لانه صار مجازا عن الحرية والعبد والاب
لا يتضرران بها وذلك بنا على ما هو الاصل من ان الكلام اذا كان لحقيقته
ولها حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة مجازا عند تعذر الحقيقة وحيث

لزم ان يكون المراد به ذلك لا يصح رجوعه عنه لعدم صحة الرجوع عن الاقرار
بالعتق ولم يمكن العمل بهذا الاصل فى قوله لزوجته هذه بنتى ولان ثبوته
اى التحريم الذى هو المعنى المجازى لهذه بنتى اما حكما للنسب وهو اى
النسب قد ثبت من الغير فيشتهر للغير لا له او بالاستعمال لهذه بنتى
فيه اى فى التحريم وهو اى تحريم النسب مناف لسبق الملك اى للنكاح لمنافاته
لملك النكاح لانتفاء صحة نكاح المحرمات لانه اى تحريم النسب من حقوقه
اى ملك النكاح والتحريم من حقوقه اى والتحريم الذى هو من حقوق ملك
النكاح وهو انتفاء التحريم الكائن بالطلاق ليس اللازم للمعنى الحقيقى لهذه
بنتى ليتجوز به اى بهذه بنتى فيه اى فى التحريم الكائن بالطلاق ثم بين
التحريمين منافاة لتنافى تلازمهما لان احدهما ينافى محلية النكاح ويثبت
حرمة لا يرتفع ولا يصلح ان يكون من حقوق النكاح ولا يخرج المحل عن محلية
النكاح ويرتفع وتنافى اللازم يدل على تنافى الملزومات فتعذر المجاز فى
ايضا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف الاسبق منها
اى الحقيقة المستعملة عنده اى ابى حنيفة وعندهما والجمهور قلبه اى المجاز
المتعارف الاسبق منها اولى من الحقيقة المستعملة وتفسير التعارف بالتفاهم
كما قال مشايخ العراق اولى منه اى من تفسيره بالتعامل كما قال مشايخ بلخ
لانه اى التعامل فى غير محله اى المجاز لانه اى التعامل كون المعنى المجازى
متعلق عملهم اى اهل العرف وهذا اى عملهم سببه اى التعارف اذ به اى
بالتعامل يصير المجاز اسبق الى الفهم لحمل التعامل المعنى ومحل الاستعمال
الحقيقة والمجاز اللفظ ثم هذا على تسمية المعنى بهما اى بالحقيقة والمجاز
مسامحة لاجماع اهل اللغة على انهما من اوصاف اللفظ والتحرير انه اى المجاز
المتعارف هو الاكثر استعمالا لا فى المجازى منه اى من استعماله فى الحقيقى
وما قيل اى وما قاله مشايخ ماوراء النهر بالتفسير الثانى قولهما والاول
قوله الحنث عنده باكل ادمى وخنزير اى لحمهما فى حلفه لا ياكل لحما لان
التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعدمه عندهما لان التعامل لا يقع عليه
لانه لا يؤكل عادة غير لازم بل الحنث عندهما فيهما لاستعمال اللحم فيهما اى فى
لحمى الادمى والخنزير فيلزمه الاعتبار للحقيقة وعدم الحنث عندهما المضمون
قوله ولا سبقية ما سواهما اى لحمى الادمى والخنزير الى الافهام عند الاطلاق
عندهما واشكل عليه اى على ابى حنيفة لما تقدم من التخصيص بالعادة
بلا خلاف فانه يقتضى اقتصار الحنث على ما اعتيد اكله من اللحوم فلا جرم ان
قيل اذا كان الحالف مسلما ينبغى ان لا يحنث لان اكله ليس بمتعارف ومبنى
الايمان على العرف قال العتابى وهو الصحيح وفى الكافى وعليه الفتوى وكون
هذه المسئلة فرع جهة الخلفية فرع التكلم بها اى بالحقيقة على التكلم

بالمجاز

بالمجاز لرجحانها عليه ووجها التكلم باعتبار اى حكم المجاز لعمومه اى الحقيقة لانه
شملها حتى صارت فردا من افراده فكثرت فائدته وكان فيه عمل بالحقيقة
من وجه لدخولها فيه كما هو حاصل ما فى اصول فخر الاسلام وهو اى فقيه
لا يتم اذ الفرد من يتعلق بالخصوص لا يتعدى اى كما يتعلق بالعموم والمعنى
لما هو الغرض منهما الدليل مع ان المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة فالمبنى
لهذه المسئلة مطرح عليه الا سبق الدليل لا مرجحا للغالب استعمالا لا فيهما
على الاخر فى نفسه وتفاوت العلماء لا ترجح بالزيادة من جنسها فتكافأ
اى فتساوى الحقيقة والمجاز فى الاعتبار فترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا
ذلك اى كون المجاز اعم كما قالاه والا لزم كون الخلاف فى المجاز الاسبق من الحقيقة
المستعملة بناء على الخلاف فى جهة الخلفية اطرد الترجيح بالعموم عندهما فيرجحا
حينئذ المجاز المساوى للحقيقة فى التبادر للفهم اذا عم حكمه الحقيقة وقالا
حينئذ ايضا العقد العزم لعمومه اى العزم المعنوى وغيره وليس شئ منهما كذلك
وكيف والمساوى اتفاق اى يحكى فيه اتفاقهم على تقديم الحقيقة اذا ساواها
المجاز مطلقا ومنها اى هذه المسئلة حلف لا يشرب من الفرات وهى بالتاء الممدودة
فى الخط فى حالتى الوصل والوقف النهر المعروف بين الشام والجزيرة وربما قيل بين
الشام والعراق حلف لا ياكل الحنطة انصرف الحلف عنده الى الكرع فى الشرب
من الفرات وعينها اى والى اكل عين الحنطة والحاصل تقضمها اى عين الحنطة وبما اى الفرات
عندهما وما على الحنطة اى يرد على مسئلتنا التخصيص بالعادة فان مقتضاه اقتصار
الحنث على ما يتخذ منها عادة لان العرف العملى مخصص كما سلف واجيب بانها اى
العادة مخصصة اوالمسئلة الخلافية فى الحنطة غير المعينة اما فيها اى المعينة
فقوله مثلهما والصواب القلب كما هو كذلك فى الكشف وغيره ومشى عليه المصنف
فى فتح القدير حيث قال وهذا الخلاف اذا حلف على حنطة معينة اما لو حلف
لا ياكل حنطة ينبغى ان يكون جوابه كجوابهما ذكره شيخ الاسلام انتهى فبطل ما بالعرف
ويمكن ادعاؤه اى ابى حنيفة فى العرف بينهما ان العادة فيها اى فى المعينة
مشتركة بين تناول عينها وما يتخذ منها وان غلبت العادة فيما يتخذ منها
كالكرع فان العادة فى الشرب مشتركة بينه وبين الشرب باناء ونحوه فانصرفت
اليمين عنده الى الحقيقة المستعملة بخلاف غير المعينة فان العادة فى تعلق الاكل
بها ارادة ما يتخذ منها وهذا اقرب من دعوى شيخ الاسلام التعارف فى حنطة
غير معينة لا فى حنطة بعينها واذا لم يوجد التعارف فى المعينة لا يترك العمل
بالحقيقة لان الحقيقة تترك بقرينة غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما هذا
وبعد ان ذكر فى فتح القدير ما تقدم قال ولا يخفى انه تحكم والدليل المذكور المتفق
على ايراده فى جميع الكتب يعم المعينة والمنكرة وهو ان عينها ماكول وتقدم بقية
الصوارف فى التخصيص فى مسئلة العادة العرف العملى مخصص فليراجع

ثم انه ينقسم كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد من اطلاقه للغلبة استعمالا وعدمه
اى وباعتبار عدم تبادر المراد لعدم الغلبة استعمالا الى صريح يثبت حكمه الشرعى بلا
نية وكناية لا يثبت حكمه الا بنية او قيام مقامها منه اى هذا القسم الذى هو الكناية
اقسام الخفا اى الخفى والمشكل والمجمل والمجاز غير المشتهر ويدخل الصريح المشترك
المشتهر فى احد معنييه [illegible] ذكا لاحد من اطلاقه والمجاز
الغالب الاستعمال [illegible] لحقيقته اتفاقا كذلك اى صريح ومع استعمال
الحقيقة هو صريح ايضا عندهما والظاهر وباقى الاربعة النص والمفسر والمحكم
ان اشتهرت فاخراج شئ منها اى من الظاهر وباقى الاربعة [illegible] من الصريح كما ذكره
صاحب الكشف وغيره لا يصح بل يخرج منها ما ليس بمشتهر لكن ما لا يشتهر منها
لا يكون كناية [illegible] من اطلاق اللفظ ما يكون تبادره لا للغلبة
الاستعمالية بل تبادره للعلم بالوضع اى وضع اللفظ له وقرينة النص من كون
الكلام مسوقا واخويه اى وقرينة المفسر من عدم احتماله للتخصيص والتاويل
وقرينة المحكم من كونه غير قابل للنسخ فيلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا ولا
كناية فى حكمه اى هذا القسم [illegible] او بالكناية ولا فايدة فى تثليثها به
وهو ممكن فليترك ما مال اليه الشارح من ذكر قيد الاستعمال كما مشينا عليه اولا ويقتصر
فى تعريف الصريح على ما يتبادر خصوص مراده لغلبة او غيرها من تنصيص وتفسير
واحكام كما مال اليه شمس الائمة السرخسى والقاضى ابو زيد لئلا اخرجوا من الصريح
الظاهر على هذا التعريف لان الظهور فيه ليس بتام لا فرق بين الظاهر والصريح
الا بعدم القصد الاصلى فى الظاهر بخلافه فى الصريح وهو غير مؤثر فى التبادر
ثم من ثبوت حكمه اى الصريح بلا نية جريانه على لسانه كانت طالق وانت حرة
غلطا فى نحو سبحان الله واسقنى اى بان اراد ان يقول هذا فقال ذاك قالوا
فيثبت الطلاق والعتق اما قصده اى الصريح مع صرفه بالنية الى محتمله فله ذلك
ديانة كقصد الطلاق من وثاق فى قوله هى طالق اى زوجته ديانة لاحتمال
اللفظ له لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ومقتضى النظر كونه اى
ثبوت حكمه بلا نية فى الكل اى فى الغلط وما قصد صرفه بالنية الى محتمله قضاء
فقط والا لو ثبت حكمه فيهما مطلقا اشكل بعت واشتريت اذ لا يثبت حكمهما
لو وقع مع الهزل مع انهما صريح فى نحو الطلاق والنكاح انما ثبت حكمه مطلقا
فى الهزل بخصوصه دليل وهو الحديث الاتى على الاثر ولم يكن حاجة الى وكذا فى
الغلط يثبت فيه حكمه قضاء لا ديانة للاستغناء عنه بقوله فى الكل قضاء فقط فلعله
ذكره ليصل به ما ذكره فى الفتح القدير من ان الحاصل اذا قصد السبب عالما بانه
سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده اولم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يقصد
او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ
فمما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم

وفسر بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه
لغلطه فى ظن المحلوف عليه والاخر ان يجرى على لسانه بلا قصد الى اليمين
كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوى من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا
تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التى لم تقصد وكيف ولا فرق
بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه
وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضى ولا يبقيه اى هذا القول الحديث
الذى اخرجه اصحاب السنن وقال الترمذى حسن غريب والعمل على هذا عند
اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد الى اخره اى وجد
وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة لان الهازل راض بالسبب لا بالحكم
والغالط غير راض بهما فلا يلزم من ثبوت الحكم فى حق الاول ثبوته فى حق الثانى
وما قيل اى وقول الجم الغفير من مشايخنا لفظ كنايات الطلاق مجاز لانها
اى كنايات الطلاق عوامل بحقايقها غلط [illegible] لا تنافى الحقيقة الكناية وكذا
قيل اى وقولهم ايضا فى وجه انها مجاز الكناية الحقيقية حال مستترة المراد
وهذه اى كنايات الطلاق معلومة اى المراد والتردد فيما يراد بها فيتردد
مثلا فى ان المراد هى باين اباين من الخير او النكاح منتف بان الكناية بالتردد
فى المراد من اللفظ حقيقة كان او مجازا لا فى الوضعى وانما هى معلومة الوضعى
كالمشترك والخاص فى فرد معين واما المراد بكونها مجازا المجازية اضافتها
الى الطلاق فان المفهوم من كنايات الطلاق انها كناية عنه اى عن الطلاق
وليس كذلك والا لو كانت كناية عنه وقع الطلاق رجعيا مطلقا بها لان
الايقاع بلفظ الطلاق رجعى ما لم يكن على مال او ثالث فى حق الحرة
او الثانى فى حق الامة وليس هى مطلقا كذلك بل بعضها كما عرف فى موضعه
مسائل الحروف قيل اى قال صدر الشريعة حروف الجر اى الحروف الاستعارة
تبعا للمشتق فعلا ووصفا بتبعية اعتبار التشبيه فى المصدر لاعتبار
التشبيه اولا فى متعلق معناه الحرفى وهو كليه على ما حقق فيستعمل فى
جزئى المشبه وهو المعنى الحرفى للحرف يعنى كما جرت الاستعارة فى المشتق
فعلا ووصفا بتبعيته اعتبار التشبيه اولا فى المصدر فقولنا نطقت
الحال فرع تشبيه الحال باللسان ثم نسبة النطق اليها ثم اشتق من النطق
بمعناه المجازى نطقت فصار استعارة نطقت تبعية استعارة النطق
فهكذا الحروف يعتبر اولا التشبيه فى متعلق معناه الجزئى وهو المعنى
الكلى المندرج فيه معنى الحرف وهو المراد بقوله كليه بيانه ان ما نذكره
بلفظ اسم لمعنى حرف ليس هو عين معناه فان التبعيض المفاد بقولك
من للتبعيض ليس هو نفس معنى من بل تبعيض كلى ومعنى من تبعيض
جزئى ملحوظ بين شيئين خاصين مندرج تحت مطلق التبعيض تبعيه

اولا التشبيه للمعنى الكلي المتعلق بمعنى الحرف ثم يستعمل الحرف في جزئي منه كما شبه
ترتيب العداوة والبغضا على الالتقاط بقرينة العلة الغائية على الفعل
فاستعمل فيها اللام الموضوعة للترتيب العلي كذا افاده المصنف رحمه
الله تعالى وهذا الكلام لا يفيد وقوع المجاز المرسل فيها اي في الحروف
لانتفا علاقة المشابهة في متعلق معناها ثم لا يوجب هذا الكلام ايضا
البحث عن خصوصياتها في الاصول لكن العادة جرت به تتميما للفايدة
بسبب الاحتياج اليها ايضا وهي اي الحروف اقسام حروف العطف الواو
للجمع فقط اي بلا اشتراط ترتيب ولا معية وفي المفرد اي فيما اسما كان او
فعلا حال كونه معمولا لجمع المعطوف في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية
والعاملية وعاملا اي وحال كونه عاملا لجمع المعطوف في مسندية اي المعطوف
عليه كضرب واكرم وفي جمل الحاصل من الاعراب لجمع المعطوفة في حكم المعطوف
عليها في الاول اي ككونها في المفرد معمولا وفي مقابلها اي الجمل التي لا محل لها
من الاعراب لجمع مضمونها في التحقق وهو جمع في متعلقاتها اي الجملة
المعطوفة عليها باقي في المسيلة التي بعد هذا وقيل الواو للترتيب ونسب
لابي حنيفة والشافعي ايضا كما نسب اليهما اي الى يوسف ومحمد ومالك ايضا
المعية لقوله اي ابي حنيفة في ان دخلت فطالق وطالق وطالق لغير
المدخولة تبين بواحدة وعندهما تبين بثلاث فان قوله هذا ظاهر في ه
بجعلها للمقارنة كما في انت طالق ثلاثا والا لا وقعا واحدة لا غير وليس كلا
القولين بنا على ذلك بل لان موجبه اي العطف عنده اي ابي حنيفة تعلق
الثاني بواسطة المتقدم فمرتبة كذلك اي مترتبات فيسبق الطلاق
الاول الاول فيبطل محليتها لما بعده لانتفا العصمة والعدة وقالا تعدد
ما اشتركا المعطوفات في التعلق وان كان اشتراكها بواسطة اي عطف
بعضها على بعض بنزول دفعة لان نزول كل منها حكم الشرط فيقترن احكامه
عند وجوده كما في تعدد الشرط لكل واحد نحو ان دخلت فانت طالق وان
دخلت فانت طالق فانه قد تعلق طلاق بعد طلاق بكل من الشرطين
ثم اذا وجد الشرط بان دخلت مرة يقع ثنتان ودفع هذا اي تعدد الشرط
الملحق به بالفرق بانتفا الواسطة اي بان تعلق الثاني فيه ليس بواسطة
تعلق الاول وان كان بعده بخلاف ان دخلت فانت طالق لا يضر في المطلوب
اذ كلي الدفع لهما مطلقا اي سوى هذا الدليل قال المصنف يعني من
قولهما التعلق وان كان بواسطة فبعد ثبوت الواسطة وتعلق الثاني
صار الحاصل تعلق كل من طلاقين بشرط فيكون نزول كل منهما حكما لثبوته
فاذا ثبت نزول كل حكم له دفعة لوجود العلة التامة في ثبوت كل ولا يجوز
ان يتاخر شي منها فقد رجح المصنف قولهما وفيه اي في الجواب لهما عن

دليله نزوله باخر ذكرناه في العقد فقال وقولهما ارجح قوله تعلق بواسطة
تعلق الاول ان اريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط
وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم
ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله علة لنزوله اذ لا يلازم
لجواز كونه علة لتعلقه فينفذ في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا
تعلق الثاني باي سبب كان صار مع الاول متعلقين بشرط وعند نزول
الشرط ينزل المشروط لنا النقل عن ائمة اللغة ونقل عن سيبويه كثيرا
تذكره في سبعة عشر موضعا من كتابه ونقل اجماع اهل العربية البصرة
والكوفة عليه نقله السيرافي والسهيلي والفارسي الا انهم توقفوا فيه بان
جماعة منهم ثعلب وغلامه وقطرب وهشام على انها للترتيب واما الاستدلال
للمختار بلزوم التناقض على تقدير الترتيب في تقدم السجود على قول حطة
كما في سورة البقرة وعلى عكسه اي تقديم قول حطة على السجود كما في سورة الاعراف
مع الاتحاد اي اتحاد القصة لان وجوب دخول الباب سجدا يكون مقدما على
قول حطة كما دل عليه اية البقرة موخرا عنه كما دلت عليه اية الاعراف والقصة
واحدة فيهما امرا وماموراً وزمانا والتناقض في كلامه تعالى محال ومعنى
حطة حط عنا ذنوبنا وامتناع تقاتل زيد وعمرو اي وبلزوم امتناعه اذ لا
يتصور في تفاعل بعينه في مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ترتيب لكنه
صحيح بالاتفاق وجاء زيد وعمرو قبله اي وبلزوم امتناعه للتناقض فان
عمرا يكون جائيا بعد زيد للواو وقبله واللازم منتف بالاتفاق والتكرار
بعده اي وبلزوم التكرار في جاء زيد للواو وقبله لقبله واللازم منتف على
البعدية وليس تكرارا اتفاقا فمدفوع بجواز التجوز بها اي بالواو في جمع
فحصلت للجمع في الخصوصيات اي في هذه الصورة المخصوصة فلم يبطل
المطلوب وبلزوم صحة دخولها في الجزا اي والاستدلال للمختار بانها لو
كانت للترتيب لزم صحة دخولها على جزا الشرط لربطه به على سبيل
الترتيب عليه كالفا واللازم باطل بالاتفاق اذ لا يصح ان جاء زيد واكرمه
كما يصح فاكرمه مدفوع بمنع الملازمة كثم اي لا نسلم انها لو كانت للترتيب
لصح دخولها على الجزا فانه منقوض بثم فانها للترتيب اتفاقا وبحسن
الاستفسار اي والاستدلال للمختار بانها لو كانت للترتيب لما حسن
من السامع ان يستفسر من المتكلم عن المتقدم والمتاخر في نحو جاء زيد
وعمرو لكونهما مفهومين من الواو واللازم باطل مدفوع بانه اي حسن
الاستفسار لدفع وهم التجوز بها لمطلق الجمع وبانه مقصود اي والاستدلال
للمختار بان مطلق الجمع معنى مقصود للمتكلم فاستدعى لفظا مخصوصا له
كيلا يقصر الالفاظ عن المعاني ولم يستعمل فيه اي في هذا المعنى الا الواو

تتعين ان يكون موضوعاً له فلا يكون للترتيب والا لزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل مدفوع بان المجاز كاف في ذلك اى في افادته فيكفى ان يكون مجازا
للجمع المطلق على انه معارض بالمثل فان الترتيب المطلق ايضا معنى مقصود
كالجمع المقصود المطلق فلابد من لفظ يعبر به عنه وليس ذلك غير الواو اتفاقا
فيكون موضوعا له والنقض لكونها المطلق الجمع بالترتيب اى بانها تفيده
للبينونة بواحدة في قوله لغير المدخولة طالق وطالق وطالق كما بالفا
ثم والا لو كانت للجمع لجمعت الثلاث فطلقت ثلاثا مدفوع بانه اى وقوع
الواحدة لا غير لفوات المحلية قبل الثانية اذ لا توقف للاولى عن ذكر
الثانية لعدم موجب التوقف لان انت طالق منجز ليس في اخره ما يغير اوله
من شرط او غيره فينزل به الطلاق في المحل قبل التلفظ بالثانية والثالثة
ثم تقع محليتها للباقى لعدم العدة فيلغو هذا لا لكون الواو للترتيب خلاف
ما لو تعلقت بمتاخر اى بشرط متاخر كانت طالق وطالق وطالق ان
دخلت فانه يقع الثلاث اتفاقا لتوقف الكل على اخر الكلام لوجود المغير فيه
فتعلقت دفعة ونزلت دفعة ثم عند ابى يوسف يقع الاول قبل الفراغ من
التكلم بالثانى وما عن محمد انما يقع عند الفراغ من الاخير محمول على العلم به
اى بالوقوع اى لا يعلم وقوع ما قبل الاخير الا عند الفراغ من الاخير لتجويز
الحاق المغير به من شرط ونحوه والا لو لم يكن المراد هذا لم تفت المحلية
فيقع الكل بنصب يقع على جواب النفى لوجود المحلية حالة التكلم بالبا فى
كما ذكره شمس الائمة السرخسى والحاصل ان المصنف استبعد كون قول محمد
على ظاهره لانه اذا لم يكن الصدر متوقفا فتاخير حكمه الى غاية خاصة ممنوع
لانه كما قال ولانه اى تاخير حكم الاول الى الفراغ من الاخير قول بلا دليل
فالصواب ما قاله ابو يوسف من انه يقع بمجرد فراغه من الاول وحينئذ ول
المصنف كلام محمد بما تقدم ارتفع الخلاف اذ لا شك في تاخير العلم بالوقوع
عن تمام الكلام لكن عند تمامه يحكم بان الوقوع كان بمجرد فراغه من الاول
وببطلان نكاح الثانية اى والنقض لكونها المطلق الجمع بانها تفيد الترتيب
بدليل بطلان نكاح الامة الثانية في قوله اى المولى لامته هذه حرة وهذه
حرة عند بلوغه تزوج فضولى امتيه من واحد كما لو اعتقهما بكلامين
منفصلين والا لما بطل نكاح واحدة منهما كما لو اعتقهما معا مدفوع بتعذر
توقف اى نكاح الثانية لان ثبوت الحرية للاولى بهذه حرة قبل التلفظ
بقوله وهذه بطلت محلية توقف النكاح فى الثانية اذ لا تقبل الاجازة
لان النكاح الموقوف معتبر بابتدا النكاح وليست الامة منضمة الى الحرة
محل لابتدائه فكذا التوقف لامتناع نكاح الامة على الحرة واذا ابطل التوقف
لا يمكن تدارك محليتها له للعتق بعد ذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان

فالترتيب جاء فى ثبوت العتق لوجود اللفظين متعاقبين لا لكونها للترتيب
وبالمعية اى والنقض لكونها المطلق الجمع بانها للمقارنة ببطلان انكاحه
اى الفضولى لاخر اختين فى عقدين من واحد فقال الزوج اجزت فلانة
وفلانة اى نكاح فلانة ونكاح فلانة كما لو قال اجزت نكاحهما والا لبطل
نكاح الاخيرة لا غير كما لو اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح فلانة ثم
اجاز نكاح الاخرى فيلا يلزم الجمع بين نكاح الاختين وقيد بفى عقدين
لان تزوجهما فى عقد واحد لا يتعدى بحال وبعتق ثلث كل من الاعبد الثلاثة
اذا قال من مات ابوهم عنهم اى الاعبد الثلاثة فقط وهم متساوون فى
القيمة ولا وارث له غيره ومقول قوله اعتق ابى فى مرضه هذا وهذا وهذا
متصلا بعضه ببعض بالواو كما لو قال اعتقهم كلهم اى والا لم يكن للمقارنة
لعتق كل الاول وثلث الثالث كما لو اقر به متفرقا بان قال اعتق ابى هذا
وسكت ثم قال لاخر اعتق ابى هذا وسكت ثم قال لاخر اعتق ابى هذا لانه
لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق من غير سعاية لعدم المزاحم
ثم لما اقر باعتاق الثانى فقد زعم انه بين الاول والثانى نصفين فيصدق
فى حق الثانى لا فى حق الاول لان المغير بغير شرط الوصل ولم يوجد ثم لما
اقر للثالث فقد زعم انه بينهم اثلاثا يصدق فى حق الثالث لا الاول لما
ذكرنا مدفوع بانه اى كلا من بطلان نكاح الثانية وعتق كل من الاعبد
الثلاثة للتوقف لصدر الكلام على اخره لمغيره من صحة الى فساد بالضم فى
الاول اى فى نكاح الاختين ومن كل العتق الى جزء للعتق عنده اى ابى حنيفة
من براءة لذمته الى شغلها بنصف الكل اى ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد
فانهم متفقون على انه يجب عليه ان يسعى فى ثلثى قيمته غير انه عنده
رقيق فى الاحكام كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق بالعجز وعندهما كالحر
المديون خلاف النقضين الاولين اى النقض بالبينونة بواحدة فى تنجيز
الطلاق بطالق وطالق وطالق والنقض ببطلان نكاح الامة الثانية فى هذه
حرة وهذه لان الضم للطلاق الكائن بعد الاول الى ما قبله لا يغير ما
قبله من الوقوع والقائل ان يقول الضم المفسد لها اى لنكاح الاختين هو
الضم الدفعى كتزوجتهما ولحربتهما اى نكاح الاختين لا نجمع بين الاختين
لا الضم المرتب لفظا لانه اى الفساد بما فيه فرع التوقف للاول على
الاخر ولا يوجب له اى للتوقف فيصح الاولى اى نكاحها دون الثانية ثم لو
كان الضم بمفصول اى بكلام متاخر عن الاول بزمان استدل المرتبون
بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وثبوت الواو فى واركعوا
كما فى النسخ سهو ففهم منه ان السجود بعد الركوع ولولا الواو للترتيب
لم يتعين فكانت حقيقة فيه لان الاصل عدم المجاز واجيب اى

أصحابه لما نزل ان الصفا والمروة بم نبدأ كذا ذكره غير واحد من المشايخ ولم اقف
عليه مخرجا وانما في صحيح مسلم عن جابر ثم خرج يعني النبي صلى الله عليه وسلم
من الباب الى الصفا فلما دنى من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله
ابدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا الحديث وهو بصيغة الفعل المضارع
للمتكلم ويؤيده رواية مالك وغيره نبدأ وهو عند النسائي والدارقطني
ابدؤا بما بدأ الله به ولما اوجب الابتدا اذ لا موجب له غيره وانكارهم
اي الصحابة على ابن عباس تقديم العمرة على الحج مع واتموا الحج والعمرة
لله فان جعل هذه الاية مستند انكارهم عليه دليل فهمهم الترتيب منها
بواسطة الواو وهم اهل اللسان وهذا ذكره غير واحد من المشايخ ولم
اقف عليه مخرجا ايضا وبقوله صلى الله عليه وسلم بيس الخطيب انت لقايل
ومن يعصهما اي الله ورسوله فقد غوى كما بينه قوله قل ومن
يعص الله ورسوله كذا في البديع ولم اقف على هذا مخرجا والذي في صحيح
مسلم قل ومن يعص الله ورسوله فلو لم يكن للترتيب لما فرق بين العبارتين
بالانكار على ما بالواو فكانه قال ولا فرق بينهما الا بالترتيب وبان
الظاهر ان الترتيب اللفظي للترتب الوجودي والجواب عن الاول
اي اركعوا واسجدوا بانه اي الترتيب بينهما من قوله صلى الله عليه وسلم
صلوا كما رايتموني اصلي رواه البخاري وتقدم في مسئلة اذا نقل فعله صلى
الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها اذ لا يلزم من موافقة حكم لدليل كونه منه
ومن عدم دلالته عليه عدم الدلالة مطلقا وعن الثاني اي عن سؤالهم عما
يبدون بالطواف منه من الصفا والمروة بالقلب وهو لو كانت الواو للترتيب
لما سالوا ذلك لفهمهم اياه منها فسؤالهم دليل على انهم لم يفهموه منها فالظاهر
انها للجمع والسؤال لتعين ارادة البداة باحد معين منهما والنقض في سقوطه
اي الاستدلال لان العطف فيها اي في الاية انما يتم المعطوف الى المعطوف
عليه في الشعاير ولا ترتيب بينهما اي الشعاير وسؤالهم انما هو عما لم يفد
بلفظه اي الواو بل عما افيد بغيره اي الواو وهو التطوف بينهما واجاب
هو صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله وعن الثالث اي انكارهم على ابن
عباس تقديم العمرة على الحج انه اي الكلام لتعيينه تقديمها عليه والواو
لا تعم منه اي تقديمها عليه وهو مطلق الجمع المفيد للخروج من العهدة
بكل من تقديم احدهما على الاخر وعن الرابع اي انكاره صلى الله عليه وسلم
على القايل ومن يعصهما بانه ترك الادب لقلة معرفته بالله تعالى لان
في الافراد بالذكر تعظيما ليس في القران مثله من مثل القايل بخلاف مثله
اي الجمع بينهما في التعبير عنهما بضمير المثنى منه صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح
لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فانه اعلم الخلق

بالله

بالله واشدهم له خشية فلا يكون في ذلك منه اخلال بالتعظيم ويوضحه انه لا ترتيب
بين المعصيتين لان معصية الله معصية لرسوله وبالعكس فتعين ما ذكرنا
وعن الخامس اي الترتيب اللفظي للترتب الوجودي بالمنع والنقض برايت
زيدا رايت عمرا للاتفاق على صحته مع تقدم روية عمرو على روية زيد في
الواقع وكيف لا وقد قال تعالى وكذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك ولو
سلم ان الترتيب اللفظي للترتب الوجودي فغير محل النزاع لان النزاع انما
هو في ان المذكور بعد الواو بالنسبة الى ما في قبلها لا في مطلق الترتيب
اللفظي مسئلة الواو اذا عطفت جملة تامة اي غير مفتقرة الى ما يتم به
على اخرى لا محل لها شركت بينهما في مجرد الثبوت لاستقلالها بالحكم ومن ثمة
سماها بعضهم واو الاستيناف والابتدا نحو واتقوا الله ويعلمكم الله واحتمال
كونه اي الثبوت مرجوحا مما يبطل ظهور احتمال الاضراب مع عدمها
اي الواو فان قام زيد قام عمرو يحتمل قصد الاضراب عن الاخبار الاول الى
الاخبار الثاني بخلاف ما اذا توسطت الواو فلا اي فيكون عطف التامة
على اخرى لا محل لها من الاعراب تشرك في مجرد الثبوت فنحو هذه في
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق على المشار اليها ثانيا لان الثانية جملة تامة
لا يشتركان في المبتدا او الخبر مما لها اي واذا عطفت جملة تامة على جملة
لها محل من الاعراب شركت المعطوفة فيه فيهما ان خبرا عن المبتدا او
جزا للشرط فخبر وجزا قال المصنف وهذا يفيد ان جملة الجزا قد تكون
لها محل من الاعراب وبه قال طايفة من المحققين وهو ما اذا كانت بعد
الفا واذا جوابا لشرط جازم وكذا اما اي الجملة التي لها موقع من الاعراب
من غير الجملة الابتدائية وغيرهما اي من الجمل التي ليس لها محل من الاعراب
اذا عطفت عليها اخرى شركت المعطوفة من موقعها ان خبرا فخبر وان جزا
فجزا هذا ما يعطيه السياق ولم يظهر لي الاحتياج الى هذا الا انه راجح
فيما تقدم ثم فايدة التقييد المذكور وهو من الملحقات كان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر يتعلق عبدي حر بدخول الدار لكونه معطوفا
على انت طالق جزاء لان دخلت لا لصارف عن تعلقه به كوان دخلت
فانت طالق وضرتك طالق فان اظهار خبرها صارف عن تعلقها به اذ لو
اريد عطفها على الجزا اقتصر على مبتداها واذا صرفت عن عطفها على الجزا
فعلى الشرطية فهي معطوفة على الجملة الشرطية برمتها فيتنجز
طلاقها لانه غير معلق ومنه اي ومما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما
تعلق به المعطوف عليها قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بعد ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا على الاوجه من عدم عطف الاخبار على الانشا فانه لازم
على تقدير العطف على ولا تقبلوا او فاجلدوا ومفارقة الاوليين

اى جملة فاجلدوا وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة بعدم مخاطبة الايمة بعضو بعينه لتعلقهما
مع الاستبعد من ايقاع الجزاء على الفاعل اعنى اللسان كاليد فى القطع فان
رد الشهادة حد فى اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة
لا لانه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر
بالايلام باطنا واما اعتبار قيد الجملة الاولى فيها اى فى الثانية وبالعكس
فالى القرائن لا الى الواو وان عطفت جملة ناقصة وهى المفتقرة فى تمامها الى ما
تمت به الاولى بعينه وهو عطف المفرد انتسب المفرد المعطوف الى عين ما
انتسب اليه الاول بجهته ما امكن فان دخلت فطالق وطالق وطالق تعلق
به طالق الثانى وطالق الثالث به اى من يدخلت بعينه لا بمثله كقولهما اى
ابى يوسف ومحمد تتعدد الشروط وعلمت انه لا اثر عليهما فى الاتحاد وما تقدم
لهما اى فى اول بحث الواو من لحاق ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق
بتعدد الشروط فى قوله ان دخلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق ان دخلت
فانت طالق ان دخلت فانت طالق ان دخلت نظير لا استدلال لا استقلال
بما سواه وانما الواو اعتبراه دليلا لم يصرحا بطلانه اذ يكفيهما ما ذكرنا فقد مناه
تفريع كلما حلفت بطلاقك فطالق ثم قال لها ان دخلت فطالق وطالق
انه على الاتحاد يمين وعلى التعدد يمينان لتكررها بتكرر الشرط فتطلق ثنتين
كما هو مذكور فى شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندى تفريع على غير خلافية
فانه غير لازم ان يكونا قابلين بالتعدد كما تقدم بل المراد او فرض خلاف بينه
وبينهما فى ذلك كان التعدد كما لو يمينين والمتفق لهذا بعده طالق ثلاثا
وهذه اذ طلقتها ثلاثا لا ثنتين بانقسام الثلاث عليهما بان تحمل مشاركة
للاولى فيها دفع بظهور القصد الى ايقاع الثلاث بالتنصيص عليها ليسد على
نفسه باب التدارك وبالانقسام يفوت هذا الغرض والمنا فشة فيه اى فى القصد
الى ذلك بانه لو كان كذلك لم يعطف الثانية عليها احتمال بعيد مع الظهور اى ظهور
القصد ثم شرع فى بيان تتميم قوله ان انتسب الى اخره بقوله وبما يمكن انتساب
العين بتقدير المثل كيلا يلغو وان كان الاضمار خلاف الاصل فان ارتكابه بالقرينة
وهى دلالة العطف اولى من الغاء الكلام كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار تشخص المجى
لاستحالة تصور الاشتراك فى مجى واحد لان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وان كان
العامل ينصب عليهما معا لان هذا امر حقيقة المعنى وعنه اى عن اعتبار
تعلق المعطوف بعين المعطوف عليه فى المفردات فى قوله لفلان على الف ولفلان
انقسمت عليهما فيكون لكل خمسمائة تحقيقا للشركة ونقل عن بعضهم ان عطفها
اى الواو للجملة التامة على غيرها تشرك فى الحكم وبه انتفت الزكاة فى مال الصبى
كالصلاة من اقيموا الصلاة واتوا الزكاة بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
باحدهما غير المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا باقيموا الصلاة لم يكن مخاطبا

باتوا الزكاة ودفع بان الصبى خص من الاول اى اقيموا الصلاة بالعقل لانها اى الصلاة
عبادة بدنية وهى موضوعة عن الصبى بخلاف الزكاة فانها عبادة مالية محضة
تتادى بالنايب فلا موجب لتخصيصه اى الصبى منها ثم قد تستعار الواو
للحال اى لربط الجملة الحالية بذيها لان المعنى الحقيقى لها مطلق الجمع والجمع الذى
لا بد منه بين الحال وذيها من محتملاته فاذا استعملت فيه بعينه كانت مجازا فيه
تقع الجمع بينهما على ما فيه لان ما مضى من ان الاسم الاعم فى الاخص حقيقة
ينفيه بل هو عما عهد فانه والعطف الكثير فيلزم الاجمال الاحتمال فلا يلزم حينئذ
فان امكنا اى العطف والحال رده اى الحال القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه وحكم بالعطف لانه الظاهر وصح بنيته اى الحال ديانة للاحتمال
تقول المولى لعبده فاد الى الفا وانت حر والامام للحربى انزل وانت امن تعذر
العطف لكمال الانقطاع لان الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية
فانتفى الاتصال الذى لا بد منه بينهما فى العطف ولزم اى لعدم العطف بان
المفهوم تعلق الحرية والامان بالاداء والنزول لا مجرد الاخبار بهما الحال على
القلب اى كن حرا وانت مؤد وكن امنا وانت نازل اى انت حر فى حالة الاداء وامن
فى حالة النزول والقلب سايغ فى الكلام وانما قلنا يحمل على هذا لان الشروط
الاداء والنزول لا الحرية والامان فان المتكلم انما يتمكن من تعليق ما يتمكن
من تنجيزه وهو لا يتمكن من تنجيز الاداء والنزول فلا يتمكن من تعليقهما وهو
متمكن من التحرير والامان تنجيزا فكذا تعليقا فكانا مشروطين وذلك شرطين
وقيل على الاصل فى الحال من وجوب مقارنة حصول مضمونها لحصول مضمون
العامل فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو اى مضمونه التادية
وبه اى بهذا القدر يحصل المقصود من هذا الكلام فانتفى ما قيل من انه يلزم الحرية
والامان قبل الاداء والنزول لوجوب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا
له وشرطا للقطع بانه لا دلالة لا يبتنى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان
لا غير ومقابله اى تعذر العطف وهو عدم تعذره مع تعذر الحال قول رب المال
للمضارب خذه اى هذا النقد واعمل فى البز وهو متاع البيت من الثياب خاصة
وقال محمد هو فى عرف اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن دون الصوف والخز تعين
العطف للانشائية فيهما ولان الاخذ ليس حال العمل اى لا يقارنه فى الوجود
بل العمل بعد الاخذ فلا تكون للحال وان نوى فلا تتقيد المضاربة اى بالعمل
فى البز بل تكون مشورة وفى انت طالق وانت مريضة او مصلية يحتملهما اى
العطف والحال اذ لا مانع من كل ولا معين له لوجود التناسب بين الجملتين المصحح
للعطف ولقبول الطلاق التعليق بهما فتنجز الطلاق قضاء لانه الظاهر
خصوصا وحالة المرض والصلاة مظنة الشفقة والاكرام والاصل فى التصرفات
التنجيز والتعلق يعارض الشرط فلا يثبت بمجرد الاحتمال وتعلق بالمرض والصلاة

وبالف ان اراده اى التعليق بهما لامكانه واعلم يصدق قضا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وبخلعنيها اى الواو من طلقنى ولك الف بعتقهما الحال فيجب
له عليها الالف اذا طلقها المتعذر اى تعذر العطف بالانقطاع اى الاولى فعلية والثانية اسمية خبرية وهم المعارضة فان ظاهر هذا قصد الخلع به وهو معارضة
من جانبها وللواضح رجوعها قبل ايقاعه فكانها قالت طلقنى فى حال يكون لك على
الف عوضا عن الطلاق الموجب لسلامة نفسى لى فاذا قال الزوج طلقت فكانه قال
طلقت بهذا الشرط اى ان قبلت الالف وقد ثبت قبولها بدلالة قولها فيجب عليها
او لان الواو هنا مستعارة للالصاق الذى هو معنى البا بدلالة المعارضة لما ذكرنا
والمناسب للمعارضة البا لا الواو ولانه لا يعطف احد العوضين على الاخر فصار كانها
قالت طلقنى بالف وانما استعيرت للالصاق للجمع اى للتناسب بينهما فى الجمع
فان كلا منهما يدل على الجمع وعنده الواو للعطف تعذرا لحقيقة فلاشى لها اذا طلقها
وصارف المعاوضة غير لازم فيه اى فى الطلاق بل عارض لندرة عروض الالتزام
المال فى الطلاق وعليه وجود الطلاق بدونه لعدم احتياجه اليه لان البضع
غير متقوم حالة الخروج والعارض لا يعارض الاصلى ولذا اى ولعروضه لزم فى
جانبه اى الزوج فصار يمينا فلا يملك الرجوع قبل قبولها بخلاف الاجارة احمله
ولك درهم فان الظاهر وقصد المعارضة لانها فيها اصلية لان الاجارة بيع المنافع
بعوض فتحمل الواو بدلالة المعارضة على البا فكانه قال احمله بدرهم والاوجه
فى طلقنى ولك الف الاستئناف لقولها ولك الف عدة منها له والمواعيد لا يلزم
او غيره اى او غير وعد بان تريد ولك الف فى بيتك ونحوه للانقطاع بينهما كما
ذكرنا فلم يزل الحال بجواز مجازيه احرى ترجح بالاصل براءة الذمة وعدم الزام المال
بلا معنى لا لزامه وفى بعض هذا ما فيه والله سبحانه اعلم مسئلة الترتيب بلا مهلة
فدخلت فى الاجزية لتعقبها الشروط بلا مهلة فانت غير المكرهة اى غير
المدخول بها بواحدة فى طالق فطالق كونها محلا للثانية ودخلت فى المعلولات
لان المعلول يتعقب علته بلا تراخ بجا الشتا فتاهب على العوز جاعن ذرب
فان قربه علة التاهب له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزى ولد والده الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه رواه مسلم لان العتق معلول معلوله اى الشرا وهو
الملك فان الملك معلول الشرا والعتق معلول ملك الولد فصحت اضافة العتق
الى الشرا بهذا الاعتبار فيعتق بسبب شرائه فليس هذا الحديث من اتحاد
العلة والمعلول فى الوجود ولا عوشاد فارواه منه ايضا كما ذكره صدر الشريعة
لان الارواعرضه لا فعله فلذلك اى لكونها للترتيب على سبيل التعقب تضمن
القبول للبيع قوله فهو حر جواب بعتكه بالف حتى صح عتقه لان ترتب العتق
على ما قبله لا يمكن لا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضا وصار كانه
قال قبلت فهو حر لا بل هو حر بل هو رد للايجاب وانكار على الموجب بالايجاب

عن

عن حريته الثابتة قبل الايجاب حتى كانه قال اتبيعه وهو حر او وهو حر كيف
تبيعه وفى الخياط ثوبا قال له مالكه ايكفينى قميصا قال نعم قال فاقطعه
فقطعه فلم يكف لانه كان كفانى قميصا فاقطعه ولو قال له فقطعه فلم يكفه
ضمن فكذا هذا لا فى اقطعه فلم يكفه اذا قطعه فلم يكفه لوجود الاذن
مطلقا وتدخل الفا العلل وان كان خلاف الاصل لان تعقب العلة حكمها
يستحيل دخولا لتراخيها دوامها اى لكون تلك العلة موجودة بعد وجود
المعلول فتتاخر العلة عن المعلول فى البقا فتدخل الفا عليها نظرا الى هذا
المعنى او باعتبار انها اى العلة علة فى الذهن للمعلول معلولة فى الخارج
للمعلول ومن الاول اى دخولها على العلة المتاخرة فى البقا لا الثانى
اى لا من دخولها على المعلولة فى الخارج ما يقال لمن هو فى شدة الشر اى
ضد الفرح وسرور فهو هنا لازم وان كان قد يكون متعديا فقد اتاك
الغوث اى المغيث فانه باق بعد الابتشار كذا قالوا وفيه تامل ومنه
اى دخولها على العلة المتاخرة فى البقا ايضا اد الى الفا فانت حر لان العتق
يمتد فاشبه المتراخى عن الحكم وهو النزول وتعذر القلب وهو كونه داخلا
على المعلول وهو الادا والنزول لانه اى القلب يكون جواب الامر وجوابه
اى الامر بمعنى المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقديران وهى ان
كانت تجعل كلا من الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل فانما ذاك اذا كانت
ملفوظة كما فى ان تاتنى اكرمتك او فانت مكرم لا اذا كانت مقدرة فلا يجوز
ايتنى اكرمتك او فانت مكرم فيعتق فى الحال ادى او لم يود لان المعنى لانك
حر ويثبت الامان فى الحال نزل او لم ينزل لان المعنى لانك امن ومن الثانى
اى دخولها على العلة المعلول فى الخارج ما اخرج الشافعى فى حق الشهدا عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال زملوهم الحديث اى بدمائهم فانه ليس كلم يكلم فى
سبيل الله الا ياتى يوم القيمة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك فان
الاتيان على هذه الكيفية يوم القيمة علة تزميلهم اى لفهم بدمائهم
وهو معلول التزميل فى الخارج واختلفوا فى عطفها اى الفا الطلقات
معلقة فى غير المدخول بها بان قال ان دخلت فانت طالق فطالق فطالق
كما ذكره الاسبيجابى وغيره قيل كالواو اى هو على الخلاف فعنده تبين بواحدة
ويسقط ما بعدها وعندهما يقع الثلاث قاله الطحاوى والكرخى والاصح
الاتفاق على الواحدة للتعقيب فصارت كثم وبعد وممن اختاره الفقيه ابو
الليث وتستعار الفا لمعنى الواو فى له على درهم فدرهم اذ الترتيب فى الاعيان
لا يتصور فلا يقال زيد فى الدار فعمرو فبكر لان المجتمعين فى الدار لا ترتيب
بينهم حالة الاجتماع قيل ويكون من اطلاق اسم الكل على الجزء لان مفهوم
الواو جزء مفهوم الفا ثم قد سمعت هذه الاستعارة قال

بسقط اللوى بين الدخول فحومل • لان البينية من الاعراض التى لاتقوم
الا بشيئين كالشركة والخصومة وقيل بل هى على حقيقتها من الترتيب وهو
مصروف الى الوجوب بان يراد وجوب هذا اسبق من وجوب ذاك لا الى الواجب
وانما كان يلزمه اثنان وهو اولى مما عن الشافعى يلزمه درهم لان معنى الترتيب
لغو فيحمل على جملة مبتداه لتحقيق الدرهم الاول وتاكيده وبغير المبتدا
اى فهو درهم لان الاضمار لتصحيح ما نص عليه لا لالغايه مسئلة ثم للتراخى
مدخولها عما قبله حال كونه مدخولها مفردا او لا اتفاق على وقوع الثلاث
على المدخولة فى طالق ثم طالق ثم طالق فى الحال بلا زمان متراخ بينهما
لاستغراقها الغا لمعنى الغا وتنجيزه اى ابى حنيفة فى غيرها اى المدخولة
واحدة والغاما بعدها فى طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت وفى المدخولة
تنجز اى الاولان وحق العبارة وفى المدخولة الاوليين بدل تنجزا وتعلق
الثالث هذا ان اخر الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع ما بعده
فى المدخولة وفى غيرها اى المدخولة تعلق الاول وتنجز الثانى فيقع الاول
عند الشرط بعقد التزوج الثانى لان زوال الملك لا يبطل اليمين ولغا الثالث
لعدم المحل ثم تنجيزه متبعا خبره لاعتباره اى ابى حنيفة التراخى فى التكلم فكانه
سكت بين الاول وما يليه حقيقة اى السكوت قاطعة للتعلق بالشرط
تكذا ما فى معناه ثم لو قال لها اى غير المدخولة بلا اداة ان دخلت فانت طالق
طالق طالق ذكره الطحاوى وهذا تشبيه فى الحكم لا فى الوجه ووجهه ان
طالق الاولى تعلقت بالشرط وطالق الثانية وقعت منجزة تتقديرات
ولغت الثالثة لابانتها لا الى عدة وعلقاها اى ابو يوسف ومحمد الثلاث
بالشرط فيهما اى فى تقدم الشرط وتاخره يقع عند الشرط فى غيرها اى
المدخولة واحدة وهى الاولى للترتيب ويلغو الباقى لانتفاء المحلية بالبينونة
لا الى عدة وفيها اى المدخولة يقع الكل مرتبا لان التراخى فى ثبوت حكم ما
قبلها لما بعدها لا فى التكلم واعتباره اى ابى حنيفة التراخى فى التكلم حتى
كانه سكت اعتبار لخلاف الظاهر بلا موجب وما جعل دليلا على ذلك
من ثبوت تراخى حكم الانشاات عنها اى الانشاات على تقدير التراخى فى الحكم
لا فى التكلم بها وهى اى الاحكام لا تتاخر عن الانشاات فلزم الحكم على اللغة
بهذا الاعتبار وهو التراخى فى التكلم كما ذكر هذا التوجيه صدر الشريعة ممنوع
الملازمة اذ لا يلزم من ذلك كذلك شرعا ان يكون كذلك لغة ولو اكتفى باعتباره
اى التراخى بمعنى المسكوت شرعا فى الانشا ففى محل تراخى حكمه اى الانشا لا
غيره وهو اى محل تراخيه فى الاضافة والتعليق دون عطفه بثم فلا يتم
المرام ذا اى العطف النزاع اى محله على انا نمنعه اى تراخى الحكم فيهما
اى الاضافة والتعليق ايضا بمعنى اعتبار السكوت وما قيل اى وما قاله

غير

٢٣٦
غير واحد فى توجيه قوله ايضا هى اى ثم للتراخى ووجب كماله اذ المطلق
ينصرف الى الكامل وهو اى كماله باعتباره اى التراخى بمعنى السكوت
ممنوع المقدمة الثانية اى كماله باعتباره اذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ
فى الانشا ومعناه اى اللفظ فى الخبر وهذا الجواب يصلح جوابا عن الاول
ايضا وهو ما ظن دليلا وكذا ثم للتراخى ايضا فى الجمل وهو غير خلاف اى
التراخى فيها نحو قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى
وقوله تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام
فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين
امنوا فان الاهتدا ليس بمسبوق بالايمان والعمل الصالح بدون الايمان
غير معتد به اذ الايمان مقوم كل عبادة واصل كل طاعة تاول بترتب
الاستمرار اى ثم استمر على الهدى ثم استمر على الايمان وصاحب الكشاف
فيه على انها فى الاية الاولى دالة على تباين المنزلتين دلالتها على تباين
الوقتين فى جاءنى زيد ثم عمرو اعنى ان منزلة الاستقامة على الخير مباينة لمنزلة
الخير نفسه لانها اعلى منها وافضل لانه والصبر عليها ابلغ واكمل ومن ثمة
قيل لكل الى نيل العلى حركات • ولكن عزيز فى الرجال ثبات • وفى الاية
الثانية لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة
لا فى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت عمل صالح
الا به ومشى غير واحد على انها فى الاية الثانية بمعنى الواو مسئلة تستعار
ثم لمعنى الواو قالوا للمجاورة التى بينهما اذ كل منهما للجمع بين العطف والمعطوف
عليه وفيه نظر وذلك نحو قوله تعالى واما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك
فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اى والله لانه لا يمكن حقيقته لانها
تؤدى الى ان يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع لانه تعالى ليس محل للحوادث
ان لم يكن مجازا عن معاقب فى مقام التهديد اى ثم الله معاقب لهم على
ما يفعلون او مرادا به انه تعالى مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة
حتى تنطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم بذلك فيكون ثم على معناها
الحقيقى وفى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليات بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه اخرجه السمرقندى فى
الدلايل حقيقة ومجاز عن الجمع الذى هو معنى الواو فى فليكفر ثم ليات
ولم اقف عليه مخرجا وانما الذى وقفت عليه مخرجا ما روى ابو داود
والنسائى اذا حلفت على يمين فكفر عن يمينك ثم ائت الذى هو خير وبه
يحصل المقصود ايضا والا لو لم يحمل ثم على الواو فى هذا كان الامر للاباحة
اذ لا قائل بوجوب التكفير قبل الحنث والمطلق اى التكفير المقيد اى ما
سوى الصوم منه من الاطعام والكسوة والتحرير فيتحقق مجازان كون

الامر للاباحة والمطلق للمقيد من غير ضرورة وعلى قولنا مجاز واحد وهو كون
ثم بمعنى الواو وضرورة الجمع بين الروايتين ولا شك في اولويته مسئلة بل قبل
مفرد للاضراب فبعد الامر كاضرب زيدا بل بكرا والاثبات قام زيد بل
بكر لاثباته اى الحكم الذى قبلها لما بعدها وهو بكر في هذين المثالين وجعل
الاول وهو زيد فيهما كالمسكوت فهو اى الاول على الاحتمال اى يحتمل ان
يكون مطلوبا وان يكون غير مطلوب في المثال الاول مخبرا بقيامه وغير مخبر به
في المثال الثاني هذا اذا لم يذكر معها لا ومع لا نحو جاء زيد بل لا عمرو نص على نفيه
اى الاول فيفيد عدم مجى زيد قطعا وهو اى بل في كلام غيره تعالى تدارك
اى كون الاخبار الاول اولى منه اى الاول فيعرض عنه اى الاول اليه اى
الثاني لا لابطاله اى الاول واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط كما بل
وبعد النهي كلا تضرب زيدا بل عمرا والنفي كما قام زيد بل عمرو لاثبات ضده
اى حكم الاول لما بعدها وتقرير الاول نفي الاول فقررت النهي عن ضرب زيد
واثبت الامر بضرب عمرو وفي الثاني قررت نفي القيام لزيد واثبته لعمرو
وعبد القاهر الجرجاني كما هو ظاهر كلام صاحب الكشف او ابن عبد الوارث
ابن اخت الفارسي كما ذكره غير واحد من النحويين ولعله من كليهما وفاقا للمبرد
على انها كذلك لكن يحتمل نقل النهي والنفي اليه اى الثاني قال ابن مالك وهو
مخالف لاستعمال العرب فقوله زعمه بل عليه ثلاثة في له درهم بل درهمان
لا يتوقف على افادة ابطال الاول واذ قيل بدا اى بابطاله كما تقدم بل يكفي
في لزوم الثلاثة كونه اى المقر اعرض عن الاقرار بدرهم كالساكت عنه اى
الاقرار به بعد اقراره في رده اى الاضراب في بل له درهمان كما لا نشا نحو
قوله للمدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين يقع ثلاث وفي غير المدخولة
واحدة لفوات المحل خلاف تعليقه كذلك في غير المدخولة بقوله ان دخلت
فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلاث لانه اى الاضراب كتعدد
شرط اخر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان
دخلت الدار فانت طالق ثنتين ومعلوم ان في هذا يقع الثلاث بالدخول
مرة واحدة فكذا في ذاك لا حقيقة اى الشرط كما مشى عليه صدر الشريعة
اذ لا موجب لاعتبار شرط اخر وحمل فخر الاسلام ذلك على لازم بل
بسببه للعجز عن ابطال الطلاق الاول المعلق بالشرط فلا يتوسط الاول
لتعليق الثاني بذلك الشرط خلافا اى هذا بالعطف بالواو عنده اى
ابي حنيفة اذا عطف على الجزاء بالواو ولا باس بذكر لفظه ليعلم ظهور ذلك
منه قال لما كان معنى بل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول ولكن في وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق

ثنتين

ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف العطف بالواو
عند ابي حنيفة لو قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق واحدة وثنتين
ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقرير الاول
فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك بواسطته
ولا يصير منفردا بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فيصير
الثاني متصلا به بواسطة الاول فيقتضيا الترتيب انتهى قال المصنف رحمه
الله تعالى وبقليل تامل يظهر انه ليس بلازم من كلامه هذا تقرير شرط
اخر البتة بل يصح ان يراد بالاول المبطل مجرد المعطوف عليه وقوله
وقضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة الى اخره ظاهر في هذا وقوله بعد
ذلك كالحلف بيمينين تشبيه يعني كما لا يتعلق بواسطة الاول في اليمينين
كذلك في العطف ببل في اليمينين كذلك في العطف ببل في اليمين الواحدة
وحاصله انه علق واحدة ثم اراد ان يبطل تعليقه بقيد الوحدة الى
تعليقه مع اخر وليس في وسعه ذلك فلزم اتصال الاثنين معه بذلك
الشرط فيقع الثلاث ثم نقول وقلنا في جواب زفر الاضراب يحصل
بالاعراض عن الدرهم الى درهم باضافة درهم اخر اليه اى الى الاول
فلم يبطل الاقرار ولم يلزمه ثلاثة واما قبل الجملة فللاضراب عما قبلها
اى بل بابطاله كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد
مكرمون اى بل هم عباد مكرمون وقوله ام يقولون به جنة بل جاءهم
بالحق اما في كلامه تعالى فللانتقال في غرض اخر من غير ابطال نحو
قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة
الدنيا وقوله ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة
وادعى حصر القران عليه اى على انها للانتقال من غرض الى اخر كما
زعمه ابن مالك في شرح الكافية منع بالاول اى بقوله بل عباد مكرمون
بل جاءهم بالحق وتوجيهه بان كلامه تعالى منزه عن ان يبطل منه شيء
هو كذلك لكن الابطال ليس لكلامه تعالى بل لقول الكفرة الذين
حكى الله قصتهم وقوله لا عاطفة عطف على فللاضراب اى بل قبل
الجملة سواء كانت للاضراب او للانتقال حرف ابتداء كما مشى عليه صاحب
رصف المباني وغيره ونص ابن هشام على انه الصحيح لانك لما اضربت
صار المضروب عنه كانه لم يذكر وصارت هي اول الكلام وكان ما بعدها
كلاما مفيدا مستقلا بنفسه منقطع التعلق عما قبله لا انها عاطفة
للجملة بعدها على ما قبلها كما هو ظاهر كلام ابن مالك وصرح به ابنه
والله تعالى اعلم مسئلة لكن للاستدراك حال كونها خفيفة من
الثقيلة وعاطفة وثقيلة وتفسير الاستدراك مخالفة حكم ما بعدها

ما قبلها اى لحكمه فقط حال كونه ضدا نحو ما زيد ابيض لكن عمرو اسود
او نقيضا نحو ما زيد ساكنا لكن عمرو متحرك والمختلف فى الخلاف ما زيد
قائم على لغة تميم لكن عمرو شارب ذكر معنى هذا ابن هشام وقيل الاستدراك
ما تقدم بعبارة رفع توهم تحقيقه اى ما قبلها هذا اما يعطيه السوق والذى
ذكره ابن هشام نقلا عن جماعة منهم صاحب البسيط من النحاة انهم فسروا
الاستدراك برفع ما توهم ثبوته وفى التلويح وفسره المحققون برفع التوهم
الناشى من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم
مجى عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما كلبيب شجاع لكن كريم
لان الشجاعة والكرم لا يكادان يفترقان فنفى احدهما توهم انتفاء الاخر وما
قام زيد بل بكر للثلاثة بصيغ واذا ولى العطيعة جملة تعرف ابتداء واستئنافا
اى ما قبلها وما بعدها لفظا ولو معنى كسافر زيد لكن عمرو حاضر او
وليها مفرد فعاطفة وشرطه اى عطفها بتقدم نفى نحو ما قام زيد لكن عمرو
ولو نفيت ما قبلها كل ما بعدها كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا تكن فى
تاكيدها اى لكن لمضمون ما قبلها فى نحو جاءنى القوم لكن لم يجئ زيد لدلالة
لو على انتفاء الثانى لانتفاء الاول ولم يجيزوا اى الاصوليون المثل فلو
بالعاطفة لا فرق بينها وبين المشددة والمخففة منها فى المعنى الذى
هو الاستدراك فلا يعترض بالتمثيل بغير العاطفة من حيث ان البحث
انما هو فى العاطفة وفرقها اى جماعة من مشايخنا بينهما اى لكن وبين
بل بان بل توجب نفى الاول واثبات الثانى بخلاف لكن فانها توجب
اثبات الثانى فاما نفى الاول فانما يثبت بدليله وهو النفى الموجود فى صدر
الكلام مبنى على انه اى ايجابها نفى الاول واثبات الثانى هو الاضراب كما
هو قول بعضهم لا جعله اى لا ان الاضراب جعل الاول كالمسكوت كما هو
قول المحققين وعلى المحققين يفرق بافادتها اى بل معنى المسكوت
عنه اى الاول بخلاف لكن قلت وفيه نظر فان لكن حيث كانت لاثبات ما بعدها
فقط فما قبلها فى حكم المسكوت عنه ايضا بل الفرق بينهما على قول المحققين
ان بل للاضراب عن الاول مطلقا نفيا كان او اثباتا فلا يشترط اختلافهما
بالايجاب والسلب بخلاف لكن فانه يشترط فى عطف المفردين كون الاول
منفيا والثانى مثبتا وفى عطف الجملتين اختلافهما فى النفى والاثبات كما تقدم
وعلمت عدم انضباط المتفرع على هذا التقدير اى جعل الاول كالمسكوت
عنه حتى لزم قابل له على زعم بلا درهمان ثلاثة عند زفر على هذا التقدير كما على
ذلك التقدير وقول المقر له بعين بان قال من هو بيده هذا العبد لفلان ومقول
قول المقر له ما كان لى قط لكن لفلان موصولا يحتمل رد الاقرار وتكذيبه
له فيه كما هو صريح نفى ملكه عنه فلا يثبت اى العبد له اى للمقر له لانفراده بذلك

والتحويل

والتحويل اى ويحتمل تحويل العبد عن ملكه الى فلان ونقله اليه اعنى قبوله
اى كون العبد له ثم الاقرار به اى بالعبد لفلان لا تكذيبا للمقر وردا لاقراره
فاعتبر هذا الاحتمال صونا لاقراره عن الالغاء والنفى يحتمل انه لم يكن
ملكه هذا الى فانتقل اليه اى الى فلان او حقيقته اى انه لم يزل كذلك وهو يؤيد
اى لكن لفلان متغير ظاهرا ان كان موصولا فيثبت النفى مع الاثبات
لا متراخيا عنه كيلا يصير النفى ردا للاقرار حينئذ وانما مع موصولا لتوقف
لاول الكلام على اخره كما فى غيره من النفى والاثبات المغير للحكم فيه عن كونه
نفيا مطلقا ولم يصح مفصولا لان النفى يكون حينئذ مطلقا فيكون ردا للاقرار
وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر ويكون لكن لفلان بعد ذلك شهادة
بالملك للمقر له الثانى على المقر الاول وبشهادة المقر لا يثبت الملك فيبقى
العبد ملكا للمقر الاول ومثله اى من هذا القبيل ادعى دارا على جاحد ببينة
فقضى له بها فقال الجاحد ما كانت لى لكن لزيد موصولا فقال زيد
كان المدعى به او المقر به الذى هو الدار له اى للجاحد فباعنيه بعد القضاء
او وهبنيه فافاد بلكن تكذيبه فى انها لم تكن له وتصديقه فى الاقرار بها له
فهى اى الدار لزيد لثبوته اى الاقرار مقارنا للنفى الموصل بالاستدراك
بالنفى والتوقف لاول الكلام على اخره لوجود المغير فيه وانما احتيج الى اثباتهما
معا لانه لو حكم بالنفى اولا لانتقض القضاء ويصير الملك للمقضى عليه فالاستدراك
يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح ثم على المقضى له وهو
المقر قيمتها للمقضى عليه فهذا حكم المسئلة قال المصنف والتكذيب بشهوده
اى المقضى له واثبات ملك المقضى عليه لزيد حكم اى مجموع هذا الكلام
فتاخر هذا الحكم عنه فقد اتلفها على المقضى عليه بالاقرار لزيد على
ذلك الوجه فعليه قيمتها توجيه ذلك وحاصله انه لما وجب مقارنة النفى
عن نفسه فى جميع الازمنة الماضية للاثبات للمقر له لم يمتنع ثبوت الاقرار
فيثبت للمقر له ثم هذا النفى المقارن يوجب ثبوت الملك فيهما للمقضى عليه
فهو لازم للنفى ولازم الشئ بمعنى حكمه متاخر له والمتاخر عن المقارن للشئ
متاخر عن ذلك الشئ فقد اعترف بانها للمقضى عليه بعد ما اتلفها عليه
بالاقرار لزيد فيلزمه قيمتها له انتهى وحينئذ كما فى التلويح لا حاجة الى ما
يقال من ان النفى هنا للتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه
فكانه اقر وسكت وانه فى حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر
قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء
انتهى وهذه التوجيهات الثلاثة فى الكشف ولو صدقه اى المقر له فيه
اى فى النفى ايضا ردت الدار للمقضى عليه لاتفاق الخصمين على بطلان
الحكم ببطلان الدعوى والبينة وشرط عطفها اى لكن الاتساق فى عدم

اتحاد محل النفي والاثبات ليمكن الجمع بينهما واتصال بعضه ببعض ليتحقق العطف
وهو اي الاتساق الاصل فيحمل العطف عليه اي الاتساق ما امكن فلذا اي
فلوجوب الحمل عليه ما امكن صح قول المقر له متصلا لا لكن غصب جواب قول
المقر له علي مائة قرضا لصرف النفي الى السبب اي لامكان صرف لا الى كونه
قرضا مع انه تداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار
بل نفيا لذلك السبب الخطاء فيه ولا يصرف الى الواجب الموجب لعدم استقامة
الاستدراك وعدم اتساق الكلام وارتباط بعضه ببعض بخلاف من بلغه
تزويج امته بمائة فضولا فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائتين فانه لا يمكن
حمله على الاتساق لان اتساقه ان لا يصح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وهو
غير ممكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثباته
بعينه بمائتين للاتحاد اي اتحاد محل النفي والاثبات حينئذ بنفي اصل النكاح
بقوله لا اجيز النكاح ثم اثباته بقدر آخر بعد الانفساخ فيحمل لكن اجيزه
بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة النكاح آخر مهره مائتان خلاف
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين لان التدارك في قدر المهر لا اصل
النكاح حينئذ فيكون متسقا مسئلة او فعل مفرد للافادة ان حكم ما قبلها
ظاهر لاحد المذكورين اسمين كانا او فعلين مثلا اي مما قبلها وما بعدها
وسيظهر فائدة قوله ظاهرا ولذا اي ولكونها للافادة هذا اعم او في النفي
وشبهه كالنهي على الانفراد لان انتفا الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفا المجموع
نفي لا تطع آثما او كفورا ولا اكلم زيدا او بكرا منع المخاطب والحالف من كل
لان التقدير لا تطع واحدا منهما ولا اكلم واحدا منهما وهو نكرة في سياق النهي
والنفي فيعم لا ان التقدير لا تطع ولا اكلم احدهما ليكون معرفة فلا يعم
وحينئذ كان التقدير واحدا منهما لا يشكل بلا اقرب زوجتي او ذي حيث يصير
موليا منهما لانه في معنى واحدة منهما وهي نكرة في سياق النفي فيعمهما فتبينان
معا عند انقضا مدة الايلاء من غير فيء وفي احديكما من احديهما اي ولا يشكل
بصيرورته موليا من احدى زوجتيه المخاطبتين بلا اقرب احديكما لا منهما
جميعا حتى لو مضت مدة الايلا من غير فيء تبين احداهما لا هما لان احديكما
معرفة غير عامة بخلافه اي العطف بالواو كلا اكلم زيدا وعمرا فانه اي
الحلف على المتعاطفين بها مانع من الجمع لانها موضوعة له فيتعلق بالمجموع
لعموم الاجتماع فلا يحنث باحدهما الا بدليل يدل على ان المراد امتناعه من كل
منهما فحينئذ يحنث باحدهما كلا يزني ويشرب الخمر فانه يحنث بكل منهما للقرينة
الحالية الدالة على ان المراد امتناعه من كل منهما وهو حرمته في الشرع او باتي
بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما رايت لا زيدا ولا بكرا ونحوه والحاصل انه
ان قامت قرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول

واو

واو بالعكس وتنبيه اي كون الدليل يدل على ان المراد المجموع بما اذا كان للاجتماع
تاثير في المنع اي في منع المانع للحالف من تناول المتعاطفين كما اذا حلف لا
يتناول السمك واللبن فان للاجتماع هنا تاثيرا في المنع كما ذكره صدر الشريعة
باطل بنحو لا اكلم زيدا وعمرا وكثير مما هو لنفي المجموع مع انه لا تاثير
للاجتماع في المنع والعموم بها وفي الاثبات كلا اكلم احدا الا زيدا او بكرا
فيحنث بتكليم من عداهما لا بتكليمهما او بتكليم احدهما من خارج وهو
الاباحة الحاصلة من الاستثنا من الحظر لانها اطلاق ورفع قيد فهي اي
او للاحد فيهما اي النفي والاثبات فاقيل اي قول فخر الاسلام وموافقيه
او يثبتها للعموم تساهل فان ظاهره ان العموم معنى لها وليس كذلك
بل يثبت العموم معها لانها وليست في الخبر للشك او التشكيك كما ذكره القاضي
ابو زيد وابو اسحاق الاسفرايني في جماعة من النحاة وستعلم الفرق بينهما
لا لان الوضع للافهام وهو اي الافهام منتف لانه ان اريد ابهام المعين
اي غير الاحد الدائر كما جا زيد منعنا الحصر اي لا نسلم ان الوضع لا يكون الا
لافهام المعين والا انتفى الاجمال حينئذ وهو باطل او مطلقا يعني سواء
كان مبهما او معينا لم يفد في المطلوب شيئا وهو ان او ليست للتشكيك او
الشك بل انما لم تكن للشك او التشكيك لان المتبادر او لا افادة النسبة
الى احدهما اي احد المذكورين فيفهم السامع من جا زيد او عمرو نسبة المجي الى
احدهما غير عين ثم ينتقل الذهن بعد ذلك الى كون سبب الابهام احدهما
اي الشك ان لم يكن المتكلم عالما وقت الحكم بمجي احدهما عينا او التشكيك
ان كان عالما بذلك عينا وانما اراد ان يلبس على السامع فهو اي الشك او
التشكيك الناشي عن المتكلم انما هو مدلول التزامي عادي للكلام احتمل
قال المصنف اذ لا يمكن انفكاكهما بان يستفيد السامع نسبة المجي الى احدهما
مبهما من غير ان ينتقل ذهنه الى سبب الابهام وهذا معنى قوله لامكان عدم
اخطاره فالمصنف مساعد على انها في الخبر ليست للشك ولا للتشكيك
لا على الوجه الذي ذكروه وعنه اي كونها للشك او التشكيك مدلولا له
التزاميا عاديا لا وضعيا تجوز بها للشك لعلاقة التلازم العادي بينهما حينئذ
وقد يعلم بخارج التعيين لمتعلق الحكم المذكور فيكون للانصاف اي اظهار
النصفة حتى ان كل من سمعه من موال او مخالف يقول لمن خوطب به قد
انصفك المتكلم نحو قوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
مبين اي وان احد الفريقين من الموحدين المتوحد بالرزق والقدرة الذاتية
بالعبادة والمشركين به الجماد النازل في ادنى المراتب الامكانية لعلى احد
الامرين من الهدى والضلال المبين وهو بعد ما تقدم من التقرير البليغ
الدال على من هو على الهدى ومن هو في الضلال ابلغ من التصريح لانه

فی صورة الانصاف المسکت للخصم المشاغب ثم عطف علی قوله قیل مفرد قوله
وقیل جملة یعنی واو قیل جملة لان الثابت ای لافادة ان الثابت احد المفهومین
وکذا عن ز ای کما یجوز بان او للشک او التشکیک وهو تساهل کذا یجوز
بانها للتخییر او الاباحة بعد الامر وفیه تساهل ایضا وانما هی لایصال
معنی المحکوم به الی احدهما ثم ان کان المحکوم به امرا یلزم احدهما وبقی
کل من الاباحة والتخییر بالاصل فان کان الاصل المنع فتخییر فلا یجمع
المخاطب بینهما کبع عبدی ذا او ذا فیبیع احدهما لا کلیهما او کان الاصل
الاباحة فالزام احدهما فیباح الاخر بالاصل وفی قوله لعبیده الثلاثة
هذا حر او هذا وهذا بالواو فیحل العتق لا بالبیان کهذا وهذان
لان الجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنیة فیتخیر بین الاول والاخیرین وهذا
قول زفر والفرا ذکره العتابی فی جامعه وقیل یعتق الاخیر فی الحال ویتخیر
فی الاولین یعین ایهما شاء کانه کاحدهما وهذا لان سوق الکلام لایجاب
العتق فی احد الاولین وتشریک الثالث فیما سبق له الکلام فالمعطوف
علیه هو الماخوذ من صدر الکلام الا احد المذکورین بعینه وهذا هو الذی
مشی علیه الجم الغفیر ورجح والمرجح صدر الشریعة باستدعا الاول تقدیر
حران لان الخبر المذکور وهو حر لا یصلح خبرا للاثنین وهو ای وتقدیر حران
بدلالة الخبر الاول وهو ای الاول مفرد وهو غیر مناسب هنا لان العطف
للاشتراک فی الخبر المذکور او لاثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر اخر مخالف
له لفظا ویجاب والمجیب التفتازانی بانه ای دلالة المذکور علی المقدر
تقتضی اتحاد المادة لا الصیغة بدلیل قول محمد فی عتاق الزیادات رجل
له ثلاثة اعبد فقال انتم احرار او هذا وهذان مدبران فقوله او هذا عطف
علی قوله انتم وخبره لا یصلح خبرا له وقول الشاعر

نحن بما عندنا وانت بما عندک راض والرای مختلف

ولو سلم اولویة اتحاد الدال والمدلول فی الصیغة ایضا فانما یلزم ما ذکره
لو ثنی ما بعد او وهنا لکنه لم یثن فالمقدر مفرد فی کل منهما ای هذا او ذا
اذ التقدیر هذا حر او هذا حر وذا حر ولا یقال یلزم کثرة الحذف لانا نقول
مشترک الالزام اذ التقدیر فیما هو المختار عند المرجح هذا حر او هذا حر
وهذا حر تکمیلا للجمل الناقصة بتقدیر المثل لان الحریة القائمة بکل تغایر
حریة الاخر ولو سلم فمعارض بالقرب وکون المعطوف علیه مذکورا صحیحا لکن
قد اجیب بان المعطوف باو فی هذا الوجه هو مجموع الثانی والثالث بعد
عطف الثالث علی الثانی بالواو ولهذا لم یحکم علی شیء منهما بما یحکم علی الاول
بل المجموع من حیث هو وهذا ما صرح به صاحب الکشاف فی بیان معنی
الواو فی قوله تعالی هو الاول والاخر والظاهر والباطن حیث قال واما

الواو الوسطی فمعناها الدلالة علی ان الجامع بین مجموع الصفتین الاولیین
ومجموع الصفتین الاخریین فانه جعل المتعدد فی حکم الواحد بواسطة
الواو ویجب ان یلاحظ فیما نحن فیه جهة الوحدة المعنویة دون التعدد
الصوری وحینئذ یصیر هذا وهذا فی معنی هذان ولا شک ان هذا یقتضی
خبرا یطابقه فی التثنیة وهو حران لا حر وحر وذلک او مغیره ای ورجح
الاول ایضا بان او وهذا مغیر لمعنی هذا حر فیتوقف علیه الاول لا الواو
ای لا انها مغیرة لما قبلها لانها للتشریک فیقتضی وجود الاول فلا یتوقف
الاول علی قوله وهذا حر فلیس الثالث له خبرا وقیل نزل ویثبت التخییر
بین الاول والثانی بلا توقف علی الثالث فیصیر معناه احدهما حر وهذا
حر ویمنع هذا الترجیح بانه ای قوله وهذا عطف علی ما بعد او
مشترک فی حکمه ای ما بعد او یعنی فی ثبوت مضمون الخبر الذی هو حر
للاحد منه ای ما بعد او مما قبله فیتوقف ما قبله علیه ای علی ما بعده
لکونه مغیرا له لانه لولا هذا التشریک کان له ان یختار الثانی وحده وبعد
لیس له ذلک بل یجب اختیار الاول وحده او الاخیرین معا کما اشار الیه بقوله
بقوله احدهم الاولا اختیار مما فیعتقان او الاول فیعتق وحده وصار
فحلفه لا یکلم ذا او ذا وذا لا یحنث بکلام احد الاخیرین وانما یحنث بتکلیمهما
او تکلیم الاول قلت وافاد فی الدرایة ان ابن سماعة روی عن محمد کون
الطلاق والعتاق کالیمین فی هذا الحکم وان ظاهر الروایة عتق الاخر وطلاق
الاخیرة والخیار فی الاولیین ثم قال فیها والفرق علیها بین الیمین والطلاق
والعتاق ان او اذا دخلت بین شیئین تناول احدهما نکرة الا ان فی الطلاق
والعتاق الموضع موضع الاثبات فالنکرة فیه تخص فیتناول احدهما
فاذا عطف الثالث علی احدهما صار کانه قال احداکما طالق وهذه ولو
نص علی هذا کان الحکم ما قلنا وفی مسئلة الیمین الموضع موضع النفی فتعم
النکرة فیه وتکون کلمة او بمعنی لا قال الله تعالی ولا تطع منهم اثما او کفورا
ای ولا کفورا فصار کانه قال لا اکلم فلانا ولا فلانا فلما عطف الثالث صار
کانه قال ولا هذین ولو نص علی هذا کان الحکم هکذا فلهذا ذکره الامام
قاضی خان ولانه حینئذ صار کانه قال هذه طالق او هذه طالق وهذه
لیصح ولو قال هکذا انطلق الثالثة وخیر فی الاولیین فکذا هذا او ثم صار
کانه قال لا اکلم فلانا هذا او لا اکلم هذین وانه صحیح انتهی الا ان علی هذا کما
قال بعض شارحی اصول فخر الاسلام لو قال اعتقت هذا او هذا وهذا
ینبغی ان یعتق احد الاولیین والثالث ثم قال ولو قیل فی الفرق بینهما ان
الیمین عقدت لتحریم الکلام فاما ان یکون المراد لا اکلم هذین وهذا
او لا اکلم هذا او هذین والثانی اولی للاحتیاط لانه متی حرم علیه ان

يتكلم مع هذا او هذين فقد حرم عليه ان يتكلم مع احد هذين وهذا لانه متى تكلم
مع احد هذين وهذا فقد تكلم مع الاول والثالث او الثاني والثالث فوجد
التكلم مع الاول او مع الثاني والثالث لكان حسنا والاحتياط في مسئلة
العتق في عدم الحرمة ثم لما توهم بعض المعتزلة منع التكليف بواحد مبهم من
امور معينة ظنا منه ان ذلك مجهول والمجهول لا يكلف به حتى ذهب الى ان
الواجب الجميع ويسقط بواحد وكان هذا من لوازم الكلام في التخيير
واشار المصنف الى رده فقال ومنع صحة التكليف مع التخيير فلم توجب
خصال الكفارة التي هي الاطعام والكسوة والتحرير ويسقط وجوبها بالبعض
منع بلا موجب لان صحته اى التكليف بامكان الامتثال وهو اى امكانه
ثابت مع التخيير لانه اى الامتثال بفعل احدها اى الخصال وسيأتي الكلام
في هذه في موضعها ان شاء الله تعالى والانشا كالامر فتكون او فيه للتخيير
او الاباحة فلذا اى تكون او للتخيير والاباحة بعد الانشا وعدم الحاجة
الى او اوالى تحمل الجهالة ابطل ابو حنيفة التسمية وحكم مهر المثل في التزوج
على كذا او كذا لانه جهالة لا حاجة الى تحملها اذ كان له اى للنكاح موجب
اصلي معلوم وهو مهر المثل وهو اى ابو يوسف ومحمد ما اشتمل عليه التخيير
من المسمى ان افاد التخيير بان وقع بين امرين مختلفين في كل منهما نوع
يسر وذلك باختلاف المالين حلولا واجلا كعلى الف حالة او الفين الى وقت
كذا لتردد اليسر بينهما باعتبار الحلول في احدهما والزيادة في الاخر او جنسا
كعلى الف درهم او مائة دينار لتردد اليسر بينهما باعتبار القدرة حينئذ
على احدهما دون الاخر فيتخير الزوج في الفصلين في ادا ايهما شاء عملا بكلمة
التخيير بقدر الامكان والا اذ لم يفد التخيير بان وقع بين امرين ليس
في كل منهما نوع يسر بل اليسر متعين في احدهما كعلى الف او الفين تعين
الاقل لتعين الرفق فيه ومعلوم بالبديهة انه يختاره وكيف لا وقد
احضرت الانفس الشح هذا وذكر المال في النكاح ليس من تمامه ومن ثمة
لا يتوقف عليه بل هو بمنزلة التزام مال ابتدا من غير عقد فيجب القدر
المتيقن كالاقرار والوصية والخلع والعتق بان اقر لانسان او اوصى
له بالف او الفين او خالعها او اعتقها على الف او الفين ولزوم الموجب الاصلي
المعلوم وهو مهر المثل في النكاح انما هو عند عدم تسمية ممكنة وهي
هنا متحققة فلا يلزم الموجب الاصلي وهذا ترجيح ظاهر لقولهما فلا
يضرهما الفرق لابي حنيفة بين هذه ومسئلة الاقرار وما معها بانه انما
وجب الاقل فيها لانه ليس فيها موجب اصلي معلوم يعارض المسمى كما
في هذه بدليل جوازها بلا عوض وعدم وجوب شي عند الاطلاق فوجب
اعتبار المسمى بالضرورة تنبيه ثم معنى تحكيم ابي حنيفة رحمه الله

مهر المثل في هذه الصورة انه ينظر الى مهر مثلها فان كان الفي درهم
او اكثر فان شاء اخذت الالف الحالة او الالفين عند حلول الاجل
لانها التزمت احد وجهي الحط اما القدر واما الاجل وان كان اقل من
الف درهم فايهما شا اعطاها وان كان بينهما كان لها مهر المثل وفي باقي
الصور ان كان مهر مثلها مثل الاقل او اقل منه يجب الاقل وان كان مثل
الاكثر او اكثر منه يجب الاكثر وان كان بينهما يجب مهر المثل وفي وكلت
هذا او هذا مشيرا الى هذا رجلين ببيع هذا العبد او شرائه صح التوكيل
لاحدهما لامكان الامتثال بفعل احدهما ولا يشترط اجتماعهما على ذلك
ولا يمتنع اجتماعهما عليه ايضا فهو بسوية ملحق بالاباحة خارج للعلم بانه
اذا رضي براى احدهما فهو براىهما ارضى بخلاف بع ذا او ذا مشيرا الى
عبدين مثلا يمتنع الجمع بينهما في البيع لانتفائه اى الرضى ببيعهما جميعا
والقياس البطلان في هذه طالق او هذه لايجابه الطلاق في المبهم
ولا يتحقق الطلاق فيه اى المبهم لكنه اى هذه طالق وكذا هذه حرة
شرعا انشا عند عدم احتمال الاخبار بعدم قيام طلاق احدهما
وعدم حريتها اى احديهما في هذه حرة او هذه موجب للتعيين
وهو بالرفع صفة انشا حال كون التعيين انشا من وجه لان به اى التعيين لان الانشا
لابد له من اهلية المنشئ ومحلية المنشئ فلا يعين المطلق وكذا المعتق الميت لانتفا المحلية
فيه واعتباره اى ولزم اعتبار الانشا في التهمة فلم يصح تزوج اخت المعينة من
المدخولتين وحال كون التعيين اخبارا من وجه لان الصيغة صيغة اخبار فيجبر
عليه اى البيان اذ لا جبر في الانشاآت بخلاف الاقرار فانه لو اقر بمجهول صح واجبر
على بيانه واعتبر الاخبار في غيرهما اى المدخولتين فصح ذلك اى تزوج اخت المعينة
قال المصنف رحمه الله وحاصل الصورتين اذا طلق احدهما بغير عينها ولم يكن
دخل بها ثم تزوج اخت احدهما ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز النكاح
اعتبارا له اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن انشا الطلاق وتزوج اختها ولو كان دخل
بها لا يجوز نكاح الاخت لقيام العدة فاعتبر انشا وانما لم يعتبر للتهمة المحققة
فيه لانه لا يملك تزوجها في الحال بانشا الطلاق لمكان العدة اذ لا تتزوج الاخت
في عدة الاخت فان قيل يشكل على كون او للتعميم في الانشا ابه الجارية فانها
مشتملة على او وفي الانشا مع انكم لم توجبوا التخيير فيما اشتملت عليه من الحكم
قلنا انما يشكل لو لم يكن صارف عن ذلك وليس كذلك بل نقول وتركت مقتضاها
اى او وهو التخيير للصارف عن العمل به لو لم يكن اثر مغير لمحا لفته ايضا
وهو اى الصارف انها اى ابة الجارية اجزية بمقابلة جنايات تتصور الجارية
بصور اخذ للمال المعصوم فقط او قتل للنفس المعصومة فقط او كلاهما
اى اخذ وقتل او اخافة للطريق فقط فذكرها اى الاجزية متضمن ذكرها

اى الجنايات صورة انها اخريتها ومقابلة متعدد بتعدد ظاهر فى التوزيع
وايضا تقابلة اخف الجنايات بالاغلظ وقلبه اى مقابلة اغلظ الجنايات بالاخف
ينبو عن قواعد الشرع وكيف لا وقد قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فوجب القتل بالقتل وقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاخذ للمال
المعصوم اذا اصاب كلا منهم نصاب ومالك شرط كون الماخوذ نصابا فصاعدا
اصاب كلا نصاب اولا وانما قطعنا معا فى الاخذ مرة واحدة بخلاف السرقة
لان هذا الاخذ اغلظ من اخذ السرقة حيث كان مجاهرة ومكابرة مع
اشهار السلاح فجعلت المرة منه كالمرتين من غير اشتراط تعدد النصاب
مرتين لان الغلظ فى هذه الجناية من جهة الفعل لا من جهة متعلقه الذى
هو المال والصلب حيا ثم يبعج بطنه برمح حتى يموت كما عن الكرخى وغيره
او بعد القتل كما عن الطحاوى وهو الاصح واما ما كان بعد قطع يده
ورجله من خلاف اولا او القتل بلا صلب ولا قطع على حسب اختيار الامام
كما هو مذهب ابى حنيفة بالجمع بين القتل والاخذ بنا على انه اجتمع فى فعله وذو فرح
تعدد الجناية من حيث الصورة واتحادها من حيث ان المجموع قطع الطريق
فبالنظر الى تعددها يستحق جزئين مناسبين للجنايتين وهما القطع
المناسب للاخذ والقتل المناسب للقتل والى اتحادها يستحق جزاء واحدا
فيتخير الامام فى ذلك وقالا لا بد من الصلب والنفى من الارض اى الحبس
بالاخافة فقط فانه الى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس
انه صلى الله عليه وسلم وادع الى اخره اى ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمى
فجا اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابى بردة الطريق فنزل
جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحد ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف ومن جا مسلما هدم الاسلام ما كان منه
فى الشرك وفى رواية عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل
ولم ياخذ المال نفى على ما عرفه اى العارف بزيادة لا يضرها التضعيف
محمد بن السايب الكلبى لاتهامه بالكذب فليف ولا ينفى التضعيف
الصحة فى الواقع لجواز اخاده الضعيف فى خصوص مروى ثم وافقه
الاصول اى الاثر لها ظاهر فى صحتها اى الزيادة التى هى الاثر المذكور
وهو الذى عناه بقوله انفا لو لم يكن اثر واذ قيلت او معنى التعيين
كالاية اى اية المحاربة وصورة الانصاف كانا او اياكم لعلى هدى او فى
ضلال مبين وجب المعين الذى هو المجازى فى تعذر الحقيقى الذى
هو احد الشيئين اعم من كل منهما معينا لانه اولى من الغاء الكلام وابطاله
وصار كما لو قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا

قاله

قاله فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير محل لايجاب
العتق ايضا لكنه موقوف على اجازة المالك فعنده اى وجوب المجازى
عند تعذر الحقيقى قال ابو حنيفة فى هذا حر او هذا لعبده ودابته
يعتق عبده والغياه لعدم تصور حكم الحقيقة وهو عتق احدهما عينا
عين لانه ليس بمحل للايجاب ضرورة ان احدهما وهو الدابة ليس بمحل
له شرعا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب كذا فى اصول شمس
الايمة وغيرها وهو يشير الى انه لا يعتق العبد عندهما بالنية ايضا
لان اللغو لا حكم له اصلا وفى مبسوطه يعتق ثم هذا منهما تفريع على
ان المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم كما هو اصلهما فلما لم ينعقد هنا
الايجاب للحكم فى المبهم بطل فى المعين كما عندهما فى هذا ابنى للاكبر
سنا منه سنا لكن يرد عليه اى ابى حنيفة انهم يمنعون التجوز فى الضد
شرعا والمعين ضد المبهم بخلاف ابنى للاكبر لانه ايضا حقيقية مجازية
وهو العتق فالوجه انها اى او دائما للاحد وفهم التعيين احيانا
بخارج من عبرات يستعمل فيه فالتعيين فى وانا او اياكم لعلى هدى الاية
من علم المراد من خارج لان او استعملت فيه والتعيين فى قوله لعبده
ودابته هذا حر وذا الخارج وهو لزوم صون عبارة العاقل ما امكن وقد
امكن اذ عرف ان او تقع فى موقع يتعين فيه المراد ذكره المصنف هذا
وقال بعض شارحى اصول البزدوى ويجوز ان يفصل فى مسئلة الدابة
وما بينا كلها تفصيل مليح وهو ان يقال لو قدم الاشارة الى العبد يعتق
العبد ويلغو العطف وان قدم الاشارة الى الدابة لا يعتق العبد
لان المحل غير صالح للعتق اصلا فيلغو الكلام الاول فيصير وجوده
كعدمه واذا صار وجوده كعدمه فقوله او هذا لم يعد شيئا كما لو
ابتدا به انتهى وفيه نظر فليتامل مسئلة تستعار او للغاية اى للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها وهى ما ينتهى او يمتد اليه الشئ قبل مضارع
منصوب وليس قبلها اى او مثله اى مضارع منصوب بلا فعل ممتد
يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او
كلالزمنك او تعطينى حقى اذ المراد ان ثبوت الالزام ممتد الى غاية
هى وقت عطا الحق كما لو قال حتى تعطينى حقى ومن ثمة ذهب النحاة
الى ان او هذه بمعنى الى ان لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى
او الا ان لان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل
الثانى فعنده ينقطع ومن هذا ظهر المناسبة بين او والغاية فان
او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال
الاخر كما ان الموصول الى الغاية قاطع للفعل وليس منه اى من او

للغاية قوله تعالى او يتوب عليهم كما ذكره صدر الشريعة تبعا للفراء حيث قال
ان او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على
شئ او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثانى عطف المضارع
على الماضى وهو ليس بحسن لاختلافهما حدا وحكما فسقطت حقيقته هـ
واستعير لما يحتمله وهو الغاية لما ذكرنا اى ليس لك من الامر فى عذابهم
او استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم بل عطف على يكبتهم كما
صرح به جماعة منهم البيضاوى والنسفى او يقطع كما صرح به ابو البقا وكلام
صاحب الكشاف يحتمل كلا منهما فانه قال او يتوب عطف على ما قبله فلا
جرم ان قال المحقق التفتازانى عطف على ليقطع او ليكبت ثم قال
ووجه سببية النصر على تقدير تعلق اللام بقوله وما النصر الا من عند
الله ظاهر واما على تقدير تعلقها بقوله ولقد نصركم الله ببدر فان
النصر الواقع ببدر كان من اظهر الايات وابهر البينات فيصلح سببا
للتوبة على تقدير الاسلام او تعذيبهم على تقدير البقا على الكفر لجحودهم
بالايات وان اريد التعذيب فى الدنيا بالاسر فالامر ظاهر فان قيل
هو يصلح سببا لتوبتهم والكلام فى التوبة عليهم قلنا يصلح سببا لاسلامهم
الذى هو سبب للتوبة عليهم فيكون سببا لها بالواسطة واستشكل الفاضل
علاى الدين البهلوان سببية النصر للتعذيب بان موتهم على الكفر
سببا لتعذيبهم لا النصر للمؤمنين واجيب بان النصر سبب لكونهم
مقتولين على الكفر وهو سبب للتعذيب قالوا والمعنى ان الله مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم
وابيت معولاها وهما لك شئ مع الحال من شئ وهو من الامر كما نص عليه
ابو البقا اعتراض بين المعطوف الذى هو التوبة والتعذيب المتعلق
بالاجل والمعطوف عليه الذى هو القطع والكبت وهو شدة الغيظ
او وهن يقع فى القلب المتعلق بالعاجل فمن ثمة قيل ما احسنه وانما
لم تكن هذه الاية من امثلة او بمعنى حتى او الى لما فى ذلك اى جعلها
للغاية من التكلف مع امكان العطف اما على يقطع او يكبت كما ذكرنا
واما على الامر او شئ باضمار ان من عطف الخاص على العام مبالغة فى
نفى الخاص اى ليس لك من امرهم او التوبة عليهم او من تعذيبهم شئ او
ليس لك من امرهم شئ او التوبة عليهم او تعذيبهم كما ذكر صاحب الكشاف
ثم البيضاوى ولم يتعقباه وقد ظهر من هذا ان عطف يتوب على شئ
من عطف الاسم فى المعنى على الاسم نعم تعقبه التفتازانى بانه لكن فى مثل
هذا العطف نكتة او نظر انتهى وبينه البهلوان بان عطف الخاص

على

على العام بالواو عزيز فى كلام العرب بخلاف العكس كما فى قوله تعالى والذين
اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم وان كون الضمير فى يتوب لله لا يساعده
المعنى المذكور والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول وانت اذا تأملت
هذه الجملة رأيت ان العطف لا يخلو من شائبة وان التكلف فيه لا فى
كونها بمعنى حتى او الا ان كما ذكره غير واحد وعزاه بعضهم الى سيبويه
والمعنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او
يعذبهم فتتشفى منهم وان ارتكاب مجازيته عن حتى ولا سيما على
قول الكوفيين ان حتى هى الناصبة اولى من العطف والله تعالى اعلم
مستقبلة حتى جارة كالى الا ان بينهما فروق العرف فى كتب العربية
وعاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب وابتدائية اى ما بعدها
كلام مستأنف لا يتعلق من حيث الاعراب بما قبلها الا انها يجب ان
يليها المبتدا والخبر بل هى صالحة لهما فتقع بعدها جملة بقسميها
فعلية بقسميها من المضارع والماضى نحو وزلزلوا حتى يقول الرسول
بالرفع كما هو قراءة نافع ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا
وقالوا كما هو الصحيح واسمية مذكور خبرها نحو فما زالت القتلى
تمج دماءها ٭ بدجلة حتى ماء دجلة اشكل ٭ ومحذوف بقرينة اللام
السابق كما سيأتى وصحت الوجوه الثلاثة فى اكلت السمكة حتى
رأسها فتجر على انها جارة وتنصب على انها عاطفة على السمكة وترفع
على انه مبتدا خبره محذوف وهو ماكول لقرينة الكلام السابق عليه
على انها ابتدائية ذكره ابن هشام وغيره وتعقب بان هذا على مذهب
الكوفيين والا فالبصريون على منع الرفع فى هذه الصورة لانه انما
يجوز عندهم رفع ما بعدها على الابتداء اذا كان بعده ما يصلح ان يكون
خبرا له قالوا ولم يسمع من كلام العرب اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
وانما محل الوجوه الثلاثة اتفاقا اكلت السمكة حتى رأسها اكلته قيل
وقد روى بالاوجه الثلاثة
٭ عممتهم بالندى حتى غواتهم ٭ فكنت مالك ذى غى وذى رشد ٭
فان صح الرفع فى غواتهم ترجح وجه جواز الرفع فى المثال المذكور واما
دخول الرأس فى الاكل فيه وعدمه فيستعلم ما فيه على الاثر من هذا
وهى اى حتى للغاية وتقدم قريبا معناها وفى دخولها اى الغاية فيما
قبلها حال كونها جارة اربعة اقوال احدها لابن السراج وابى على
واكثر النحويين تدخل مطلقا ثانيها لجمهور النحويين وفخر الاسلام
وموافقيه لا تدخل مطلقا ثالثها للمبرد والفرا والسيرافى
والرمانى وعبد القاهر ان كان ما جعل غاية جزءا مما قبله دخل

والاكثر يدخل رابعها لا دلالة على الدخول ولا على عدمه الا للقرينة وهو ظاهر ما
عن ثعلب حتى للغاية والغاية تدخل وتخرج يقال ضربت القوم حتى زيد فيكون
مرة مضروب ومرة غير مضروب ويظهر من ابن مالك موافقته قال المصنف
وهو اى هذا القول احد القولين الاولين الا ان يراد بهذا انها دالة على
الخروج لما بعدها عما قبلها كما هى دالة على الدخول لما بعدها فيما قبلها وفيه
اى وفى هذا ايرادا منها على هذا القول بعد ظاهر وكيف لا واقل ما فيه كونه صح
انه قول بكونها مشتركة بينهما والاصل عدمه ولم يعرف له قايل ثم الذى يظهر
انه ليس باحد الاولين فان الظاهر ان معنى الاول هو ان مدلول حتى دخول
ما بعدها فيما قبلها مطلقا الا بقرينة تقييد الدخول فيحكم بعدم الدخول
حيث لا قرينة على الدخول وان معنى الرابع هو انه لا دلالة لحتى على دخول ولا
على عدمه بل الدال على احدهما القرينة فحيث لا قرينة عليه يحكم بعدم الدخول
بالاصل لا باللفظ اذا احتجنا الى الحكم والا لا يحكم بشى وانما يجوز كل منهما تجويزا
والاتفاق على دخولها اى الغاية فيما قبلها فى العطف بحتى لانها بمعنى
الواو يفيد الجمع فى الحكم وفى الانتهائية يعنى وجود المعطوفين فى وقت
وشرط العطف البعضية اى كون ما بعدها بعضا مما قبلها كقدم الحاج
حتى المشاة واكلت السمكة حتى راسها او نحوه نحو قتل الجند حتى دوابهم وخرج
الصيادون حتى كلابهم واعجبتنى الجارية حتى حديثها وينتفع حتى ولدها وضبط
ما هو كالجزء مما قبلها بما يلازمه فالولد لا يلازم الجارية اذ لا يلزم ان يكون
لكل جارية ولد بخلاف الحديث فانه يلازمها والدواب فانها تلازم الجند والكلاب
فانها تلازم الصيادين وخالف الفرا فى هذا الشرط فاجاز ان كلبى ليصيد
الارانب حتى الظبا والضبا ليست بعض الارانب ولا كبعضها قال الصفار
وهذا خطا عند البصريين ولا يجوز جاء زيد حتى بكر كما نص عليه ابن يعيش
وفى كونها اى العاطفة للغاية كما ذكره غير واحد نظر لانه ليس للعطف
غاية اذ هى ليست الا منتهى الحكم المذكور فى الجملة قبلها ومن ثمة ذهب
الكوفيون الى منع العطف بها ونا ولو اما ظاهر ذلك وكونه اى المعطوف
اعلا متعلق الحكم كمات الناس حتى الانبيا او احط متعلق له كما ستنت
الفصال حتى القرعى مثلا يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى التكلم بين يديه
لجلالة قدره اى عدت مرحا حتى الفصلان التى بها قرع وهو بثر ابيض
يخرج بها وهو الطرف الادنى منها والطرف الاعلى الفصال السليمة
النشيطة ليس مفهوم الغاية اذ ليس مفهومها الا منتهى الحكم ولا
يستلزم كون المعطوف اعلا او احط كونه منتهى وفى اكلت السمكة حتى
راسها بالنصب كون الراس منتهى الحكم الذى هو الاكل امر اتفاقى
وفرعه فى هذه الصورة لا مدلولها اى لا ان حتى تدل عليه فلا يطرد

وهو

وهو اى كون العطف لا غاية معه ظاهر القايل وهو صاحب البديع حتى للغاية
وللعطف وهو اى هذا القول هو الحق لما ذكرنا انفا وتاويله اى كون
ما بعدها غاية لما قبلها اذا كانت عاطفة بان يقتضى شيا فشيا حتى ينتهى
الى المعطوف فى اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان
يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب حتى ادم او فى الوسط
كما فى مات الناس حتى الانبيا كما فى التلويح تكلف بنفيه الوجدان اذ لا
يجد المتكلم اعتبار تعلق الموت شيا فشيا الى ان انتهى الى ادم عليه
السلام فى مات الاباء حتى ادم وكثيرا ما ان قوله اى القايل حتى للعطف
والعامة ما معناه وقد يعطف تاما اى جملة والا فلفظه وقد يعطف بها
تامة اى جملة مصرح بجزئيها مثلا ضربت القوم حتى زيد غضبان خلاف
المعروف بالمعروف عطفها المفرد لما تقدم من شرط عطفها اذ لا يتاتى ذلك
الا فى المفرد ولان العاطفة محمولة على الجارة والجارة لا تدخل الا على الاسما
فكذا العاطفة ثم هذا هو الصحيح كما ذكر ابن هشام فلا جرم ان ظاهر كلام
فخر الاسلام انها فى هذا وامثاله ابتدايية ومعنى الغاية فيه انه ضرب
القوم الى ان غضب زيد وخالف الاخفش فجعلها تعطف الفعل على الفعل
ماضيا كان او مستقبلا اذا كان فيها معنى السبب نحو ضربت زيدا حتى بكى
اى فبكى ولاضربنه حتى يبكى اى فيبكى وتظهر ثمرة الخلاف بينه وبين الجمهور
فى المستقبل فهو يرفعه بالعطف على لاضربنه وهم لا يجيزون فيه الا النصب
وادعاوه اى عطفها الجملة فى حتى نكلم مطيهم على سريت بهم من قول امرئ
القيس * سريت بهم حتى تكل مطيهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان *
كما زعمه ابن السيد فى رواية رفع تكل لا يستلزمه اى جوازه مطلقا قياسا
مطردا لانه فرد شاذ هذا لو لزم العطف فيه فكيف وهو اى اللزوم فيه
منتف بل حتى فيه ابتدايية وصرح فى الابتدايية بكون الخبر من جنس
الفعل المتقدم ومن المصرحين به الاستراباذى فامتنع ركب القوم حتى
زيد ضاحك بل انما يقال حتى زيد راكب ومعنى البيت سريت بهم وامتدت
السير حتى اعيت الابل والخيل ايضا فطرحت ارسانها اى حبالها على اعناقها
ويركب بمشى من غير احتياج الى قودها للذهاب نشاطها فهى اذا خليت لم
تذهب يمينا ولا شمالا لا بل سارت معهم فوضع ما يقدن موضع الكلال ومنه
اى قسم الابتدايية سرت حتى كلت المطى ويجوز بالجارة داخلة على الفعل
عند تعذر الغاية بان لا يصلح الصدر مما قبلها للامتداد الى ما بعدها
الى ما بعدها اى لضرب المدة فيه وما بعدها للانتهاء اى دليلا على انتهاء
ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده فى سببية ما قبلها لما بعدها
ان صلح ما قبلها لسببية ما بعدها مدخول فى هو المجوز فيه قال

المصنف والوجه ان يقال يجوزنها فى سببية احدهما للاخر اى ما قبلها
لما بعدها وبالقلب ذهنا او خارجا لمساعدة المثل التى هى فيها للسببية
على ذلك لان ما بعدها علة غائية لما قبلها ومن شان العلة الغائية
كونها علة ذهنا لما هى له معلولة له خارجا وما هى معلول لها ذهنا
لما هى له معلولة له خارجا وما هى معلول لها ذهنا علة لها خارجا كاسلمت
حتى ادخل الجنة فان الاسلام بمعنى احداثه لا يحتمل الامتداد وايضا ليس
دخول الجنة منتهاه اى الاسلام بمعنى احداثه لانقطاعه دونه وكيف
لا وما لا يقبل الامتداد يمتنع ان يلحق باخره ما يكون غاية له الا اذا اريد
بالاسلام بقاؤه اى الاسلام وحينئذ اى وحين يكون المراد به بقاءه
لا يصلح الاخر اى دخول الجنة منتهى له ايضا وكيف والاسلام اكثر واقوى
وبه ينال ويحصل فكيف ينتهى عنده تحقق فيه للسببية لتحقق شرطها
ثم كما ان الاسلام فى الخارج يصلح ان يكون سببا لدخول الجنة فيعقل
دخول الجنة مع العلم باشتراط الاسلام له يصلح ان يكون سببا باعثا
عليه وبه اى وبان دخول الجنة لا يصلح منتهى الاسلام وان كان بمعنى
البقاء عليه مما يعتمد رد تعيين العلاقة بين الغاية والسببية اشتراكهما
فيه انتهاء الحكم عما بعدها لان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود
الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر
اعنى السبب الامتداد والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه والراد الشيخ
سعد الدين التفتازانى والمردود لصاحبى الكشفين وغيرهما واختير
كما هو ظاهر تقريره انها اى العلاقة بينهما مقصودية اى كون ما بعد
حتى مقصودا مما قبله بمنزلة الغاية من المغيا وهو اى هذا الاختيار
ابعد من الاول لانها اى الغاية لا تستلزمه اى كونها المقصود مما قبلها
كراسها فى اكلت السمكة حتى راسها فانه ليس المقصود من اكلها وغيره اى
وغير راسها مما جعل غاية لما قبلها مما يعرف بالتتبع لمواردها والاول
اى كون العلاقة بينهما اشتراكهما فى انتهاء الحكم بما بعدها اوجه فان الاسلام
بمعنى احداث اسلام الدنيا غير ممتد وهو صالح لسببية دخول الجنة
وكذا الصلاة فى صليت حتى ادخل الجنة وعلى هذا فلا حاجة الى والدخول
منتهى اسلام الدنيا اى القيام بالتكاليف الالهية فيها والصلاة اى
ومنتهى فعلها فى صليت حتى ادخل الجنة لان انتفا كونهما للغاية كما
يحصل بانتفا الامتداد والانتهاء يحصل بانتفا احدهما ثم حيث لم يكن
كل من احداث الاسلام والصلاة ممتدا فليس دخول الجنة منتهاهما
لانقطاعهما قبله اذ الصدر متى لم يقبل الامتداد يمتنع ان يلحق
باخره ما يكون غاية له كما ذكرنا انفا ولو اريد بالاسلام اسلام الدنيا

يعنى

يعنى الثبات عليه فكون الدخول منتهاه صحيح لكن يكون فيه حتى للغاية فليتامل
ومنه اى كونها للسببية قولك لا تيك حتى تغذينى لان الاتيان غير ممتد وحتى
تغذينى لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلم يمكن حملها
على حقيقة الغاية ثم الاتيان يصلح سببا للغداء والغداء يصلح جزاء له فحمل عليه
فيكون المعنى لكى تغذينى فيبر اذا اتاه بلا تغد اى ولم يتغد عنده لان شرط
بره حينئذ الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد بخلافه اذا
صلح الصدر للامتداد فبمعنى الى نحو قوله تعالى قالوا لن نبرح عليه عاكفين
حتى يرجع الينا موسى لان استمرار اقامتهم على العكوف صالح للامتداد ورجوع
موسى اليهم صالح لان يكون دليلا على الانتهاء وان لم يصلح الصدر لهما اى للغاية
والسببية فلعطف مطلق الترتيب الاعم من كونه بمهلة وبلا مهلة خلافا
لابن الحاجب اذ جعلها كثم ولمن قال لا يستلزم الترتيب اصلا بل قد يتعلق
العامل بما بعدها قبل تعلقه بما قبلها وهذا هو المختار فى النحو غير ان الاستدلال
عليه بقوله مات الناس حتى ادم انما يتم اذا ثبت من كلام العرب لا من اهل العرف
ذكره المصنف لعلاقة الترتيب فى الغاية وان كانت الغاية بالتعقيب انسب
منها بالتراخى لان الغاية لا تتراخى عن المغيا بحيث حتى اتغدى عندك من مالى
لا عقلية لسببية اى المجى لذلك اى للغداء عنده من ماله فشرط الفعلان
المعطوف والمعطوف عليه فى البر للتشريك اى ليتحقق التشريك بينهما
حينئذ كونهما اى كما شرط الامران مما قبلها وما بعدها فى البر اذا كانت للغاية
لان الغاية فرع المغيا كان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشفع فلان او حتى
يدخل الليل فكذا فان الكف قبل هذه الغايات حنث لان الضرب بالتكرار يحتمل
الامتداد فى حكم البر وان لم يحتمله بالنظر الى ذاته لانه عرض لا يبقى زمانين
والكف عن الضرب يحتمل الامتداد فى حكم الحنث وهذه الغايات دلالات
على الاقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقة حتى وهى الغاية فصار شرط
الحنث الكف عن الضرب قبل الغاية اما بعدم الضرب اصلا او بضرب لا يتبعه
صياح او شفاعة او دخول الليل ثم الشرط وجود الفعلين حال كون المعطوف
معقبا للمعطوف عليه ومتراخيا عنه فيبر بالتغدى فى اتيان ولو كان
التغدى متراخيا عنه اى الاتيان فى ان لم اتك حتى اتغدى عندك فكذا
وكان الاول ذكره كما فى الزيادات وشروحها وانما لم يحنث اذا لم يتغد متصلا
بالاتيان او متراخيا عنه فى جميع العمر ان اطلق الا ان نوى الفور والاتصال
فيبر اذا تغدى عقب الاتيان من غير تراخ والا فلا حتى لو لم يات او
اتى وتغدى متراخيا عنه حنث وفى المقيد بوقته يلزم ان لا يجاوزه
اى ذلك الوقت التراخى كان لم اتك اليوم الحاضر اى حتى اتغدى عندك
فكذا فان قيل الترتيب الاعم من كونه بمهلة او لا لم يعرف مدلول لفظ

اصلا وانما المعروف مدلول لفظ الترتيب بلا مهلة كما للفا او بمهلة كما لثم فكيف
يصح التجوز عنه قلنا لا مانع من ذلك لان الشرط في المجاز وجود مشترك
بين المعنى للفظ ومعنى اخر لا يشترط كون ذلك المعنى الاخر وضع له لفظ اصلا كما
اشار اليه بقوله واذا كان التجوز باللفظ عن معنى لا يلزم كونه اى المعنى المتجوز فيه
في مطابقي لفظ بل ولا معنى لفظ اصلا واذا لم يشترط في المجاز نقل جاز هذا المجاز
اعنى كون حتى لعطف مطلق الترتيب وان لم يسمع وباعتباره اى هذا المجاز جوزوا
اى الفقها جا زيد حتى عمرو اى جا عمرو بعد زيد وان منعه النحاة بنا على ما تقدم
من اشتراط كون ما بعدها بعض ما قبلها او كبعضه عيران الثابت علاقة بين
هذا المعنى المجازى والمعنى الحقيقى عندهم اى المجوزين الترتيب فانه كما هو ثابت
في معناها الحقيقى بين الغاية والمغيا ثابت هنا بين المعطوف والمعطوف عليه
وتعقبه بقوله وتقدم النظر فيه اى في ثبوت هذا كما بين الغاية والمغيا حال كونها
عاطفة كمات الناس حتى الانبيا وحتى ادم وانه لا غاية يلزم فيه اى في العطف
بل ذلك الغاية اى الترتيب الكاين بين ما بعدها وما قبلها انما هو في الرفعة
والضعة بان يكون ما بعدها اقوى اجزا ما قبلها واشرفها او اضعفها وادناها لا
الغاية الاصطلاحية منتهى الحكم وهذا ما قالوا لا يلزم ان يكون ما بعد حتى اخر
جز ما قبلها حسا ولا اخرها دخولا في العمل بل قد يكون كذلك وقد لا يكون لكنه
يجب ان يكون اقوى الاجزا اذا ابتدات من الجانب الاضعف مصعدا نحو مات
الناس حتى محمد صلى الله عليه وسلم فهو ليس اخرهم حسا ولا موتا بل اخرهم قوة وشرفا
واضعفها اذا ابتدات بغايتك من الجانب الاقوى منحدرا نحو قدم الحاج حتى المشاة
ويجوز ان يكونوا قادمين قبل الركبان او معهم قال نجم الدين الاستراباذى
واما الجارة فيجوز ان يكون ما بعدها كذلك وان لا يكون فاذا لم يكن وجب كونه
اخر الاجز حسا او ملاقيا له نحو قرات القران حتى سورة الناس وسرت النهار حتى
الليل ولم يلزم الاستثنا بها اى بحتى اى كونها بمعنى الا ان استثنا منقطعا كما ذكره
ابن مالك وابن هشام الخضراوى ونقله ابو البقا عن بعضهم في قوله تعالى وما
يعلمان من احد حتى يقولا بل هى في هذه الاية للغاية كما ذكره جمع منهم ابو حيان
وابن هشام المصرى والمصنف حيث قال وقوله تعالى حتى يقولا انما نحن فتنة غاية
للنفى كالى وكذا لا افعل حتى تفعل اى الى ان تفعل واما قول ابن هشام المصرى عن
كونها بمعنى الا ظاهر فيما انشد ابن مالك من قوله

ليس العطا من الفضول سماحة ❊ حتى تجود وما لديك قليل ❊ وفي قوله
والله لا يذهب شيخى باطلا ❊ حتى ابير مالكا وكاهلا ❊
لان ما بعدها ليس غاية لما قبلها ولا مسببا عنه فاشار المصنف الى رده بقوله
وقوله حتى تجود وما لديك قليل وحتى ابير مالكا وكاهلا للسببية او للغاية
والله اعلم اذ معنى البيت الاول كما ذكره المصنف ليس اعطا الانسان من الفضول

سماحة

سماحة حتى يعديه المعطى اسمحا جوادا الى ان يتحقق بوصف الاعطا وما لديه قليل فان
الذى يجود وما لديه قليل هو الذى اعطاوه من الفضول اذا كانت سماحة واما
الذى لم يتصف بالاعطا من قليل ليس له سواه اذا اعطى من كثير لا يقال فيه سمح
وسماحة وهذا ظاهر في انها فيه للغاية فلا جرم ان قال المرادى ولا حجة فيه لامكان
جعلها فيه بمعنى الى ومعنى البيت الثانى لا اترك اخذ ثارابى الى ان اهلك هذين
الحيين من اسد فانهما المتعاضدان على قتله فحينئذ اترك وهذا ظاهر في كونها
فيه للغاية ايضا اوان سبب ابارتهم ان اباه لا يذهب باطلا فابارتهم سبب عدم ذهابه
باطلا في الخارج مسببه له ذهنا فان تعقل عدم ذهابه باطلا اذا ابارهم سبب داع
لابارتهم وقد ظهر ان الترديد بين ان يكون للسببية والغاية انما هو بالنسبة الى البيت
الثانى لا غير والله سبحانه اعلم حروف الجر مسئلة البا مشتركة للالصاق اى
تعليق الشى بالشى واتصاله به الصادق في احد اصناف الاستعانة اى
طلب المعونة بشى على شى وهى الداخلة على الة الفعل ككتبت بالقلم
لالصاقك الكتابة بالقلم والسببية وهى الداخلة على اسم لو اسند الفعل
المعدى بها اليه صلح ان يكون فاعله مجازا نحو قوله تعالى وانزل من السما
ما فاخرج به من الثمرات اذ يصلح ان يكون الضمير المجرور فاعلا لاخرج فيكون التقدير
فاخرج هو اى الما فيندرج فيها با الاستعانة كما ذكر ابن مالك اذ يصح ان يقال كتب
القلم قال والنحويون يعبرون عن هذه البا بيا الاستعانة واثرت على ذلك بالسببية
من اجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى كقوله تعالى وايده بجنود فان استعمال
السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز لان الله تعالى غنى عن
العالمين والظرفية مكانا وزمانا وهى ما يحسن في موضعها كقوله تعالى ولقد نصركم
الله ببدر نجيناهم بسحر والمصاحبة وهى ما يحسن في موضعها مع والتعبير عنها
وعن مصاحبها بالحال نحو قد جاكم الرسول بالحق من ربكم فلذا اى الالصاق في
الظرفية مثل كنت بالدار انتم عنه اى الالصاق في مررت بزيد فتفريع بالثمن
عليه اى الالصاق كما نقل فخر الاسلام تفريع على النوع اى نوع الالصاق الاعم وعلى
الخصوص الالصاق الاستعانة اى واما تفريعها على خصوص من الالصاق فتفريعها
على الاستعانة المتعلقة بالوسايل دون المقاصد الاصلية اذ بالوسايل يستعان
على المقاصد والمقصود الاصلى من البيع الانتفاع بالمبيع والثمن وسيلة اليه لانه
في الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل هى بمنزلة الالات في قضا الحاجات
واحسن بقول الحسن رحمه الله بيس الرفيق الدينار والدينار لا ينفعانك حتى يفارقانك
فصح الاستبدال بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة
وصفه بما يخرجه عن الجهالة من جودة وغيرها لانه ثمن لدخول البا عليه فكان كساير
الاثمان في صحة الاستبدال والوجوب في الذمة حالا لان المكيل مما يثبت
في الذمة حالا دون القلب اى بعت كرا من الحنطة الموصوفة بكذا على وجه يخرجها

من الجهالة بهذا العبد فانه اى القلب سلم لان العبد حينيذ ثمن لدخول البا عليه والكر مبيع دينا فى الذمة والمبيع الدين لا يكون الا سلما بوجب الاجل المعين عند الجمهور منهم اصحابنا وغيره كقبض راس مال السلم فى المجلس فامتنع الاستبدال به اى بالكر قبله اى القبض واثبات الشافعى كونها اى الباء للتبعيض فى وامسحوا بروسكم قولا للالصاق مع تبعيض مدخولها وانكره اى التبعيض محققوا العربية منهم ابن جنى كما تقدم فى المسيلة الثانية من المسايل المذيل بها المجمل باصطلاح الشافعية حتى قال ابن برهان النحوى الاصولى من زعم ان البا للتبعيض فقد اتى اهل العربية بما لا يعرفونه وشربت بما الدحرضين اى والبا فى قول عنترة اخبارا عن الناقة • شربت بما الدحرضين فاصبحت • زورا تنفر عن حياض الديلم • المذكور اى شربت الناقة فى محل هذا الماء قلت او للالصاق والشرب على ظاهره او مضمنا معنى رويت كما مشى عليه غير واحد فى عينا يشرب بها عباد الله ولعل هذا اشبه كما لعل بقية البيت شاهدة بذلك والدحرضان ما يقال لاحدهما وشيع وللاخر الدحرض فغلب فى التشبيه وقيل ما لبنى سعد وقيل بلد والزورا المايلة والديلم نوع من الترك ضربهم مثلا لاعدايه يقول هذه الناقة تتخالف عن حياض اعدايه ولا تشرب منها وقيل الديلم ارض وشربن بما البحر اى والبا فى هذا البيت وقد سبق فى المسيلة المشار اليها زايدة وهو اى كونها زايدة استعمال كثير محقق كما يشهد به التتبع واما ذه البعضية لم يثبت بعد معنى مستقلا لها فالحمل عليه اى كونها زايدة اولى من الحمل على البعضية كما هو ظاهر مع انه لا دليل على البعضية اذ المتحقق علم البعضية ولا يتوقف علمها على البا لتعقلية انها اى الناقة لم تشرب كل ما الدحرضين ولا استغرقن اى السحب البحر قلت وهذا انما يمنع الحمل على الزيادة وان كانت الزيادة كثيرة فى المفعول به ولا سيما وهى غير مقيسة وان المختار انه ما امكن تخريجه على غير الزيادة لا يحكم فيه بالزيادة فلا جرم ان قال ابن مالك والاجود تضمين شربن معنى روين ومثله اى مثل هذا التبعيض تبعيض الراس فانها اى الباء اذا دخلت عليه اى الراس تعدى الفعل اى المسح الى الالة العادية للمسح اى اليد فالمامور استيعابها اى الالة ولا تستغرق استيعابها غالبا سوى ربعه اى الراس فتعين الربع فى ظاهر المذهب ولزوم التبعيض حينئذ غير متوقف عليها اى الباء ولا على حديث انس فى سنن ابى داود وسكت عليه فهو حجة لقوله ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وقوله ما كان فى كتابى من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيا فهو صالح وبعضها اصح من بعض فلا جرم ان قال ابن الصلاح فعلى هذا ما وجدناه فى كتابه مذكورا مطلقا وليس فى واحد من الصحيحين ولا نص على صحته احد ممن يميز بين الصحيح والحسن عرفناه بانه من الحسن عنده وتعقبه ابن رشيد هذا بانه ليس يلزم

ذلك اذ قد يكون عنده صحيحا وان لم يكن عند غيره كذلك ودفع بان الاحتياط ان لا يرتفع الى درجة الصحة وان جاز ان يبلغها عنده لقوله فهو صالح اى للاحتجاج به اللهم الا ان يكون رايه انقسام الحديث الى صحيح وضعيف كالمتقدمين فهو حينيذ صحيح وضعيف على ان الاحتياط ان يقال صالح كما هو قال ولفظ حديثه رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه بل هو اى حديث انس مع ذلك الدليل المذكور انفا قايم على مالك فى ايجاب مسح الجميع اذ فعله اى انس فادخل يده والذى رايته فى نسخة صحيحة يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ظاهر فى الاقتصار عليه وهو الربع المسمى بالناصية كما يؤيده ما روى البيهقى عن عطا انه صلى الله عليه وسلم توضا فحسر العمامة ومسح مقدم راسه او قال الناصية وهذا حجة عندنا وان كان مرسلا كيف وقد اعتضد بالمتصل نعم بقى هنا شى وهو ان كون المفروض مقدار الناصية رواه الحسن عن ابى حنيفة والكرخى والطحاوى عن اصحابنا وهو الاشبه دليلا واما انه ظاهر المذهب فيعكر وان فى الاصل تقديره بثلاثة اصابع اليد فلا جرم ان فى المحيط والتحفة انه ظاهر الرواية اللهم الا ان يقال المذكور فيه قول محمد ولزوم تكرار الاذن للبر فى ان خرجت الا باذنى لانه اى الاستثنا مفرغ المتعلق اى ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا به اى باذنى فما لم يكن من الخروج به اى باذنه داخلا فى اليمين لعموم النكرة المأولة من الفعل فى سياق النفى فان المعنى لا تخرجى خروجا الا خروجا ملصقا باذنى فيحنث به اى بذلك الخروج الذى ليس باذنه بخلاف ان خرجت الا ان اذن لك لا يلزم من البر تكرره اى اذنه لان الاذن غاية للخروج تجوزا لا فيها لتعذر استثنا الاذن من الخروج لعدم المجانسة ولا يحسن فيه ذلك التقدير لاختلال ان خرجت خروجا الا خروجا ان اذن لك وبين الغاية والاستثنا مناسبة ظاهرة لانها قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهايه كما انه قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاحكمه وايضا كل منها اخراج لبعض ما تناوله الصدر فلا بدع فى ان يجوز بالا فيها وبالمرة من الاذن يتحقق البر منتهى المحلوف عليه ولزوم تكرار الاذن من النبى صلى الله عليه وسلم فى دخول بيوته عليه السلام مع تلك الصيغة اى الا ان يؤذن لكم ليس بها بخارج عنها اى تعليله تعالى الدخول بلا اذن بالاذى حيث قال ان ذلكم كان يؤذى النبى فلا اشكال مسيلة على للاستعلا حسا كقوله وعليها وعلى الفلك تحملون ومعنى كاوجبه عليه وعليه دين ومن قال منهم فى الايجاب والدين حقيقة اما فى الايجاب فظاهر واما فى الدين فانه اى الدين يعلو المكلف معنى ويقال ركبه دين اذا علاه معنى وهو لزومه له فيلزم فى على الف لفلان الف له لانها للزوم يتحقق الاستعلا حتى يثبت للمقر له بالمطالبة والحبس للمقر وهذا ما لم يصله بغيره وبعته فان وصله بها حمل

على وجوب الحفظ الذى هو مجاز لقرينة المجاز وهو وقوعه وانما اشترط وصله
لما عرف من ان البيان المغير انما يعتبر اذا كان متصلا بالمغير وفى المعاوضات
المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالاجارة فانها معاوضة مال بمنافع
والنكاح فانها معاوضة مال بالبضع والبيع فانه معاوضة مال بمال مجاز فى
الالصاق نحو بعتك هذا العبد على الف ونحو احمله على درهم وترتيب على
الف مناسبته اى الالصاق اللزوم فان الشئ اذا لزم شيئا التصق به وفى الطلاق
المشروط عنده اى ابى حنيفة نحو طلقنى ثلاثا على الف لا شئ له اى للزوج عليها
اذا اجابها بواحدة وانما يقع عليها طلقة رجعية عنده لعدم انقسام الشرط
على المشروط اتفاقا لان ثبوتهما بطريق المعاقبة اتفاقا ضرورة توقف
المشروط على الشرط من غير عكس والا لو لزمها ثلث الالف بواحدة لتقدم بعضه
اى المشروط عليه اى الشرط لان الشرط مجموع الطلقات الثلاث فلا تتحقق
المعاقبة بينهما وهو باطل اتفاقا وعندهما للالصاق عوضا لان الطلاق على
مال معاوضة من جانبها ولذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل بمعنى
الباء فيحمل عليها بدلالة الحال فينقسم الالف على الطلقات الثلاث فيقع عليها
واحدة بائنة بثلث الالف عندهما للمقابلة الثابتة لكل جزء من العوضين فى مقابلة
الاخر لان ثبوت العوضين بطريق المقابلة اتفاقا وهى انما تتحقق بالمقارنة
لان المتاخر لا يقابل المتقدم فيثبت كل جزء من احدهما فى مقابلة كل جزء من
الاخر ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وله ان يرجحه اى قولهما ان
يقول ان الاصل فيما علمت مقابلته بالمال العوضية وهذا مما علمت مقابلته
به فيتعين فيه العوضية والاتفاق على ان العوض ينقسم اجزاؤه على اجزاء المعوض
فيثبت منه بواحدة بثلث الالف ولكونه اى على مجازا فيه اى الالصاق حقيقة
فى الشرط كما ذكر شمس الائمة السرخسى موضوع لمعنى اللزوم فيهما اى الشرط والالصاق
وهو اى اللزوم هو المعنى الحقيقى ولكونه اى على حقيقة فى معنى يفيد اللزوم
وهو الالصاق لا فيه اى لا انه حقيقة فى اللزوم ابتداء بصيره اى على لفظا مشتركا
بين الشرط والالصاق واذا كان كذلك فمجاز اى فعلى مجاز فيهما اى فى الالصاق
والشرط وفيه نظر بل هو الذى يظهر تحقيقه فيهما كما هو الموافق لما كتبه المصنف
حاشية على بعض اوايل هذه المسئلة من ان الوجه ما ذكره هنا من انها للاستعلاء
الصادق فى ضمن اللزوم وغيره وعلى هذا فرع انها فى كل من الالصاق فى العوض
والشرط حقيقة لانهما من افراد اللزوم فانتظم ان على متواطئ وضع للاستعلاء
الصادق فى محال اللزوم وغيره كجلس على السطح انتهى فاذا كان حقيقة فى كل
منهما فليس احدهما بمترجح عن الاخر بكونه حقيقة بل بغير ذلك وحينئذ فالشان
فيما تقدم اذ لقائل ان يقول ان الكون الاصل فيما علمت مقابلته العوضية انما
هو فيما وجب فيه المعاوضة الشرعية المحضة اما ما يصح هى او الشرط المحض

فيه

فيه فلا والطلاق من هذا وليس كون مدخولها مالا مرجحا لمعنى الاعتياض فان
المال يصح جعله شرطا محضا غير منقسم اجزاؤه على اجزاء مقابله كان طلقتنى
ثلاثا فلك الف فان فى هذا لا يكون شئ من الثلاث مقابلا لشئ من الالف
بل المجموع يلزم عند المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما اجزاؤه على اجزاء مقابله
كان طلقتنى ثلاثا بالف فدار الامر بين لزوم ثلث الالف وعدمه فلا يلزم
بالشك ولا احتياط فى اللزوم لان الاصل فراغ الذمة حتى يتحقق اشتغالها
فيترجح قوله على قولهما وهذا على انه حقيقة فى الاستعلاء واللزوم من افراده
قال المصنف رحمه الله ولو تنزلنا الى انه حقيقة فى الاستعلاء مجاز فى اللزوم
لم يضرنا فى المطلوب فنقول لما تعذرت الحقيقة اعنى الاستعلاء كان فى المجازى
اعنى اللزوم وهذا المعنى المجازى معنى كلى صادق مع ما يجب فيه الشرطية
وما يجب فيه المعارضة الى اخر ما قلنا بعينه والله سبحانه اعلم مسئلة من تقدم
مسائلها فى بحثى من وما والغرض هنا تحقيق معناها فكثير من الفقهاء
كفخر الاسلام وصاحب البديع هى للتبعيض وعلامته امكان سد بعض
مسدها ولا يتوهم مرادفتها له فان الترادف لا يكون بين مختلفى الجنس
وكثير من ائمة اللغة كالمبرد ذهبوا الى كونها لابتداء الغاية ورجوع معانيها
اليه اى الى ابتداء الغاية وفى التلويح والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية
والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية من النهاية
وليس لها ابتداء وانتهاء وستعلم ما للمصنف فى هذا فى الى والمعنى فى اكلت
من الرغيف ابتداء اكلى الرغيف وفى اخذت من الدراهم ابتداء اخذى الدراهم
وهو اى هذا المعنى مع تعسفه لمخالفته الظاهر من غير موجب لا يصح لان
ابتداء اكلى واخذى لا يفهم من التركيب ولا مقصود الافادة بل تعلقه
اى الفعل كالاكل والاخذ فيهما ببعض مدخولها الذى هو الرغيف والدرهم
وكيف يصح هذا وابتداؤه اى الفعل مطلقا قد يكذب لكونه قد فعله متعلقا
بغير المذكور قبل المذكور وتخصيصه اى الفعل بذى الجزء الخاص كالرغيف
والدراهم غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد ان متعلقها ان تعلق بمسافة
قطعها اى للمسافة كسرت ومشيت او لا قطعها لها كبعت من هذا الحائط
الى هذا الحائط واجرت الدار من شهر كذا الى شهر كذا فلابتداء الغاية اى ذى
الغاية وهو اى ذو الغاية ذلك الفعل او متعلقه اى ذلك الفعل وهو المكان
او الزمان المبين منتهاه وان افاد متعلقها تناولا كاخذت واكلت واعطيت
فلايصاله اى المتعلق الى بعض مدخولها فعلمت تناوله لكل من المعنيين ابتداء
الغاية والتبعيض فى محله اى مع خصوص ذلك الفعل فلم يبق الا انها اما
مشترك معنوى يكون لفظ من موضوعا له او للاشتراك اللفظى
بينهما اما ان من حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر بعد استوائهما اى المعنيين

فى المدلولية والتبادر فى محلهما انتهكم وانتفى جعلها اى حقيقتها الابتداء ورد
التبعيض اليه اى الى ابتدا الغاية فمشترك اى فاذن من مشترك لفظى بين
معانيها والمعنى لكل الاستعمال فى المتعلق الخاص ويرد البيان اى كونها للبيا
وعلامته صلاحية وضع الذى موضعها وجعل مدخولها مع ضمير مرفوع قبله
صلتها كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذ يصح الرجس الذى هو
الاوثان الى التبعيض بانه اى التبعيض اعم من كونه اى التبعيض بتبعيض
مدخولها من حيث هو متعلق الفعل او كون مدخولها فى نفسه من حيث
هو بعضا بالنسبة الى متعلق الفعل فالاوثان بعض الرجس مسئلة
الى للغاية اى دالة الى ان ما بعدها منتهى حكم ما قبلها وقولهم لانها الغاية
تتناول وكذا هو نشا هل بارادة المبدا اذ يطلق الغاية بالاشتراك
عرفا بين ما ذكرنا من كون ما بعدها منتهى حكم ما قبلها ونهاية الشئ من
طرفيه اوله واخره ومنه لا تدخل الغايتان فى على من درهم الى عشرة حتى
يلزمه ثمانية كما هو قول زفر وانما كان القول المذكور منشا هذا لان الدلالة
بها اى بالى على انتهاحكمه اى حكم ما قبلها لا على انتهائه اى المغيا نفسه ومن
ثمة جاز اكلت السمكة الى نصفها وفى دخوله اى ما بعدها حكم ما قبلها اربعة
مذاهب يدخل مطلقا لا يدخل مطلقا يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا
ان لم يكن والاشتراك ان يدخل حقيقة ولا يدخل حقيقة كذا ذكر صدر الشريعة
فلا جرم ان قال المصنف كحتى وهو يعين كون الرابع فى حتى الاشتراك
على ما فيه من بعد كما ذكره ثمة ثم فى التلويح القول بكونه حقيقة فى الدخول
فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قايل انتهى وعزاه الاسنوى الى بعضهم
ولم يسمه وقال المصنف ونقل مذهب الاشتراك فى الى غير معروف وكذا فى حتى
كما اشار اليه ثمة ومذهب يدخل بالقرينة ولا يدخل بالقرينة غيره اى غير
مذهب الاشتراك لان معنى هذا المذهب ما سيذكره من انها لا تفيد سوى
انما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدم دخوله غير مدلول لها بل للقرينة
بخلاف مذهب الاشتراك فان حقيقته انها وضعت لافادة ان ما بعدها
منتهى مع دخوله ووضعت وضعا اخر لافادة انه منتهى مع عدم دخوله
فكان دخولها وعدم دخولها مدلولين لها فلعله اى مذهب يدخل ولا يدخل
بالقرينة التبس به اى بمذهب الاشتراك فوضع مذهب الاشتراك موضعه
ثم اوضح معنى هذا المذهب بقوله فلا يفيد حتى والى سوى ان ما بعدهما
اى بعد كل منهما منتهى الحكم اى حكم ما قبل كل منهما ودخوله اى بعد كل منهما
فى حكم ما قبله وعدمه اى عدم دخول ما بعد كل حكم ما قبله انما هو بالدليل
على ذلك فى مورد استعمالها واليه اى الى هذا المذهب اذهب فيهما اى
فى حتى والى ولانا فى هذا المذهب الزام الدخول فى حتى عند عدم القرينة

كما هو قول اكثر المحققين ايضا لانه اى الزام الدخول وعدمه ايجاب الحمل
عند عدم القرينة للاكثرية فيهما حملا على الاغلب لا مدلولا لهما فان
الاغلب فى حتى الدخول مع قرينته وفى الى عدم الدخول مع قرينته فيجب
الحمل على الاغلب عند التردد لانتفا القرينة والتفصيل الى انه كان ما بعدها
من جنس ما قبلها فيدخل والا فلا تفصيل بلا دليل واشار الى نفى ما يخال
دليلا عليه بقوله وليس يلزم الجزئية الدخول ولا يلزم عدمها اى الجزئية
عدمه اى الدخول الا ان يثبت استقراوه اى هذا التفصيل كذلك
فيحمل الى حينئذ عليه كما قلنا والشان فى ذلك وكذا بلا دليل تفصيل
فخر الاسلام انه كانت الغاية قايمة اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة
فى الوجود الى المغيا اى متعلق الفعل لا الفعل لم تدخل كالى حد الحايط
والليل فى الصوم الا ان يتناولها اى الغاية الصدر كالمرافق فى وايديكم الى
المرافق لان اليد يتناوله الجارحة المعروفة من روس الاصابع الى الابط وليست
المرافق اخرها فيدخل فادخل فخر الاسلام فى القايمة الجزء مطلقا اى
سواكان اخرا او اولا والليل فى واتموا الصيام الى الليل قال المصنف وانما
لزم ذلك لانه استثنى من حكم القايمة بنفسها ما يتناوله اللفظ والجزء
مما يتناوله ثم ان ما كان هذا بلا دليل لان كونه مما يشمله الصدر لا يقتضى
انه لا يخرج كما فيما بعده فكما اخرج ما بعد مدخولها وهو مشمول اللفظ
لدلالتها على اخراجه جاز ان يخرج مدخولها لدلالتها على ان مدخولها عند
المنتهى لا معه وغيره اى غير فخر الاسلام كصاحب المنار وصدر الشريعة
قال ان قامت الغاية لا تدخل كراس السمكة والا ان لم تقم فان تناولها
الصدر كالمرافق دخلت والا ان لم يتناولها الصدر لا يدخل كالليل فى
الصوم لان مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف فاخرجوهما
اى المرافق والليل عن القايمة وفخر الاسلام ادخلهما قيل اى قال الشيخ
سراج الدين الهندى ما معناه منشاه اى قول غير فخر الاسلام وموافقيه
على تفسير القايمة بنفسها بكونها غاية قبل التكلم اى انهم ارادوا به غاية
بذاتها لا بجعلها غاية بادخال الى عندهم ولا شك ان كلا من المرافق
والليل ليس غاية قايمة بنفسها على هذا التفسير لان كلا منهما انما صار
غاية بالجعل قال المصنف ولا يخفى انه اى هذا القول مبنى على ارادة منتهى
الشئ لا منتهى الحكم بالقايمة فخرج الليل والجزء غير المنتهى كالمرافق من
القايمة لان الليل ليس منتهى الصيام والمرافق ليست منتهى اليد ولحقيقة
كونها قايمة على هذا عندهم بنحو الى الحايط وراس السمكة مما هو منتهى الشئ
وبالمجموع اى واختص كونها قايمة بمجموع كونها منتهى المغيا ومنتهى حكمه
عنده اى فخر الاسلام فدخلا اى المرافق والليل فى القايمة وفيه اى

كون هذا مبنى الخلاف نظر لانه اى فخر الاسلام ادخل المرافق فى القايمة
مع انتفاء صدق المجموع عليها اى المرافق فانها ليست بمنتهى اليد ولا
حكم اليد والحق ان الاعتبار فى الدخول وعدمه التناول وعدمه الى
التفصيل النحوى الى ان ما بعدها ان كان جزءا مما قبلها دخل والا فلا ولذا
دخل من ادخل الراس من السمكة فى القايمة وحكم بعدم دخول القايمة
مطلقا فى حكم المغيا وهو صدر الشريعة ولم يرد التفصيل الى القايمة
وغيرها سوى الشغب فى المراد بالقايمة ثم هو بالتسكين تهييج الشر ولا
يقال شغب كذا فى الصحاح وحكى ابن دريد رجل ذو شغب وشغب فعدم
دخول العاشر عنده اى ابى حنيفة فى له من درهم الى عشرة لعدم
تناوله اى الدرهم اياه اى العاشر فلزمه تسعة وادخاله اى العاشر
بادعاء الضرورة اذ لا يقوم العاشر غاية بنفسها لعدم وجوده بدون
تسعة قبله فلم يكن له وجود قبل هذا الكلام فلا يكون العاشر غاية الا موجودة
اى الا بعد الوجود وهو اى وجودها بوجوبها فيجب وصار العاشر كالمبدا
وهو الدرهم الاول فى الدخول ضرورة فلزمه عشرة وقال ابو حنيفة المبدا
اى دخوله بالعرف ودلالة الحال والاثبات للاول لعروض الثانوية
اى لاجل اثبات الثانوية للثانى ضرورة ثبوت الثانى الى العاشرية
اى لاثباتها للعاشر لا يثبت العاشر لعدم احتياج اثبات التاسعية للتاسع
الى العاشر ووجوده اى العاشر انما هو لكونه غاية فى التعقل لتحديد الثابت
دونه اى دون العاشر وهو التاسع واضافة كل ما قبله اى العاشر من الثانى
الى التاسع يستدعى ما قبلها لا ما بعدها كالعاشر اى ما بعدها العاشر
كان استدعاؤه اياه فى الوجود لا فى ثبوت حكمه اى الوجود وهو الوجوب
له اى للعاشر لانه اى الحكم بشئ على معروض وصف مضايف لوصف اخر
لا يوجبه اى الحكم بشئ اخر على معروض الوصف الاخر والا لو كان الحكم على
معروض وصف مضايف لوصف اخر يوجبه على معروض الوصف الاخر
وجب قيام الابن للحكم به اى لما حكم به على الاب لمضايفته له وليس كذلك
ومن ثمة لا يلزم من الحكم بكون الاب فى الدار كون الابن فيها ضرورة ان الاب
لا يتصور بدون الابن ولذا اى ولكون الحكم بشئ على معروض وصف مضايف
لوصف اخر لا يوجب الحكم به على معروض الوصف الاخر لم يقع بطالق ثانية
غير واحدة لكون الثانية لا تتحقق الا بوقوع الاولى فيه ان وصف الثانوية
لما كان غير مقصود الثبوت هنا وانما المقصود انت طالق وهو ممكن الثبوت
بدون كونه ثانية وكونه ثانية هنا غير ممكن الثبوت لان كونه ثانية انما هو
بايقاع اخرى سابقة على هذا الايقاع وهى غير ممكنة هنا لانه لم يجر لها ذكر
يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا باللفظ لغا وصف الثانوية ووقع

معروضها

معروضها الذى هو الطلاق غير موصوف بهذه الصفة ووقوعهما اى الطلقتين
عند ابى حنيفة فى انت طالق من واحدة الى ثلاث بوقوع الاولى للعرف لا لذلك
اى التضايف بينها وبين الثانية ولا لجريان ذكرها اى الاولى لان مجرد اى
ذكرها لا يوجبه اى وقوعها اذا لم يقتضه اى وقوعها مجرد ذكرها اللغة وبعد
اى كون مجرد ذكر الشئ لا يقتضى وقوعه اذا لم تقتضيه اللغة لعدم قولها
فى ايقاع الثالثة اى بايقاعها ومثله اى هذا الخلاف الخلاف فى دخول
الغد غاية للخيار واليمين فى بعتك هذا بكذا على انى بالخيار الى غد ووالله
لا اكلمك الى غد فى رواية الحسن بن زياد على ابى حنيفة تدخل اى ابى
حنيفة للتناول اى تناول الكلام الغاية لان مطلقه اى كل من ثبوت الخيار
ونفى الكلام يوجب الابد فهى اى الغاية فيهما لاسقاط ما بعدها فيدخل
الغد فى الخيار وفى اليمين وما وقع فى نسخ من اصول فخر الاسلام وكذلك فى
الاجال والاثمان فى رواية الحسن عنه غلط لاتفاق الرواية على عدمه اى
دخول الغاية فى اجل الدين والثمن والاجارة كما اشتريت هذا بالف درهم
الى شهر كذا واجرتك هذه الدار بماية الى شهر كذا فلا يدخل ذلك الشهر فى
الاجل وهو اى عدم الدخول هو الظاهر اى الرواية عنه فى اليمين
فلا جرم انه كان الصواب فى الاجال فى الايمان كما فى بعض النسخ فلزمه اى
ابا حنيفة الفرق بين هذه وبين اليمين فقيل فى الفرق بين هذه وبين
اليمين ذكر الغاية فى الاولين اى الدين والثمن للترفيه اى التخفيف
والتوسعة ويصدق الترفيه بالاقل زمانا فلم يتناولها اى الكلام الغاية
فهى اى الغاية فيهما للمد اى لمد الحكم اليها والاجارة تمليك منفعة بعوض
مالى ويصدق تمليكها كذلك اى بالاقل زمانا وهو اى تمليكها كذلك غير مراد
فكان المراد منها مجهولا لجهالة مقدار المدة المرادة فهى اى الغاية فيها لمد
الحكم اليها اى الغاية بيانا للقدر المجهول فلم تدخل الغاية وقول شمس
الايمة فى وجه الظاهر فى عدم دخول الغد فى اليمين فى حرمة الكلام
ووجوب الكفارة به فى موضع الغاية شك لان الاصل عدم الحرمة للنهى
عن هجران المسلم وعدم وجوب الكفارة بكلامه وما نسب اليهما اى
الصاحبين من ان الغاية فى هذه المسايل لا تدخل فى المغيا الا بدليل
ولذا اى ولعدم دخولها فيه سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها وانما
دخلت المرافق بالسنة فعلا كما روى الدارقطنى والبيهقى عن جابر قال
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدير الماء على المرافق وعند القاضى
اذا اقترن الكلام بغاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج
بالقيد عن الاطلاق بل بجملته اى بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها اى الغاية لا للايجاب

والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والكلام مع الغاية نص واحد يوجب ان لا اعتبار بذلك التفصيل النحوي فقوله وقول شمس الائمة مبتدا وكل من قوله وما نسب اليهما ومن قوله وبحث القاضي معطوف عليه ويوجب خبره يعني انه يويد ما رده من التفصيل بين كون محل الغاية متناول الصدر فيدخل اولا فلا حيث قال والتفصيل بلا دليل والوجه المذكور لهم وهو انه اذا كان يتناول كان اللفظ مثبتا للحكم فيها وفيما وراها فذكرها يكون لاخراج ما وراها عنه تام اذ يقال لم لا يكون ذكرها لاخراج الكل منها ومما وراها فان الحاصل تعليق الحكم ببعض المسمى فجاز كونه البعض الذي منه محل الغاية كما جاز كونه ما سواه ذكره المص بل الادخال بالدليل من وجوب احتياط او قرينة وهو اي الدليل على الادخال في الخيار كونه اي الخيار شرع للتروي وقد ضرب الشرع له اي للتروي ثلاثة من الايام بلياليها حيث ثبت التروي كالبيع فروى الحاكم في المستدرك وسكت عليه عن ابن عمر قال كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا وكان قد اصابته في راسه مامومة فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار الى ثلاثة ايام فيما اشتراه واخرجه البيهقي عن ابن عمر سمعت رجلا من الانصار يشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يزال الغبن في البيوع فقال له اذا بايعت فقل لا خلابة ثم انت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال الى غير ذلك والردة فاخرج مالك في الموطا عن عمران رجلا اتاه من قبل ابي موسى فقال له هل من مغربة خبر نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت ثلاثة ايام واطعمتموه كل يوم رغيفا لعله يتوب ثم قال اللهم اني لم احضر ولم امر ولم ارض لانها اي الثلاثة مظنة اتقانه اي التروي اتقانا تاما فالظاهر ادخال ما عين غاية للتروي دونها اي ثلاثة ايام وعلى هذا البحث انتفى بنا ايجاب غسل المرافق عليه اي على كونه مثبتا ولا للصدر اذ ظهر ان لا اثر لكونه جرا في الدخول في الحكم وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه غير واحد من الحنفية والشافعية افتراض غسل المرافق بكونه مبنيا على استعمالها اي الى للمعية كما في ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم بجعل قوله اليد من رؤس الاصابع الى المنكب وانما انتفى لانه اي هذا القول يوجب الكل اي غسل اليد الى المنكب لانه كاغسل القميص وكمه وغايته اي ذكر المرافق حينئذ كافراد فرد من العام بحكم العام اذ هو اي ذكر المرافق تنصيص على بعض متعلق الحكم وهو اليد يتعلق عين ذلك الحكم بذلك البعض وذلك اي وافراد فرد من العام بحكم العام لا يخرج غيره اي غير ذلك الفرد عن حكم العام فكذا التنصيص على المرافق لا

يقتضي اخراج ما وراها من وجوب الغسل المتعلق بالايدي ولو اخرج هو التنصيص على الفرد منه غيره عن حكمه كان اخراجا بمفهوم اللقب وهو مردود نكذا هذا وما قيل اي وانتفى ايضا ما مشى عليه صاحب المحيط رضي الدين وغيره في توجيه افتراض غسل المرافق بما حاصله انه لضرورة غسل اليد اذ لا يتم غسلها دونه اي غسل المرفق لتشابك عظمي الذراع والعضد وعدم امكان التمييز بينهما فيتعين للخروج عن عهدة افتراض غسل الذراع بتعين غسل المرفق وانما انتفى لانه لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لازمه وهو طرف عظم العضد بل تعلق وجوب الغسل باليد الى المرفق وما بعد الى الم يدخل كما هو الفرض لم يدخل جزاهما اي الذراع والعضد الملتقيان في المرفق وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه افتراض غسل المرفق كما في الاختيار من انه لما اشتبه المراد غسل اليد الى المرفق للاجمال لان الى تستعمل للغاية وبمعنى مع وغسله المرفق صلى الله عليه وسلم فالتحق غسله به اي بغسل اليد الى المرفق بيانا لما هو المراد منه وانما انتفى لان عدم دلالة اللفظ يعني وايديكم الى المرافق على دخول المرفق في الغسل لا يوجب الاجمال فيما هو المراد بقوله الى المرافق ولا سيما والاصل البراة بل الذي يوجب الاجمال الدلالة المشتبهة على المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من المجمل وهي مفقودة هنا وحين كان الامر على هذا فبقي مجرد فعله صلى الله عليه وسلم دليل السنة كما لعله زفر بقوله وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه افتراض غسل المرفق كما هو مذكور في غير ما كتاب من كتب الحنفية بان الغاية تدخل تارة كما في حفظت القران من اوله الى اخره ولا تدخل اخرى كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة فتدخل احتياطا هنا لان الحدث متيقن فلا يزول بالشك وانما انتفى لان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب مع عدمه اي الدليل والفرض انتفا دليل الحكم الذي هو وجوب غسل المرفق في الاية واحتمال العمل باقوى الدليلين وهو اي العمل باقواهما فرع تحاذيهما وهو اي تحاذيهما منتف اذ لم يشتمل المتنازع فيه على دليلين يتنازعان في غسل المرفق ايجابا ونفيا وما قيل اي وانتفى ايضا توجيها افتراض غسل المرافق كما ذكره بعضهم بان قوله الى المرافق غاية لمسقط مقدر حتى كانه قال فاغسلوا ايديكم حال كونكم مسقطين المنكب الى المرفق وانما انتفى لانه خلاف الظاهر لا يلجى اليه اذ الظاهر تعلقه بالفعل المذكور وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه وجوب غسل المرفق كما مشى عليه الشيخ قوام الدين الكاكي من ان الى المرفق متعلق باغسلوا مع ان المقصود منه الاسقاط اي فهو غاية لاغسلوا لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل وانما انتفى لانه اي اللفظ لا يوجبه اي هذا المراد وكونه اي الى المرافق متعلقا باغسلوا مع ان المقصود منه اي اغسلوا الاسقاط عما

ورا المرفق لا يوجبه اى الاسقاط عما فوق المرافق بل انما يوجب الاسقاط عما فيله
اى المرافق باللفظ مع انه اى هذا التوجيه بلا قاعدة والاثر من هذا كله
ان لزوم غسلها للاحتياط لثبوت الدخول وعدمه اى الدخول كثيرا ولم يرو
عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه اى غسل المرافق فقامت قرينة ارادة نفيه
اى الدخول من النبى ظنا فاوجب هذا التوجيه الاحتياط بالغسل الا ان
ننتفيا اى هذا التوجيه وجوب ادخالهما اى المرفقين فى غسل اليدين على
اصلهم اى الحنفية لانه ثبت بدليل ظنى لا افتراض دخولهما ولكن ظاهر
كلامهم الافتراض وان اطلق بعضهم الوجوب عليه والحق ان اطلاق الوجوب
عليه يجب ان يكون بالمعنى الحقيقى الاصطلاحى له ويجب ان يكون هو المراد
من اطلاق الفرض عليه لا بالقلب ومن ثمة لم يكفروا بهم ولا عزهم المخالف
فى ذلك والله تعالى اعلم او يثبت استقرا التفصيل بين ما كان جزا فيدخل
والا فلا فيحمل الغاية عليه اى على التفصيل عند عدم القرينة فى الاية
فتدخل افتراضا ان كان الاستقرا تاما قطعيا والشان فى ذلك مسيلة
فى للظرفية بان يشتمل المجرور على متعلقه اشتمالا مكانيا او زمانيا
حقيقة كالما فى الكوز والصلاة فى يوم الجمعة فلزما اى الظرف والمظروف
فى غصبته ثوبا فى منديل لانه اقر بغصب مظروف فى ظرف وغصب
الشى وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف ومجاز كالدار فى يده وهو
فى نعمة جعلت يده ظرفا للدار لاختصاصها بها منفعة وتصرفا والنعمة
ظرفا له لعمومها اياه وعم متعلقها مدخولها حال كونها مقدرة لا ملفوظة
وهذا العموم ثابت لغة للعرف لغة وعرفا بين صمت سنة وفى سنة
فان الاول يفيد وقوعه فيها وهو يصدق بوقوعه فى بعض يوم منها
اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب ومما يرشد الى هذا قوله
تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد
فانه لاستيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لا حرف فيه والنكتة
فيه ان نصرة الله اياهم فى العقبى دايمة بخلاف النصرة فى الدنيا فانها انما
هى فى اوقات لانها دار ابتلا فلم يصدق قضا فى نيته اخر النهار فى
طالق وصدق ديانة عند الكل وصدق فى طالق فى غد قضا وديانة
فى نية اخر النهار وعنده خلافا لهما فقالا لا يصدق ديانة لا عبر لانه
وصفها بالطلاق فى جميع الغد كالاول لان حذف لفظة فى مع ارادتها
واثباتها سوا وحيث كان حذفها يفيد عموم الزمان فاثباتها كذلك ومن
ثمة يقع فى اثباتها فى اول جزء من الغد عند عدم النية اتفاقا وله ان
ذكرها يفيد وصل متعلقها بجزء من مدخولها اعم من كونه متصلا بجزء
اخر اوكله اولا وانما يعرف احدهما من خارج لا مدلولا للفظ فاذا نوى

جزء من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لان ذلك الجزء من افراد المنوى
وانما يتعين اول اجزائه اى الغد مع عدمها اى النية لعدم المزاحم
لسبقه بخلاف ما اذا لم يذكر ووصل الفعل الى الغد بنفسه فان المفاد
حينئذ العموم من اللغة قطعا كما ذكرنا فنيته جزءا معينا فيه خلاف
الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدق قضا وتنجز طالق فى الدار
والشمس لعدم صلاحيته اى كل من الدار والشمس للاضافة اى اضافة
الطلاق اليه لانه تعليق معنى والتعليق انما يكون بمعدوم على خطر
الوجود والمكان المعين وما فى معناه من الاشيا الثابتة ليس كذلك
واذا بطل التعليق فقد خلا اللفظ فى المعنى عنه فيقع فى الحال الا ان
يراد بقوله فى الدار عند دخولها اى فى دخولك الدار حال كون الدخول
مضافا الى الدار وحذف اختصارا او يراد به الحمل فى الحال الذى هو الدخول
مجازا او يراد به استعمالها اى فى المقارنة اى بمعنى مع لان فى الظرف
معنى المقارنة للمظروف اذ من قضيته الاحتوا عليه فهو حينئذ كالتعليق
توقفا كالمقارن مع مقارنه لا كالتعليق ترتبا كالمعلق على الشرط
معه كما ذهب اليه البعض ففيه اى كونه كالتعليق توقفا لا ترتبا لا تطلق
اجنبية قال لها انت طالق فى نكاحك ثم تزوجها كما لو قال مع نكاحك
لان ايجاب الطلاق المقارن للنكاح لغو والا لو كان كالتعليق ترتبا طلقت
كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق هذا وحذف المضاف او التجوز المذكور
خلاف الظاهر ومن ثمة لم يصدق فيه قضا وصدق ديانة لاحتمال
اللفظ ثم على كل منهما لا يصلح الدخول ظرفا للطلاق على معنى انه شاغل
له لانه عرض لا يبقى فلا بد ان يصار الى انه من قبيل المصدر المراد به
الزمان لا تبنك قدوم الحاج وخفوق النجم وهو شايع لغة او الى استعارة
فى للمقارنة للمناسبة المذكورة وعلى هذا فقد كان التحقيق ان يقال
الا ان يراد نحو دخولها والحمل فى الحال اما على ارادة الزمان او المقارنة
بنى وتعلق طالق فى مشية الله بمشية الله كان شا الله فلم يقع
الطلاق لانه اى وقوعه فى مشية الله غيب لاختصاصها اى المشية
بالله باضافتها اليه والاصل عدم الوقوع فيكون الحال عليه حتى يثبت
الوقوع بطريقه وتنجز الطلاق فى انت طالق فى علم الله لشموله
اى علمه جميع المعلومات الا انه بكل شى محيط فلا خطر فى التعليق
به بل التعليق به تعليق بكاين لانه لا يصح نفيه عنه تعالى بحال فكان
تعليقا بموجود فكان تنجيزا واورد على هذا فيجب الوقوع فى انت
طالق فى قدرة الله لشمول اى لشمول القدرة جميع الممكنات اجيب
بكونه ارادة التقدير اى تقديره الله من قدرة الله فكالمشية اى

فالحكم فيه حينئذ كالحكم في مشيئة الله تعالى لانه تعالى قد يقدر شيا وقد
لا يقدره وكون هذا مما قدر وقوعه غيب عنا فلا يقع بالاحتمال ودفع
هذا الجواب بانها تستعمل بمعنى المقدور بكثرة ايضا واجيب هذا الدفع
بان المعنى به اى بنفى قدرة الله اثار القدرة على حذف مضاف ولا اثر
للعلم لانه ليس بصفة موثرة ودفع هذا باتحاد الحاصل من مقدور واثار
القدرة فلم لم يكن فى قدرة الله بمعنى من مقدور الله كالمعلوم فى علم الله
فيقع به الطلاق كما اشار اليه فى التلويح قال المصنف والوجه اذ كان المعنى
على التعليق ان لا معنى للتعليق بمقدوره الا ان يراد وجوده فتطلق
فى الحال او كان المعنى على ان هذا المعنى ثابت فى جملة مقدوراته فكذلك
اى فتطلق فى الحال كما قرره بعضهم فى علمه بانه يصير المعنى انت طالق فى معلوم
الله اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لم يقع لم يكن هذا المعنى
فى معلوم الله ويجاب باختيار الثانى وهو ان المعنى ان هذا المعنى ثابت
فى جملة مقدوراته وبالفرق بينه وبين فى علمه بان ثبوته اى طلاقها
فى علمه بثبوته فى الوجود وهو اى ثبوته فى الوجود يوقفه بخلاف
ثبوته فى القدرة فان معناه اى ثبوته فى القدرة انه مقدور اى فى قدرته
تعالى وقوعه ولا يلزم من كون الشى مقدورا كونه موجودا لتعلقت
به القدرة ومن ثمة يقال للفاسد الحال فى قدرة الله صلاحه مع عدم
تحققه فى الحال هذا حقيقة الفرق ولا حاجة الى غيره مما تقدم وبتيا
الميمن فيما يعتبر فى التركيب معلقا عليه الحمل على الاكثر فيه استعماله
يؤيد الثانى وهو كون القدرة قد تكون بمعنى المقدور ولان استعمالها
بمعناه ليس باكثر من التقدير ولو تساويا لا يقع بالشك هذا ولو
اراد حقيقة قدرته تعالى يقع فى الحال ذكره فى الكافى ولبطلان الظرفية
لزم عشرة فى له عشرة فى عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا لنفسه لا
يقال لما تعذر العمل بحقيقتها ينبغى ان يحمل عليه مجازه وهو معنى مع
او واو العطف كما هو قول زفر لان عند تعدد جهة المجاز لا يتعين
واحد منها لعدم الموجب فيتعين الالغا على ان الاصل فى الذمم البراة فلا
يجب المال بالشك نعم كما قال المصنف الا ان قصد به اى بفى المعية
اى معنى مع او العطف اى واوه فعشرون لمناسبة الظرفية كليهما اى
المعية والعطف اما المعية فكما تقدم واما العطف فلان الواو للجمع
والظرف يجمع المظروف فكان يحتمل كلامه مع ان فيه تشديدا عليه
فيحكم بما اراده منهما وبينهما فرق فى بعض الصور يعلم قريبا ومثله اى
عشرة فى عشرة فى بطلان الظرفية انت طالق واحدة فى واحدة
فيقع واحدة ما لم ينو المعية او العطف فان نوى احدهما وهى مدخول
بها

بها وقع ثنتان وان كانت غير مدخول بها وقع واحدة فى نية العطف وثنتان
فى نية المعية وانما يشكل اذا اراد عرف الحساب فى مثل له عشرة فى عشرة
حيث قالوا يلزمه عشرة لان مودى اللفظ حينئذ اى حين اراد عرف
الحساب كمودى عشر عشرات لان عرفهم تضعيف احد العددين بعدد
الاخر والغرض انه تكلم بعرفهم واراده عالما به فصار كما لو اوقع بلغة
اخرى وهو يدريها فلا جرم ان قال زفر وباقى الائمة يلزمه مائة حتى
لو ادعى المقر له مجموع الحاصل وانكر المقر حلف انه ما اراده والله سبحانه
اعلم ادوات الشرط اى تعليق مضمون جملة على اخرى تليها وحاصله
اى الشرط ربط خاص ونسبتها اى المعلق عليها عليه اى الشرط ويقال
لفظ الشرط ايضا لمضمون الجملة الاولى فقط ومنه اى هذا الثانى
قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا
يكون لا مستحيل ولا متحقق لا محالة لان الشرط للحمل او المنع وكل منهما
لا يتصور فيهما وان اصلها اى ادوات الشرط لتجردها له اى للشرط وعن
اى ان تكون للشرط مع خصوص زمان ونحوه وما فى التحرير بشرح
الجامع الكبير الاصل فى الفاظ الشرط كلها والباقى ملحق بها غريب
والشرط لغة الخطر فى مدخولها اى ان ومدخول الاسماء الجازمة نحو متى
حتى امتنع ان او متى طلعت الشمس فعلى لان طلوع الشمس لا خطر
فيه الا لنكتة من توبيخ او تغليب او غير ذلك كما هو مذكور فى علم المعانى
وهذا الامتناع واقع لغة لا لانه اى الخطر شرط الشرط مطلقا
وحاصله اى الكلام فى ان انها انما وضعت لافادة التعليق كذلك
اى على ما هو على خطر الوجود ولذا اى ولكون الخطر ليس بشرط الشرط
مطلقا صح الشرط مع ضده اى الخطر فى اذا جاء غد اكرمتك فان مجى
الغد محقق لوضعها اى اذا كذلك اى لافادة التعليق على ما هو محقق
مقطوع به اذ كانت للشرط الا لنكتة كاذا جا زيد تقاولا اذا كان مجيه
مطلوبا وهو على خطر الوجود وكقول عبد قيس بن خفاف واستغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل تنزيلا له اى للخطر
وهو اصابة الفقر والمسكنة اياه محققا اى منزلة الواقع لعادة الوجود
لان من شيمة رد المواهب وحط المراتب وتوطينا للنفس على تحمل مشقة
الفقر والفاقة والصبر عليها لدفع الجزع عنه اى عند وقوعه فيامن
مفاجاة المكروه وتخصيصهم اى الزوجين تفريع ان لم اطلقك فطالق
لا تطلق الا باخر حياة احدهما اى الزوجين اذ لم يطلقها من عقب
التعليق الى وقتئذ على الصحيح فى موتها التنبيه على انه اى الشرط
العدم مطلقا اى ان لا يطلقها ابدا وهو لا يتحقق الا باليأس من

الحياة من عدم تطليقها من عقب التطليق الى هذا الحين فاذا بقي من حياة
احدهما ما لا يسع التطليق بلفظ ما فذلك القدر صالح لوقوع الطلاق
فيقع لوجود الشرط والمحل وقيد بقوله على الصحيح في موتها احترازا عن
رواية النوادر انها لا تطلق في موتها لانه قادر على تطليقها وانما عجز بموتها
وصار كان دخلت الدار فانت طالق يقع بموته لا بموتها ووجه التسوية
بينهما كما هو الظاهر قد عرف وليست هذه كمسئلة الدخول لانه يمكنه
بعد موتها فلا يتحقق الياس بموتها ثم ان كان هو الميت ورثته بحكم الفرار
ان كانت مدخولة ولا ترثه ووجب لها نصف المهر ولا عدة عليها ان
كانت غير مدخولة وان كانت هي الميت لم يرث منها وكان عليه نصف المهر
ان لم يكن دخل بها والا فتمامه كما عرف ثم تخصيصهم مسئلة اخبره لدفع
وهم الوقوع بسكوت يسعه الطلاق بعد هذا التعليق كما هو الحكم
في متى لم اطلقك فانت طالق لاضافة الطلاق الى زمان خال عن
تطليقها فان متى ظرف زمان وبمجرد سكوته وجد الزمان المضاف اليه
فيقع فقد تضمن هذا الكلام مسئلتها اى متى ومنها اى ومن احكامها
انه اذا قال انت طالق متى شئت لا يتقيد تفويض المسئلة اليها
بالمجلس فلها مشيئة الطلاق بعده اى المجلس لانها باعتبار ابهامها
تعم الازمنة بخلاف ان شئت مسئلة اذا الزمان ما اضيفت اليه
كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل
اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولذا
منع المحققون كونه حالا من الليل وان ذهب اليه ابن الحاجب لانه يفيد
تقييد القسم بذلك الوقت ايضا وتستعمل للمجازاة اى للشرط على خلاف
اصلها فان اصلها ان تكون ظرف زمان ما اضيفت اليه من الجمل داخلة
على محقق كما هو الاصل فيها حينئذ وموهوم لنكتة كما سبق وتوهم انه
اى دخولها على موهوم مبنى حكم فخر الاسلام انها حينئذ حرف فدفع
بجوازه اى دخولها على موهوم لنكتة وهذا التوهم ودفعه وقعا
للتفتازاني قال المصنف وليس هو مبناه وكلامه اى فخر الاسلام ما
تختصره مجازى بها ولا يجازى بها عند الكوفيين واذا جوزى بها
سقط عنها الوقت كانها حرف شرط ثم قال فخر الاسلام لا يصح طلق في
ابي حنيفة الا ان يثبت انها قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد
ادعى ذلك اهل الكوفة ثم اثبته اى فخر الاسلام كونها حرفا بمعنى الشرط
بالبيت واذا تصبك خصاصة فتحمل فلاح ان المبنى اى مبنى قول
فخر الاسلام انها حرف كونها اذا وجد الشرط وهو اى وكونها كذلك مبنى
صحيح لدعوى حرفيتها لان مجرده اى الشرط ربط خاص وهو من معانى

الحروف

الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما كالكاف المفردة وقد وبل وفعلا ايضا
كعلى وعن بل الوارد ورودا صحيحا منع سقوطه اى الزمان عنها اذا جزم
بها والجزم لا يستلزمه اى كونها حرفا ولا منافاة بين الجزم بها وبين
دلالتها على الزمان كمتى واخواتها وهو اى وكونها يجازى بها مع عدم
سقوط دلالتها على الزمان قولهما وعليه اى كونها للشرط مع دلالتها
على الزمان تفرع الوقوع في الحال عندهما في اذا لم اطلقك فطالق
وكان عنده اى وهى كان الحال عند ابي حنيفة فلا يطلق في هذه الصورة
حتى يموت احدهما وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى الوقت او
الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ذكره غير واحد وتعقبه شيخنا
المصنف بانه يجب على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدق في القضاء
لظهورها عندهما في الظرف فارادة الشرط فقط خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء بل يصح ديانة لا غير والاتفاق على
عدم خروج الامر عنها في انت طالق اذا شئت اذا قامت من المجلس
عن غير مشيئة لشك الخروج بعد تحقق الدخول عنده اى ابي حنيفة
لجواز عدم المجازاة كقوله في اذا لم اطلقك فانت طالق فانه قال الاصل
عدم وقوع الطلاق فلا يقع عقب تعليقه بالشك لجواز كونها سقط
الوقت عنها فصارت كان والمخلص ان الامر صار بيدها بالتفويض
ثم على اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انها للشرط
يخرج فلا يخرج بالشك واستشكله شيخنا المصنف وقال مقتضى
الوجه ان على قولهما لا يخرج من يدها وعلى قوله يخرج وكذا اذا علم
انه نوى ولم تدر نيته لعارض عراه واما اذا عرفت بان استفسر
فقال اردت الزمان فيجب ان يصدق على قولهما ولا يخرج الامر
من يدها وكذا على قوله لانه مقر على نفسه وان قال اردت الشرط
صدق على قوله ولا يصدق على قولهما لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف على نفسه والله سبحانه اعلم مسئلة لو للتعليق في الماضي
مع انتفا الشرط فيه اى الماضي فيمتنع الجواب المساوى للشرط
في العموم كلو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لا يستلزم انتفا
السبب انتفا مسببه المساوى له قد لا لنه اى لو عليه اى امتناع
الجواب المساوى دلالة التزامية ولا دلالة للو في الجواب الاعم
من الشرط الثابت امتناعه معه اى الشرط ومع ضده اى ومع ضد
الشرط كلو لم يخف لم يعص فان عدم المعصية مع القدرة عليها قد
يكون للخوف وقد يكون للحيا والمهابة والاجلال فلا يلزم من انتفا
عدم الخوف المعصية غيرانها اى لو لما استعملت شرطا في المستقبل

كان محذوفا كما فى قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا
خافوا عليهم اى وليخش الله الذين ان شارفوا ان يتركوا او لو هكذا
لان الخطاب للاوصيا وانما يتوجه اليهم قبل الترك لانهم بعده اموات
جعلت له اى للشرط كان فى قوله لو دخلت عتقت فتعتق به اى بالدخول
بعده اى قوله ذلك وعن ابى يوسف انت طالق لو دخلت كان دخلت فلا
تطلق مالم تدخل صونا عن اللغو عند الامكان ولو قدم الشرط فقال
لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال عند ابى الحسن لان جواب لو لا
يدخل فيه الفا وذكر القاضى ابو عاصم العامرى انها لا تطلق مالم تدخل
لانها لما جعلت بمعنى ان جاز دخول الفا فى جوابها ذكره القاانى وعلى
هذا مشى المزتاشى وهو اوجه بخلاف لولا لانه لامتناع الثانى لوجود
الاول ليس غير فلا تطلق فى انت طالق لولا حسنك او ابوك اى موجود
وان زال الحسن ومات الاب لجعله ذلك مانعا من وقوع الطلاق مسئلة
كيف اصلها سوال عن الحال ثم استعملت للحال فى انظر الى كيف تصنع
كما حكاه قطرب عن بعض العرب اى الى اى حال صنعته وقياسها الشرط
جزما اقترنت بما او لا كالكوفيين وقطرب بنا على انها للحال والاحوال
شروط والاصل فى الشرط الجزم وقيل بشرط اقترانها بما ولم يجوزه
سائر البصريين الا شذوذا واما كونها للشرط معنى فاتفاق لان
الربط لها موجود لكن عليه ان يقال هذا لا يدل على انها للشرط لان الربط
المعنوى اعم من ان يكون للمجازاة وغيرها الا يرى انه موجود فى نحو حيث
يقوم اقوم ولا يدل على ان حيث للمجازاة بل هو ظرف محض يقع فيه الفعلان
قالوا وفعلا الشرط والجواب فيها يجب ان يكون متفقى اللفظ والمعنى
نحو كيف تصنع اصنع فلا يجوز كيف تجلس اذهب بالاتفاق قيل ولهذا
لم يجزم عند البصريين لمخالفتها ذوات الشرط فى هذا الشرط فان
ادواته مطلقة فى هذا ان يكون فيها متفقين نحو ان تقعد اقعد ومختلفين
نحو ان تقم اقعد ولكن فى كون هذا مانعا من الجزم ما فيه قالوا ومن
ورودها شرطا ينفق كيف يشا يصوركم فى الارحام كيف يشا فيبسطه
فى السما كيف يشا وجوابها فى ذلك كله محذوف لدلالة ما قبلها قال
ابن هشام وهذا يشكل على اطلاقهم ان جوابها يجب مماثلته لشرطها
انتهى لان التقدير كيف يشا ان ينفق ينفق كيف يشا ان يصوركم يصوركم
كيف يشا ان يبسطه يبسطه اللهم الا ان يقال الشرط هنا لما كان مقيدا
بمماثل الجزا كان فى معنى المماثل له ولا يعرى عن تامل وما قيل
لكنها اى الحال التى يدل عليها غير اختيارية كالسقم والكهولة فلا يصح
التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما تصنع اصنع كما فى التلويح

قال

قال المصنف ليس بلازم فى الشرط ضده اى ضد الاختيار ولا هو اى
الحال الغير الاختيارى فى كيف كان مرض زيد وكيف تجلس اجلس
يعنى لا نسلم ان الشرط يلزم كون فعله اختياريا وهو ضد غير
الاختيارى ولا نسلم لزوم غير الاختيارى فانه يقال كيف كان تمرضك
زيدا من الاستفهامية عن الحال وكيف تجلس اجلس فى المستعملة شرطا
بلا زيادة ما ولا هو غير اختيارى ذكره المصنف وعلى الحالية التفريع
فطالق كيف شئت تعليق للحال اى لحال الطلاق او صفته عندهما
اى ابى يوسف ومحمد بمشيئتها فى المجلس واذ لا انفكاك للطلاق عن
كيفية ككونه رجعيا او بائنا ببينونة خفيفة او غليظة بمال او دونه
الى غير ذلك تعلق الاصل اى اصل الطلاق بها اى كان تعليق وصف الطلاق
بمشيئتها تعليقا لاصله بها ايضا غير متوقف تعلق الاصل بمشيئتها ايضا
على امتناع قيام العرض بالعرض كما ظن لان الطلاق عرض فكان
التعليق على صفة ممتنعا فكان به نفسه والظان صدر الشريعة
لانه اى قيام العرض بالعرض بالمعنى المراد هنا وهو النعت اى
الاختصاص الناعت غير ممتنع انما الممتنع قيامه به بمعنى حلوله فيه
كما عرف فى الكلام فلا يقع شى مالم تشا فاذا شائت فالتفريع ما سياتى
وعنده اى ابى حنيفة يقع واحدة رجعية فى المدخول بها اذا لم تكن مسبوقة
باخرى فى الامة وثنتين فى الحرة بمجرد قوله ذلك ويتعلق صيرورتها
بائنة وثلاثا بمشيئتها تخصيصا بما يعقل مما لا بد منه لان تفويض
وصف الشى اللازم لوجوده فرع وجوده وحيث كان لا يوجد الا
على نوع من انواع ذلك الوصف الكلى تعين ادناها تحققا لوجوده
وكان المفوض ما سواه وادنى اوصاف الطلاق فى حق المدخول بها
اذا كان الحال على ما ذكرنا الوحدة الرجعية فتلزم ثم ان قالت
شئت بائنة او ثلاثا وقد نوى الزوج ذلك يصير ذلك للمطابقة
وان شائت احدهما والزوج على العكس استمرت رجعية لانه لغت
مشيئتها لعدم الموافقة فبقى ايقاع الزوج بالصريح ونيته لا تعمل
فى جعله بائنا او ثلاثا ولو لم تحضره نية لا ذكر له فى الاصل وجب ان
يعتبر مشيئتها على اختلاف الاصلين اما على اصله فلاقامته اياها
مقام نفسه وهو لو اوقع رجعيا تمكن جعله بائنا وثلاثا عنده فكذا
المراة واما على اصلهما فلتفويضه اصل الطلاق اليها على اى وصف
شائت واما فى حق غير المدخول بها فكما قال ويلزم فى غير المدخولة
البينونة بواحدة لا الى عدة ضرورة كونها غير مدخول بها فتعذر
المشيئة لانتفا محليتها ومثله اى انت طالق كيف شئت انت حر

كيف شئت فعنده بما لا يعتق ما لم يبتدا في المجلس وعنده يعتق في الحال ولا
مشيئة له مسئلة قبل وبعد ومع متقابلات لزمان متقدم على ما اضيف
اليه في قبل ومتاخر في بعد ومقارن في مع فيهما اى قبل وبعد باضافتهما
الى اسم ظاهر صفتان لما قبلهما والى ضميره اى الاسم الظاهر صفتان لما
بعدهما لانه اخبران عنه اى عما بعدهما والخبر في المعنى وصف للمبتدا فلزم
واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لفوات المحلية للثانية
اى للطلقة المتاخرة وهي المضاف اليها قبل لبينونتها بالاولى لا الى عدة
وثنتان في قبلها واحدة لان الموقع ماضيا يقع حالا لانه بعد وقوعه
لا يمكن رفعه فيبقى الى الحال وهو لا يملك الاسناد الى الماضي ويملك الايقاع
في الحال فيثبت ما يملكه ويلغو ما لا يملكه فيقترنان كمع واحدة او معها
واحدة وعن ابي يوسف في معها واحدة تقع واحدة والصحيح انه كمع واحدة
وعكسهما اى لزوم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة ولزوم ثنتين
في قبلها واحدة في بعد واحدة وبعدها واحدة فتطلق ثنتان في طالق
واحدة بعد واحدة لايقاعه واحدة موصوفة بانها بعد اخرى ولا
قدرة على تقديم ما لم يسبق الموجود على الموجود فيقترنان بحكم ان الايقاع
في الماضي ايقاع في الحال وواحدة في طالق واحدة بعدها واحدة هـ
لايقاعه واحدة موصوفة ببعدية اخرى لها فوقعت الاولى ولا يلحق
الثانية لعدم قيام العدة بخلاف المدخولة والاقرار فثنتان مطلقا
اى اضيف قبل وبعد فيهما الى ظاهر او ضميره وهذا تبع لما في التلويح
والامر كذلك في المدخولة لانها لا تبين بالاولى فتلحقها الثانية في العدة
ثم استشكل وقوعهما في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره
لا يقتضي وجود غيره واجيب بالمنع نعم يقتضيه ظاهرا لا قطعا والعمل
بالظاهر واجب ما امكن وقد امكن هنا كما اللفظ مشعر به فيتعين هـ
واما في الاقرار فليس كذلك فيما اذا كان قبل مضافا الى الظاهر ففي المبسوط
قال له على درهم قبل درهم يلزم درهم واحد لان قبل نعت للمذكور
اولا فكانه قال قبل درهم اخر يجب على ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان
لانه نعت للمذكور اخرا اى قبله درهم قد وجب على ولو قال درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب على او
بعده درهم قد وجب على فلا يفهم من الكلام الا هذا والله سبحانه اعلم
مسئلة عند للحضرة الحسية نحو فلما راه مستقرا عنده والمعنوية نحو
قال الذي عنده علم من الكتاب وهو اى وكون المال حاضرا عند المقر اعم
من الدين اى كونه دينا في ذمته والوديعة اى او كونه مودعا في يده فمن
هذه الحيثية لا يثبت احدهما بعينه باطلاق العندية وانما تثبت

الوديعة باطلاقها اى عند لعندي الف لمعنى اخر اعنى لاصالة البراءة
فتوقف الدين على ذكره معها اى عند لكونه على خلاف الاصل ولم يتوقف
كونه وديعة على ذكرها لانها ليست على خلافه وهي ادنى مؤدى اللفظ
فتعينت حيث لا معين قطعي يعين غيرها مسئلة غير اسم متوغل
في الابهام صفة وهو الاصل فيه فلا يفيد حال ما اضيفت اليه كجاء
رجل غير زيد واستثناء وهو عارض عليه فيفيد اى حال ما اضيفت
اليه ويلزمها اى غير اذا كانت استثناء اعراب المستثنى بالا وغير
زيدا فادت عدمه اى المجيء منه اى زيد وتعين نصبها التعيينية
لو كان بالا وعلى هذا القياس كما هو معروف في فنه فله درهم غير
دانق برفع غير يلزمه الدرهم تاما لان غير حينئذ صفة لدرهم
فالمعنى درهم مغاير للدانق وهو بالفتح والكسر قيراطان كذا في
المغرب وبالنصب يلزمه درهم ينقصه اى الدانق منه لانه حينئذ
استثناء فالمعنى درهم الا دانقا وفي دينار غير عشرة من الدراهم
بالنصب كذلك اى ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم ويلزمه
الباقي هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وتام اى ويلزمه دينار كامل
عند محمد للانقطاع اى لانه استثناء منقطع لشرطه اى محمد في الاتصال
الصورة والمعنى اى التجانس الصوري والتجانس المعنوي بين المستثنى
منه والمستثنى والدرهم ليس بمجانس للدينار صورة واقتصرا اى
ابو حنيفة وابو يوسف عليه اى التجانس الصوري بينهما شرطا
في الاتصال وقد جمعهما اى الدرهم والدينار التجانس المعنوي وهو
الثمنية فالمعنى ما قيمته دينار غير عشرة فكان متصلا فلزمه
من قيمة الدينار ما سوى العشرة والله سبحانه اعلم وهذا اخر ما تيسر
من الكلام في شرح ما تضمنته المقالة الاولى والله تعالى المسؤول
في تيسير شرح ما اشتملت عليه المقالة الثانية على الوجه الاوجه
والاولى وان ييسرنا لليسرى ويجنبنا العسرى ويرزقنا العافية
في الاخرة والاولى امين المقالة الثانية في احوال الموضوع وعلمت
اجمالا في المقدمة ادخال بعضهم كصدر الشريعة الاحكام في الموضوع
وذكرنا ثمة ما ظهر لنا فيه فانكسرت اى اشتملت هذه المقالة بسبب
هذا الادخال على خمسة ابواب في الاحكام وفي ادلة الاحكام من
الكتاب والسنة والاجماع والقياس الباب الاول في الاحكام
وفيه اربعة فصول في الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه
الفصل الاول في الحكم لفظ الحكم الشرعي يقال للوضعي اى
للخطاب الوضعي قوله اى الله تعالى الغنى جعلته اى كذا كالكشف

العورة في حالة السعة مانعا من صحة الصلاة او جعلت كذا علامة على
تعلق الطلب لفعل او ترك من المكلف وقيّده كالدلوك والتغير فان
دلوك الشمس وهو زوالها وقيل غروبها والاول الصحيح كما نطق به غير حديث
دليل على طلب اقامة الصلاة من المكلفين وتغيرها للغروب دليل على
طلب ترك غير الوقتية من المكتوبات او علامة على الملك او زواله كالبيع
فانه علامة على ملك المشتري المبيع والبايع الثمن وعلى زوال ملك البايع عن
المبيع وزوال ملك المشتري عن الثمن وقد علم من هذه الجملة وجه تسمية هذا
القسم بالخطاب الوضعي لان متعلقه بوضع الله تعالى اي بجعله ففي الموقوف
عليه الحكم اي الذي وضع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه مع ظهور المناسبة
بين ما وضع وحكمه الباعثة لشرعية الحكم لذلك الموضوع وضع العلة كالقصاص
للقتل العمد العدوان وستعلم المراد من المناسبة في بحث العلة ان شاء الله تعالى
والا لو لم يكن بينهما مناسبة ظاهرة مع الافضا في الجملة الى ذلك الحكم
وضع السبب لملك النصاب للزكاة ومعه اي وما كان مع الحكم جعله
اي الكاين معه ولا له عليه اي الحكم العلامة كالاوقات للصلاة وفي
اعتباره اي الموقوف عليه داخلا في المفعول وضع الركن فان لم ينتف
حكم المركب بانتفايه اي الموقوف عليه الداخل فيه شرعا فالزايد اي
فهو الركن الزايد كالاقرار في الايمان على راي لطايفة من مشايخنا والا
فان انتفى حكم المركب بانتفايه شرعا فالاصلي اي فالركن الاصلي كالقيام حالة
القدرة عليه في الصلاة وغير الداخل اي والموقوف عليه غير الداخل في
المفعول الشرط وقد يجامع الشرط السبب مع اختلاف النسبة
كوقت الصلاة فانه شرط بالنسبة الى الادا سبب بالنسبة الى وجوب
الادا على ما فيه مما سيذكر في الفصل الثالث وعلى اثر العلة اي والحكم
يقال ايضا على اثر العلة كنفس الملك فانه اثر للعلة التي هي البيع وقد يعبر
عنه باثر فعل المكلف ومعلولها اي ويقال ايضا على معلول اثر العلة مثل اباحة
الانتفاع بالمملوك بالبيع فانها معلولة لملكه وعلى وصف الفعل اي
ويقال ايضا على وصف فعل المكلف حال كونه اثر الخطاب الذي هو
الايجاب والتحريم كالوجوب والحرمة فانهما اثر الايجاب والتحريم وقوله
او لا عطف على اثر الخطاب اي او غير اثر له كالنافذ واللازم وغير
اللازم كالموقوف عليه اي حقيقة اذ لم يحكم بلزومه قاض يرى ذلك
ثم في التلويح التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى الاثر
المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى وهذا ظاهر
في ان اطلاقه على كل حقيقة ويظهر انه حقيقة في الخطاب مجاز فيما عداه
وكيف والاشتراك والمجاز اذا تعارضا قدم المجاز عليه ويقال الحكم ايضا

على

على التكليفي خطابه تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا وتخييرا
فالخطاب بالمعنى الكلامي فيه وخرج بالمتعلق بافعال المكلفين من القلبية
والجارحية المتعلق بذات الله تعالى وصفاته وذوات المكلفين والجمادات
كمدلول الله لا اله الا هو الحي القيوم الاية ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال
وبما بعث عنه والله خلقكم وما تعملون على ما قيل كما ياتي والمراد بالطلب
اعم من ان يكون للفعل او الترك حتما او لا وبالتخيير التخيير بينهما التساوي
وهو الاباحة فالتكليفي اي فاطلاقه على هذا انشانه تغليب اذ لا يكلف في
الاباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور كما سياتي ولو
اريد بالتكليفي التكليفي باعتبار الاعتقاد حتى ينتفي التغليب للتكليف
باعتقاد هذه على ما هي عليه فلا تخيير تحقيقا فيجب اسقاطه من التعريف
لئلا يخل به وهو اي ذكر الطلب اوجه من قولهم بالاقتضا اذ كان الخطاب
نفسه اي الاقتضا لانه يصير المعنى خطابه المتعلق بافعال المكلفين
بالخطاب او التخيير نعم ان اريد بالاقتضا الطلب فلا باس والاوجه
دخول الحكم الوضعي في الجنس للتكليفي وهو الخطاب اذا اريد
التعريف للاعم اي للحكم الاعم من كل منهما ويزاد في تعريفه عما سبق
او وضعا لا كما قيل لا تزاد او وضعا لادخاله فانه داخل فيه بدونه
لان وضع السبب الاقتضا للفعل عنده اي السبب بمعنى كون الدلوك
سببا او دليلا للصلاة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضا ومعنى
جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع
الى التخيير وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره
السبكي وممن اشار الى توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما نفاه
المصنف لتقدم وضعه اي السبب على هذا الاقتضا ولمخالفته عن
نفس الملك ووصف الفعل فانهما من الوضعي ولا اقتضا فيهما فلا يعم
الاقتضا جميع اقسام الوضعي لكن على هذا ان يقال هذا انما يضر ان لو
كان اطلاق الوضعي على كل من هذين حقيقة والظاهر انه ليس كذلك
كما ذكرنا انفا ففي الاول كفاية فان قيل الوضعي ليس بحكم بل هو علامة
له فلا يحتاج لتعريف مطلق الحكم الى زيادة او تاويل يدخله فيه بل يتعين عدم ذكره
فالجواب منع كون الوضعي الذي هو معنى قوله النفسي جعلت كذا سببا او شرطا
او مانعا بكذا ليس بحكم على انه لو اصطلح مصطلح عليه قيل له والخراجه اي الوضعي
منه اصطلاحات لم يقبل المشاحة بقبل قصور ملحوظ وضعه اي الاصطلاح
وفيه ما فيه والمخاطب جار على ظاهره في تفسيره اصطلاحا بالكلام الذي يقصد
بتوجيهه الى المتهيئ لفهمه فخرج عنه النايم والمغمى عليه لان النفسي بهذه الحيثية
في الاول وكونه اي الخطاب توجيه الكلام عن الغير للافهام معنى لغوي له

وهو هنا مراد بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي والخلاف في خطاب المعدوم في الازل
مبني عليه اي تفسير الخطاب فالمانع كونه مخاطبا يريد الشفاهي التنجيزي اذ
كان معناه توجيه الكلام وهو صحيح اذ ليس موجها اليه في الازل والمثبت كونه مخاطبا
يريد الكلام بالحيثية ومعناه قيام طلب لفعل او ترك ممن سيوجد ويتهيأ
له فالخلاف حينئذ لفظي وسيعاد صدر الفصل الرابع واعتراض على هذا التعريف
لمطلق الحكم فان الخطاب قديم عندكم لقولكم بانه كلامه والحكم حادث لانه يقال فيما
تنجس من الاشربة الطاهرة حرم شربه بعد ان لم يكن حراما اذ التحريم من الاحكام
الشرعية وقد ذكر بانه لم يكن ثم كان وكلما لم يكن ثم كان فهو حادث الى غير ذلك مدفوع
بان المراد به تعلق تنجيزي فالموصوف بالحدوث التعلق وهو اي التعلق حادث
والتعلق يقال مشتركا لفظيا به اي بهذا المعنى وهو التعلق الحادث وبكون الكلام
لو متعلقات وهو اي هذا المعنى ازلي وباعتباره اي هذا المعنى اورد والله
خلقكم وما تعملون على تعريف مطلق الحكم اذ لم يذكر فيه بالاقتضا والتخيير كما فعل
الغزالي لصدقه عليه مع انه ليس بحكم فلا يكون مانعا فاحترز عنه بالاقتضا الى
اخره لانه ليس اقتضا لفعل المكلفين ولا تخيير لهم فيه بل انما هو اخبار عنهم وعن
افعالهم خلقها الله تعالى واجيب ايضا عن هذا الايراد بمراعاة الحيثية في المكلفين
اي من حيث هم مكلفون والخطاب في هذه لم يتعلق بافعالهم من حيث هي افعال
مكلفين لشموله جميع اولاد ادم واعمالهم بل وسائر الحيوانات وافعالها الا ان جعل
من باب التغليب وعلى هذا الجواب فبالاقتضا الى اخره لبيان واقع الاقسام لا
للاحتراز عن شئ فيبطل حد الغزالي المتروك فيه ذلك الا انه كما قال الشريف وقد يقال
يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم فانه لكونه وعيدا لا يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس
بحكم شرعي اتفاقا واورد على التعريف ايضا الحكم المتعلق بفعل الصبي من ندبية
صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته كقيمة ما اتلفه لغيره من الاموال
فان كلا من هذه حكم شرعي غير متعلق بفعل مكلف فلا يكون جامعا وقولهم في جواب
هذا الايراد التعلق لهذه الاحكام المتوهم كونه بفعل ليس كذلك بل انما هو بفعل
وليه فيجب على وليه ادا الحقوق من ماله دفع بانه اي المتعلق بفعل وليه حكم اخر
مرتب عليه لا عينه وبانه لا يصح في جواز بيعه وصحة صومه وصلاته وكونها مندوبة
فيجب ان يقال مكان المكلف من العباد ذكره صدر الشريعة واجيب بمنع تعلقه
اي بفعل الصبي وانما التعلق بما ذكر منه والصحة والفساد حكمان عقليان لاستقلال
العقل بفهم مطابقة الامر اي بموافقة الفعل امر الشارع التي هي معنى الصحة
وعدمها اي موافقة الفعل امر الشارع التي هي معنى البطلان كما هو تفسيرهما عند
المتكلمين او على وجه يندفع به القضا او لا يندفع كما هما تفسيرهما عند الفقها
وان استعقبا اي الصحة والفساد حكما هو الاجزا او ترتب الاثر في الصحة وعدمها

في

في الفساد اذ العقل مستبد مثلا بمعرفة كون الصلاة مشتملة على شرائطها او
لا على كلا الرايين حكم الشارع بكونها صحيحة او لا او هما حكمان وضعيان
وضع الشارع الصحة للاجزا او اندفاع القضا في العبادة ولترتب الاثر في
المعاملة والفساد لعدم ذلك وكون صلاته اي الصبي مندوبة امر وليه
بامره بها لما صح ابن خزيمة وغيره عنه صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلاة
اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها وما ذاك فيما يظهر
الا ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شا الله تعالى لا خطابا للصبي بها
ندبا لان الامر بالامر بالشئ ليس امرا بذلك الشئ على ما هو المختار كما تقدم
وترتب الثواب له اي للصبي على فعلها على وجهها ظاهر فانه ليس من
لوازم التكليف بل لان من فضله تعالى انه لا يضيع اجر من احسن عملا
فان قيل الحكم الثابت بالسنة او الاجماع او القياس لافعال المكلفين شرعي
وهو غير داخل في تعريف الحكم لانه ليس حكم الله تعالى بل حكم رسوله او اهل
الاجماع قلنا ممنوع غاية الامر ان حكم النبي دليل حكمه تعالى وكاشف عنه
وكذا الباقي فلا جرم ان قال والحكم الثابت بما سوى الكتاب داخل في حكمه
تعالى لانه اي الحكم الثابت باحد هذه خطابه تعالى والثلاثة كاشفة ثم
قال واعلم انه قد ذكر بعض الحنفية ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع
لانه يظهر الحكم الثابت في الاصل بالسنة او الاجماع في الفرع بخلافهما ودفع
بانهما ايضا مظهران باعتبار ان الحكم هو القايم بالنفس فهي كلها مظهرة
ولا فرق الا باعتبار ان القياس يظهر بواسطة اظهاره تناول السنة او
الاجماع فالكل مظهر بالذات وبواسطة وحينئذ صح ان الكل مثبتة
وهم صرحوا بان السنة مثبتة فتصريحهم بانها مثبتة مع العلم بانها
كاشفة ومظهرة بيان انها باعتبار كشفها سميت مثبتة فلذا قال
وبهذا القدر قيل مثبتة ومقتضاه ان يقال في نظم الكتاب انه كاشف
ايضا فقال هو كذلك وانما تركوا عده منه سد الطريق التحريف والنفي
اذ يقال ليس كلامه بل هو كاشف عنه فيتطرق الى ما لا يليق كما
اشار اليه بقوله وتركهم عد نظم القران منه سد لطريق التحريف
والا فهو الكاشف عن النفسي بالذات ثم قيل الصحيح وفي شرح القاضي
عضد الدين الاحسن وفي شرح السبكي الاوضح بفعل المكلف ليدخل
خصوصيته صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده فان الحكم
الخاص بواحد بخصوصه لا يعم جميع المكلفين وظاهر قوله بافعال
المكلفين التناول لكل فرد منهم ولا يفيد العدول من المكلفين الى المكلف
ذلك لانه اي المكلف كالمكلفين عموما ويدفع اصل الاعتراض بان
صدق عموم المكلفين لا يتوقف على صدوره كل فعل من كل مكلف بل

لو انقسمت الاحاد من الافعال على الاحاد من المكلفين بنا على ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى توزيع الاحاد على الاحاد فبيننا ولىّ الخطاب المتعلق بالفعل المخصوص بمكلف واحد صدق العموم ايضا كما اشار اليه الاسنوى وغيره غير ان هذا غير مفيد للمراد هنا كما لا يخفى فالاوجه انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال جميع المكلفين فانه ظاهر البطلان ثم الاقتضا ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب وهو اى هذا هو نفس الامر النفسى ويسمى وجوبا ايضا باعتبار نسبته الى الفعل ثم الايجاب والوجوب متحدان ذاتا لانهما معنى افعل القايم بذاته المتعلق بالفعل مختلفان باعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار الفعل وجوب وهو اى الوجوب هنا مراد به غير المراد به فى الاطلاق المتقدم فان المذكور ثمة ان الوجوب يقال لصفة الفعل التى هى اثر الخطاب والمراد هنا انه يقال لنفس الايجاب باعتبار نسبته الى الفعل هنا وقد اورد الوجوب مرتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد واجيب بجواز ترتب الشى باعتبار على نفسه باعتبار اخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر قال المحقق الشريف وبهذا يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من قبيل الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شى باعتبارات مختلفة محل مناقشة ثم يتجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هى المسماه بالوجوب اعنى كونه بحيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قايم ولا شك ان القايم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام فى ذلك واعلم ان هذه المنازعة لفظية اذ لا شك فى خطاب نفسى قايم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفى ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابى فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الامر على ما سلف ولابد من المساهلة فى وصف الفعل حينيذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات ويلزم المسامحة فى عبارتهم حيث اطلقوا احدهما على الاخر والله تعالى اعلم بالصواب او كان ترجيحا لفعل غير كف فالندب او حتما لكف ولا حاجة الى حتما لانه اذا

تحقق

تحقق الطلب الحتم لكف فالكف لا يكون الا حتما فالتحريم والحرمة بالهيئة اى فهما متحدان ذاتا لانهما معنى قوله النفسى لا تفعل القايم بذاته تعالى بفعل هو كف مختلفان بالاعتبار فباعتبار القيام تحريم وباعتبار التعلق حرمة وهى هنا مراد من اطلاقها غيرها تقدم مرادا من اطلاقها فانها ثمة يقال لصفة الفعل الذى هو كف التى هى اثر الخطاب وهنا يقال لنفس التحريم باعتبار فعل غير كف وظهر من هذا ما قدمنا من فساد تعريفهم الامر والنهى النفسيين بتركهم حتما فى تعريفيهما ولذا ظهر بما تقدم فى تعريفهما الفساد بترك الاستعلا فى التقسيم لانه اى التقسيم يخرج التعريف لاشتماله على الجنس والفصل لكل من اقسامه والاستعلا لابد منه فى الامر والنهى هذا الكلام فى معرفة الايجاب والتحريم باعتبار نفسهما اما الكلام فى معرفتهما باعتبار الانفصال اى طريق وصولهما الى المكلفين بهما بالالفاظ الدالة عليهما المنقولة اليهم فكذلك عند غير الحنفية اى يقال الايجاب للطلب الحتم لفعل غير كف والتحريم الطلب لفعل كف ولا يلاحظ حال الدال واما هم اى الحنفية فلاحظوا ذلك فقالوا فان ثبت الطلب الجازم بقطعى دلالة من كتاب او ثبوتا ايضا من سنة او اجماع فالافتراض ان كان المطلوب فعلا غير كف او ثبت الطلب الجازم بظنى دلالة من كتاب او ثبوتا من سنة او اجماع بظنى ان كان المطلوب فعلا غير كف وكراهة التحريم ان كان المطلوب فعلا هو كف ويشاركانهما اى الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم فى استحقاق العقاب بالترك لما هو مطلوب من كل وعنه اى التشارك فى استحقاق العقاب بترك ما هو المطلوب من كل قال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز فى لفظ حرام وفقا على الحقيقة المكروه الى الحرام اقرب منه الى الحل وانما قلنا مراد محمد ذلك للقطع بان محمدا لا يكفر جاحد المكروه والوجوب كما يكفر جاحد الفرض والحرام فلا اختلاف بينه وبينهما فى المعنى كما قيل ويؤيده ما ذكر غير واحد انه ذكر محمد فى المبسوط ان ابا يوسف قال لابى حنيفة اذا قلت فى شى اكرهه فما رايك فيه قال التحريم ويأتى فى هذا ايضا ما فى لفظ محمد للقطع ايضا بان ابا حنيفة لا يكفر جاحد المكروه هذا وقد بقى من اقسام الاقتضا الكراهة فيمكن ان يزاد بعد قوله فالتحريم والحرمة بالاعتبار غير ما تقدم ما نصه او ترجيحا فالكراهة ومتعلقها المكروه ثم تشترك الاربعة فى استحقاق الثواب بالامتثال وينفرد الواجب باستحقاق العقاب بالترك والحرام باستحقاق العقاب بالفعل واما الاباحة فهى معنى التخيير كما تقدم وهى من حيث هى لا استحقاق عقاب ولا ثواب فيها وكان ايضا يمكن ان يقال فى تكميل اقسام الاقتضا باعتبار الوصول الى المكلفين

على قاعدة الحنفية اولظنى فايجاب ان كان لفعل غير كف وفى تركه استحقاق
عقاب وندب ان كان كذلك وليس فى تركه استحقاق وعقاب كراهة تحريم
ان كان لفعل كف وفى فعله استحقاق عقاب وكراهة تنزيه ان كان كذلك
وليس فى فعله استحقاق عقاب والله سبحانه اعلم مسئلة اكثر المكلفين
لا تكليف امرا كان او نهيا الا بفعل كسبى للمكلف وهو اى الفعل المكلف
به فى النهى كف النفس عن المنهى اى انتهاؤه عن المنهى عنه ويستلزم النهى
عن الشئ سبق الداعية اى داعية المنهى الى فعله فلا تكليف قبلها
اى الداعية تنجيزا قال المصنف رحمه الله تعالى يعنى لما كان التكليف
ولو نهيا لا يكون الا بفعل حتى انه فى النهى كف النفس يلزمه بالضرورة
ان لا يتعلق النهى قبل وجود الداعية الى الفعل المنهى عنه فاذا قال لا تزن
والفرض ان معناه كف نفسك عن الزنا لزم ان لا يتعلق قبل طلب النفس
للزنا لانه اذا لم يخطر طلبها للزنا كيف يتصور كفها عنه فلو طلب منه كفها
فى حال عدم طلبها طلب ما هو محال فعلى هذا يكون نحو لا تقربوا الزنا تعليق
التكليف اى اذا طلبته نفسك فكفها والا لكان معناه اذا لم
تطلبه فكفها او اذا طلبته او لم تطلبه فكفها وهو محال فى شق عدم طلبها
فلزم كون المعنى الشق الاخر وهو اذا طلبته فكفها وعلى هذا فما قيل
ان ابا بكر رضى الله عنه لم تطلب نفسه الخمر فى الجاهلية ولا فى الاسلام
فحاز فضيلة الامتثال فى الحالين كلام غير متامل بل مقتضى التحقيق انه
لم يمتثل ولا يمكن امتثاله اذ لم يتعلق به نهى منجز وليس هذا نقصا بل كرامة
اذ كان نوعا من العصمة وحينئذ فلو طلبته فتوجه عليه الخطاب
فكفها لا يكفها الا الصبر بحقه بالشرب يجب ان يكون اثما بل مصورا او ما
قيل ان النهى قد يسقط بلا نية ولا يثاب عليه الا بنية غير صحيح لانه ان
اريد عدم الفعل قبل داعيته ليس بكلف ولا اثم ولا مثاب لانهما فرع التكليف
وان اريد الترك بعدها فهو دائر بين استحقاقه العقاب والثواب على
تقدير تركه لخوف ضرره او لموافقة امر الله تعالى هذا فى طلب الفعل
الذى هو ترك فاما الفعل الذى هو غير ترك فطلبه هو الامر فان كان ذلك
الفعل لا يتصور فعله الا بعد داعية تركه فكذلك او بعد فعل اخر فهو على
وزانه نحو اردد كلام زيد فنقول لا تكليف تنجيزا الا اذا تكلم زيد لان
قبل كلامه لا يتصور رده فيكون تعليقا للامر بكلامه وان كان لا يتوقف فان
التكليف به طلب ايجاده مطلقا نحو اكتب وصل وزك فهو مكلف بها اى مطلوب
منه فعلها وادخالها فى الوجود غير متوقف على طلب النفس تركها او عدم
خطوره والله سبحانه اعلم وكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم المكلف به فى
النهى عدمه اى الفعل لنا لا تكليف الا بمقدور كما سياتى والعدم غيره

اى المقدور

اى المقدور اذ ليس العدم اثرها اى القدرة ولا العدم ايضا استمراره اى اثر
القدرة لان العدم نفى محض ولما نظر فى هذا غير واحد كابن الحاجب وقرره
القاضى عضد الدين بانا لا نسلم استمرار العدم لا يصلح اثر القدرة اذ يمكنه
ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا فيكفى فى طرف النفى اثرا انه
لم يشا فلم يفعل وقال التفتازانى وحاصله انا لا نفسر القادر بالذى ان شا
فعل وان شا ترك بل ان شا فعل وان شا لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم
الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية
ويخرج العدميات التى ليست كذلك وكان هذا عند التحقيق غير مثبت
للمطلوب اشار المصنف اليه مع رده فقال وتفسير القادر بمن ان شا فعل
والا اى وان لم يشا لم يفعل لا بمن ان شا فعل وان شا ترك وكونه لم يشا فلم
يفعل لا يوجب استمرارا العدم الاصلى اثر القدرة به اى المكلف فيكون ممتثلا
للنهى فقوله وتفسير القادر مبتدا وكونه معطوف عليه ولا يوجب خبره
ثم كون كل من هذين لا يوجب هذا المطلوب غير خاف على المتامل بل عدم
مشية الفعل اصلا صورة عدم الشعور بالتكليف واما معه اى الشعور
بالتكليف الذى هو النهى فليس الثابت من حيث قصد الامتثال للنهى
حينئذ الا مشية عدم الفعل وان عبر عنه اى مشية عدم الفعل بعدم
مشيته اى الفعل تسامحا ومن هنا قال الابهرى فى انه يكفى فى طرف العدم
اثرا انه لم يشا فلم يفعل اى لم يشا الفعل وشا عدمه فلم يفعل لان فعل
عدمه اذ لا يكفى فى كون العدم اثرا مجرد انه لم يشا فلم يفعل لان ما لم
يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشا فلم يفعل وليس اثر القدرة
بالاتفاق فيتحقق الترك وهو اى الترك فعل اذا طلبته النفس ويثاب
المكلف على هذا العزم اى عزم الكف لله تعالى كما يفيده غير ما سمعى
لا على امتثال النهى اذ لم يوجد الامتثال بمجرد العزم على الكف بل انما يوجد
بالكف هذا وقد ذكر السبكى انه وقف على دليلين يدلان على ان الكف
فعل احدهما قوله تعالى وقال الرسول يا رب ان قومى اتخذوا هذا
القران مهجورا اذ الاتخاذ افتعال والمهجور المتروك والثانى ما رواه
ابو جحيفة السواى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اى
الاعمال خير فسكتوا قال حفظ اللسان انتهى وذكره الحافظ المنذرى
لفظ اى الاعمال احب ثم قال رواه ابو الشيخ ابن حبان والبيهقى وفى
اسناده من لا يحضرنى الان حاله والله سبحانه اعلم مسئلة القدرة
شرط التكليف بالفعل عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف
بما لا يطاق عقلا واستحالة نسبة القبيح اليه تعالى وبالشرع
للاشاعرة كقوله تعالى لا يكلف الله الاية اى نفسا الا وسعها وكونها

شرطا عندهم بالشرع في الممكن لذاته وان كان غير ممكن عادة كحمل جبل ولو
كلف به حسن وهي مسئلة التحسين وضده اى والتقبيح العقليين وتخلفوا
اى الاشاعرة في المحال لذاته كالجمع بين الضدين فقيل عدم جوازه اى
التكليف به بنص الاية المتلوة انفا كما مشى عليه التفتازاني في شرح العقايد
فلو كلف الشارع الجمع بين الضدين كالحركة والسكون جاز عقلا ونسب
للاشعرى من قوله القدرة مع الفعل وافعال المكلفين من العباد مخلوقة
لله تعالى والا فهو لم يصرح كذا ذكره غير واحد وقال السبكي وقد صرح الشيخ
في كتاب الاعجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا وتكليف
المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح وجايز ثم قال وقد وجد تكليف
الله العباد بما هو محال لا يصح وجوده خلافا لبعض اصحابنا ثم استدل
بقضية ابى لهب وباجماع الامة على ان الكافر مكلف بالايمان انتهى
وقيل عدم جوازه عقلى كما هو ظاهر كلام الامدى وابن الحاجب لاستدلالهما
على نفيه بدليل عقلى وهو لاستلزام الطلب الذى هو التكليف تصور
المطلوب على وجه المطلوبية لان الطلب استدعا المطلوب المتصور وقوعه
في نفس الطالب فيتصور المحال كالجمع بين الضدين مثبتا اى واقعا في
الخارج وهو اى تصور المحال مثبتا تصور الملزوم الذى هو المحال ملزوما
لنقيض اللازم وهو اى نقيض اللازم ثبوت المحال فيلزم منه تصور الامر
على خلاف ما هيته في ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا
فهو غير ماهيته كتصور اربعة ليست زوجا فتصور اربعة ليست اربعة
لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة فالمتصور حينيذ اربعة وليس باربعة هذا
خلف ونوقض بلزوم امتناع الحكم بامتناعه خارجا اى اورد على هذا النقض
اجمالى وهو لو صح ما ذكرتم لزم امتناع الحكم بسبب امتناع المحال في الخارج
لانه اى الحكم بامتناعه خارجا فرع تصوره خارجا لان الحكم على الشئ بدون
تصوره محال لكن اللازم باطل لتحقق الحكم من العقلا بان الجمع بين الضدين
محال اجيب بان اللازم للحكم بامتناعه خارجا تصوره نفسه فقط لا
تصوره منفيا اثباته خارجا وهو اى تصوره كذلك هو الممتنع فيتصور الحاكم
الجمع بين المختلفات الغير المتضادة كالحلاوة والبياض وينفيه اى الحاكم
الجمع عنهما اى الضدين والحاصل انه انما يتصور اجتماعهما منفيا وهو
تصور الجمع بين المختلفات منفيا عن الضدين كاف في الحكم بامتناع اجتماع
الضدين في الخارج بخلاف ما يستدعيه اى الحكم الذى يستلزمه طلب
اثباته في الخارج فانه يتوقف على تصوره مثبتا في الخارج والحق انا نعلم
بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما اى الضدين وهو اى امكان هذا
انما هو فرع قول المفتي ذلك اى كلفتك الجمع بينهما او فرع العلم بمعنى

هذا

هذا اذا ان استدعى هذا قدرا في التعقل فقد تحقق ذلك القدر ضرورة
امكان الاول وذلك القدر كاف في امكان التكليف ولا حاجة لنا الى حقيقة
وايضا يمكن تصور الثبوت بين الخلافين فيكلف به اى الثبوت بين
الضدين قال المصنف يعنى يمنع توقف التكليف بالجمع بين الضدين على
تصوره واقعا بل يكفي فيه تصور الاجتماع الممكن ثم طلبه للضدين فيشتد
في الطلب مثل ما يستدعيه في الحكم وحديث تصور المستحيل اى الكلام
المتقدم في تصوره بما فيه من البحث لا وقوع له بعدما ذكرنا من انا نعلم
بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما ولا خلاف في وقوع التكليف بالمحال
لغيره اى غير نفسه كما اى الذى علم سبحانه عدم كونه والوجه انه لم يتصف
بالاستحالة لذلك اى لعدم علمه بعدم كونه لاستحالة اجتماعه اى المحال
مع الامكان بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه غير ان لقايل ان يقول
هذا مناقشة لفظية لان الوصف بالمحالية الذاتية وليست هي
المرادة في قولهم محال لغيره غايته ان اطلاق المحال على الممكن الذى
منع من احد طرفيه مانع مجاز وجعلوا التقييد بقولهم لغيره قرينة
لذلك فاستدلال المجيز لوقوع التكليف بالمستحيل لذاته به
اى بوقوع التكليف بالمحال لغيره واقع في غير محل النزاع وينتفى
وقوع تكليف المستحيل لنفسه اتفاقا وليس كذلك وكيف لا والاتفاق
بين الاشاعرة على نفيه اى وقوع التكليف المستحيل لنفسه لغيرهم والا
لو لم يكن الاتفاق منهم على نفيه ناقضوا الاية اى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها لدلالتها على نفي الوقوع والخلاف في جوازه عقلا لا غير ولذا
استدلالهم على جواز التكليف بالمحال لذاته بان القدرة مع الفعل
وهو اى الفعل مخلوق له تعالى يقتضى اتفاقهم على ان التكليف وقع
له لان التكليف واقع بلا شبهة وكل ما كلف به فالقدرة عليه لا يسبق
فعله وهنه اى هذا الاستدلال الزم الاشعرى القول به اى بان
القدرة مع الفعل ويلزم من هذا الاستدلال كون كل ما كلف به محالا
لذاته اى فهو محال لذاته والوجه الظاهر محالا وانما يلزم لوجوب وجود
الفعل وعدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع
الاخر وهو ايضا باطل بالاجماع وقولهم اى المجيزين لوقوع التكليف بالمحال
لذاته وقع التكليف به فقد كلف ابو لهب اى كلفه الله تعالى بالتصديق
بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم اجماعا واخبر الله تعالى انه اى ابا لهب لا
يصدقه فهو التزاما لاخباره بانه اهل النار بقوله سيصلى نارا ذات لهب قلت
وما قيل ليس فيه ما يدل على انه لا يؤمن لجواز ان يكون صليها للفسق كما
ذكره البيضاوى وغيره فيه نظر لان الحالة الراهنة حينيذ كانت

معيدة لاستحقاق ذلك كفرائم تقرر ذلك بموته عليه فذاك احتمال مرجوح ابتداء منتف
انتهاء فلا يقدح في الظهور ان قدح في القطع وبالظهور كفاية وهو اي تكليفه بالتصديق
بما اخبر حينئذ تكليف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو اي وتكليفه بهذا محال
لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه غلط بل هو اي ايمان ابي لهب مما
علم عدم وقوعه فهو محال لغيره سواء كلف ابو لهب بتصديقه اي النبي
صلى الله عليه وسلم قبل علمه اي ابي لهب باخبار النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يصدقه
او كلف بعده اي علمه بذلك فهو اي هذا الدليل لهم تشكيك بعد القاطع
في انه لم يقع وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الاية فهو اي التكليف بالمحال لذاته
معلوم البطلان عقلا غير واقع شرعا والله تعالى اعلم مسئلة نقل عن الاشعري
بقاء التكليف بالفعل اي تعلقه به حال مباشرة ذلك الفعل المكلف به واستبعد
هذا بانه اي الاشعري ان اراد ان تعلقه اي التكليف بالفعل لنفسه اي
التكليف ثم لان حقيقة الطلب يستلزم مطلوبا عقلا غير منقطع عنه لكن يشكل
عليه اي هذا المراد انقطاعه اي التكليف بعده اي الفعل اتفاقا لان ما بالذات
لا يزول بالغير بل يبقى ما دامت الذات فيبقى التكليف بعد حدوث الفعل
لتحقق نفس التكليف بعده ايضا وهو باطل لانقطاعه بعد حدوث الفعل
اجماعا او اراد تعلقه به حال حدوثه تنجيز التكليف بمعنى ان التكليف باق عليه
منجزا فباطل لانه اي التكليف حينئذ اي حين يكون المراد هذا تكليف بايجاد
الموجود وتعقبه المصنف بقوله وليس هذا كذلك لان ذلك اي التكليف بايجاد
الموجود انما يكون بعده اي الفعل وكلامنا حال حدوث الايجاد وما بقا الاحالة
بصورة اي صورة هذه المسئلة الفعل ان كان انا اي دفعي الوجود لم يتصور
له ما يكون معه التكليف وان كان طويلا اوله اجزاء فحال فعل ما انقضى
شيئا فشيئا فالمنقضي سقط تكليفه وما لم يوجد بقي تكليفه لا يفيد ذلك اي
احالة الصورة لان الممكن انما كان او زمانيا لا بد له من حال عدم وحال بروز
من العدم الى الوجود وان لم يدرك مقدار زمن بروزه لسرعته وحال تقرر وجوده
والبقاء انما هو محكوم به التكليف لا للفعل اي التكليف السابق على الفعل يبقى
مع الحالة الثانية اي حالة البروز وان سقط للحالة الثالثة اللحظة في السرعة
وهو اي هذا القول على هذا الوجه صحيح ويكون نصا من الاشعري ان التكليف
سبقه اي الفعل لا مع المباشرة كما نسب اليه لانه باطل والا لو كان التكليف
مع المباشرة انتفت المعصية لانه ان اتى بالمامور به فذاك والا فهو غير مكلف
وهو باطل اجماعا ونسب هذا الخبط على ان القدرة مع الفعل ولا تكليف الا
بمقدور وقال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل
مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل اولا فلانه خارق للاجماع لان القاعد في حال
قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة باتفاق اهل الاسلام واما ثانيا فلان التكليف

طلب

طلب والطلب يستدعي مطلوبا وعدم حصوله وقت الطلب فكيف يتصور
ان يطلب كائن ويقتضي حاصل ويبقى هذا ايضا تكليف الكافر بايمان
قبله اي الايمان وهو ظاهر كما هو ظاهر البطلان والتحقيق ان القدرة
صفة لها صلاحية التاثير في المعدومات الممكنة بالايجاد والقدرة
التي يقام الفعل بها جزئي حقيقي منها اي القدرة الكلية المذكورة والمتقدم
والمتاخر على هذا الجزئي منها امثالها فالشرط للتكليف مثل سابق
وقد علمت ان الصلاحية للتاثير لازم ماهيتها اي القدرة فيلزمه
الصلاحية كل فرد من افرادها وذلك اي المثل السابق مدلول
عليه بسلامة الالات الفعل وصحة اسبابه فلذا فسرها اي القدرة الحنفية
به اي بهذا المعنى وهو سلامة الاسباب والالات وانما دفعه اي قول الاشعري
من المعتزلة بان عند المباشرة للفعل مع الداعية اليه والقدرة عليه
يجب الفعل فلا يدخل تحت القدرة لعدم التمكن من الترك ولا تكليف الا
بمقدور فمن فوع بانه اي وجوب الفعل حينئذ وجوب من اختيار سابق في
الفعل وعدم للفعل سابق مع امكان للفعل والترك مع التكليف حينئذ
اي حين الفعل وليس هذا الدفع بدافع لذاك الدفع لان الوجوب للفعل
لا يتحقق الا بالفعل على التمام في التحقيق والقدرة للعبد لا يقام بها الفعل
عندهم اي الاشاعرة والحنفية بل باتفاقهم اي الفعل اذ لا يقام الفعل
عندهم الا بقدرته تعالى ولا اثر اصلا لقدرة العبد فيه اي الفعل
اصلا فليس شرط التكليف الا ما ذكرنا من سلامة الالات الفعل وصحة
اسبابه ولا يستدعي هذا المعنى المصحح اي كون المكلف مع الفعل
فان عنه اي ما ذكرنا خلق اي يخلق الله تعالى الفعل عادة عند العزم
المصمم عليه للعبد ههنا كما قال المصنف توجيه كون الشرط سلامة
الالات الفعل وحاصله انه لا معنى لاشتراط القدرة الا ان يفسر بما ذكرنا
اصطلاحا فان حقيقة قدرة العبد لا يقام بها الفعل عند الحنفية ولا غيرهم
لاتفاقهم على ان الفعل مخلوق لله تعالى فاشتراط حقيقة القدرة
اجنبي فالوجه كون الشرط كون المكلف بالصفة التي ذكرنا من سلامة
الالات الفعل منه وصحة اسبابه وايضا سبق الاختيار التكليف يسبق
ما قارنه اي التكليف وهو مباشرة الفعل كما يفيده القول بان التكليف
عند المباشرة لا يوجب وقوع الفعل امتثالا لانه اي الامتثال اختيار
اي المكلف الفعل بعد علمه بالتكليف وهو منتف حيث كان الفعل
مقارنا للتكليف والله تعالى اعلم تنبيه قسم الحنفية القدرة التي
هي شرط التكليف الى ممكنة على صيغة اسم الفاعل وهي ادنى ما يتمكن
به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا قال صدر الشريعة

من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة انتهى يعني وقد يتمكن من ادا الحج بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم
وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس
بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول
غالب والثاني كثير والثالث نادر وهي السابقة اي سلامة الالات للفعل
وصحة اسبابه وميسرة على صيغة اسم الفاعل ويأتي الكلام عليها والاولى
اي الممكنة ان كان الفعل معها بالعزم غالبا على الظن كوقت الصلاة قبل
التضييق فالواجب الادا عينا فان لم يود بلا تقصير منه في ترك الادا
حتى انقضى وقته اي الادا لم يأثم وانتقل الوجوب الى قضائه اي ذلك
الفعل ان كان ثمة خلف والا لو لم يكن له خلف فلا قضا ولا اثم او ان لم
يود بتقصير اثم على الحالين اي فيما له خلف وما لا خلف له كصلاة العيدين
وان لم يكن الفعل معها غالبا على الظن وجب الادا لخلفه لا لعينه اي
ليظهر الوجوب في القضا فانه فرع وجود الادا عند المحققين كالاهلية في
الجزء الاخير من الوقت هذا مثال ما يجب فيه الادا لا للادا ولا اثم لعدمه
بل ليظهر في القضا يعني لو كان غير اهل للوجوب للادا في الوقت الى ان
بقي منه ما لا يجزى للادا فيثبت اهليته بزوال الصغر بالبلوغ والحيض
بالطهر والكفر بالاسلام خلافا لزفر لا شتراطه اياها اي الاهلية فيه
اي الجزء الاخير عند ما يسعه اي الادا والشافعي ما يسع ركعة بل يجب
القضا بلا تقدم وجوب الادا وعلل المذهب بقوله لانه لا قطع بالاخيرية
لامكان الامتداد يعني لا قاطع بان ذلك الجزء الذي ثبت فيه الاهلية
اخر الاجزا بل كل جزء يتوهم معه انه ليس اخرا فاي جزء كان معه سلامة
الالات الفعل يجب عنده التكليف ولا يشترط بقاؤها اي القدرة الممكنة
للقضا كما للادا لاتحاد التكليف وقد خصت وجوب القضا بقاء ذلك
الوجوب لايجاد سببهما اي الادا والقضا عندهم اي الحنفية فلم يتكرر
الوجوب لتكرر القدرة فوجوب الصلوات الكثيرة قضا في اخر نفس
من الحياة عين وجوبها ادا المستكمل للشرائط من سلامة الاسباب والالات
لكنه اي القاضي قصر حتى ضاق ما بقي له من وقت الحياة عن فعلها وايضا
لو لم يجب قضا الصلاة الا بقدرة متجددة لم يأثم بتركه للقضا بلا عذر
وذلك اي عدم الاثم بالترك يبطل نفي وجوبها قضا فيختص لا يكلف الله
الا بنا الادا فان مقتضاها انتفا التكليف عند عدم الوسع ولا شك ان
في القضا تكليفا قائما وان كان هو التكليف السابق ابتداوه مع عدم
الوسع كما اوجبته اي التخصيص نصوص قضا الصوم لقوله تعالى

فعدة من ايام اخر والصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه الموجبة هي اي نصوص القضا
الاثم بتركه اي القضا بلا عذر المستلزم تخلفه اي القضا في اخر
نفس والا لو لم يأت للترك بلا عذر انتفى ايجابها اي نصوص القضا
للقضا لان موجب الفعل معناه المثبت للوجوب وهو ما ينتهض تركه
سببا للعقاب وايضا الاجماع على التأثيم بالترك بلا عذر اجماع عليه
اي تخصيص الاية كما ذكرنا ومن الممكنة الزاد والراحلة اي ملكهما ذاتا ومنفعة
بطريق الاجارة في الراحلة بحيث يتوصل بهما الى الحج لانه لا يتمكن من اقامته
الا به في العادة في جنس المكلفين وكون بعضهم يقدر بالمشي لا يعتبر التكليف
باعتباره وليس من القدرة الميسرة لان ذلك لو توقف التكليف على مراكب
وخدم واعوان واسباب كثيرة ولم يشترط في وجوبه ذلك بل ان يقدر على
ان يكترى راس زاملة او شق محمل له مع زاده بدون هذا لا يتحقق قدرة السفر
في العادة والمال اي وملك المال الذي يتعلق به وجوب صدقة الفطر لصدقة
الفطر ولا تسقط صدقة الفطر بهلاكه اي بهذه القدرة بواسطة هلاك المال
الثانية الميسرة الزائدة على الاولى باليسر تفضلا منه تعالى على العباد لحصول
السهولة في الادا باشتراطها ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لا البدنية
لان اداها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس في حق العامة
ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق كالزكاة وادت القدرة المتعلق بها
وجوبها على اصل الامكان للفعل كون المخرج قليلا جدا من كثير وكونه اي المخرج
واقعا مرة بعد الحول الممكن من الاستنما فتقيد الوجوب به اي باليسر
فسقط الوجوب بالهلاك للمال لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النما
اذ بقاؤها شرط لبقا الواجب بها لان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى
الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتدا كالملك اذا ثبت مبيعا او هبة او ارثا
يبقى كذلك وهذا الواجب وجب بعض نما المال حقيقة او تقديرا فلو بقي
بعد هلاك ذلك المال كما ذهب اليه الشافعي لانقلب غرامة فلا يكون الباقي
ما كان واجبا ابتدا وانتفى الوجوب بالدين الذي له مطالب من جهة العباد
لمنافاته اليسر والغنا لكون المال مشغولا بالحاجة الاصلية وهي قضاء
الدين واليسر انما يتحقق بالفاضل عنها ومن ثمة لا يجب في دور السكنى واثاث
المنزل وعبيد الخدمة ونحوها وانما لم يقل فسقط بالهلاك والدين لان
السقوط فرع الثبوت وبالدين لم يجب من الابتدا لا انها وجبت ثم سقطت
وانما قيدناه بماله مطالب من العباد لان ما ليس كذلك كالنذور والكفارات
لا ينفي الوجوب والا لو لم يسقط بهلاك النصاب ولم ينتف بالدين المذكور
انقلب اليسر عسرا اي يصير الواجب المقيد باليسر غير مقيد به بخلاف

بالاستهلاك للنصاب بعد توفر شروط الوجوب فيه انما لم يسقط التعدي اى المالك
على حق الفقرا بالاهلاك حيث القاه فى البحر او انفقه فى حاجته الى غير ذلك واشتراط
بقا القدرة الميسرة انما كان نظرا له وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر فلم
يسقط الوجوب او القدرة الميسرة جعلت باقية تقديرا زجرا له عن التعدى
وردا لقصده اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وهو اى سقوط
الواجب بهلاك النصاب بنا على انه اى الواجب فى عرف الشارع جزء من العين اى
نفس المخرج حقا لله تعالى من النصاب كما يشهد به قوله تعالى واتوا الزكاة
اذ معلوم ان متعلق الايتا هو المال الى غير ذلك وان كانت فى عرف الفقها
كما قال المصنف نفس الايتا لانهم يصفونه بالوجوب ومتعلق الاحكام الشرعية
افعال المكلفين ولذا اى ولكون الزكاة جزأ من العين سقطت بدفع النصاب
اى بالتصدق به بلا نية اصلا او بنية النفل لوصول الجزء الواجب الى مستحقه
وهو لا يحتاج الى نية تخصصه بعد وقوعه قربة الا عند المزاحمة بينه وبين
ساير الاجزا والفرض وقوعه قربة وانتفا المزاحمة لادا الكل لله تعالى وكذا
الكفارة لليمين وجوبها بقدرة ميسرة بدليل تخيير القادر على الاعلى بينه
اى الاعلى وبين الادنى اى بين التحرير والكسوة والاطعام المتفاوتة فى المالية
تفاوتا ظاهرا عادة فان هذا اذن للمخير فى الترفق بما هو الايسر عليه
بخلاف صدقة الفطر فان التخيير فيها وان وقع بين مختلفات فى الصورة
فهى متماثلة فى المعنى لان مقدار مالية نصف صاع من بر كان مساويا عندهم
لقيمة صاع من شعير او تمر فلا يفيد التخيير فيها التيسير فقصد به التأكيد
فلاجرم ان كان وجوبها بقدرة ممكنة ولم يشترط فى اجزا الصوم فى الكفارة
العجز المستدام الى الموت كما شرط فى الفدية فى صوم رمضان بالنسبة الى المكلف
المسن العاجز عنه والحج عن الغير الحى القادر على النفقة العاجز عن الحج بنفسه
فلو ايسر المكفر بالصيام لعجزه عن الخصال الثلاث بعده اى الصيام لا يبطل
التكفير به بخلاف المسن العاجز عن الصيام فانه اذا اقدر على الصيام بعد الفدية
بطلت ووجب عليه القضا والمحجوج عنه المذكور فانه اذا قدر على الحج بنفسه وجب
عليه الحج بنفسه وكيف لا ولو كان المراد بعدم وجدان الخصال الثلاث عدمه
فى العمر لبطل ترتب الصوم عليه لان العجز عنها حينئذ لا يتحقق الا فى اخر
العمر وبعده لا يتصور ادا الصوم فعلم ان المراد به العجز فى الحال مع احتمال
ان يحصل القدرة فى الاستقبال ولو فرط الموسر الذى وجبت عليه الكفارة
فى التكفير بالمال حتى هلك المال انتقل وجوب التكفير به الى الصوم اى التكفير
به بخلاف الحج فانه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى لو لم
يقدر عليه حتى مات كان مواخذا به فى الاخرة لانه مبنى على القدرة الممكنة
كما سلف وانما ساوى الاستهلاك للمال الهلاك فى سقوط الكفارة بالمال

ولم يساوه فى سقوط الكفارة الزكاة مع تساويهما فى البنا على القدرة الميسرة
لعدم تعين المال فى الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك تعديا بخلافه
اى المال فى الزكاة فان الواجب جزء من النصاب كما تقدم انفا فاذا استهلكه
فقد استهلك الواجب وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب
المالى فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل التكفير بالصوم
ولا يعود فى الزكاة فتكون دون الزكاة وتوضيحه ان الشرع اعتبر القدرة
فى الزكاة على الادا بالمال الذى وجبت الزكاة بسببه لا بمال اخر فبعد فوات
ما وجب منه لا تثبت القدرة على الادا بحصول مال اخر فلا يعود الوجوب
فاما الكفارة فيتعلق الوجوب فيها بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب
الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النما فكان المال
الموجود وقت الحنث وبعده سوا فى ثبوت القدرة على التكفير به ونقض
الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بنا على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها
مع الدين الذى له مطالب من العباد بوجوبها اى الكفارة بالمال مع الدين
بخلاف الزكاة بان يقال لو كان الدين منافيا لليسر فى الزكاة مانعا من
وجوبها لكان منافيا له فى الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيهما مشغولا
بالحاجة الاصلية وهى قضا الدين لكن الكفارة واجبة مع الدين فانتقض
ما ذكرتم به اجيب عنه اى وجوب الكفارة بالمال مع الدين كقول بعضهم
اى المشايخ كما فى الزكاة اجماعا فلا نقض وبالفرق بينهما على قول الاخيرين
بان وجوب الزكاة للاغنا شكرا لنعمة الغنى وهو اى الغنى منتف
بالدين ان استغرق او ينقص الغنى بقدره اى الدين ان لم يستغرق والكفارة
انما شرعت للزجر للحالف عن هتك حرمة اسم الله تعالى والستر لجنايته عليه
بذلك لما فيها من معنى العبادة والاغنا غير مقصود بها بالذات ولذا اى
ولكونها للزجر والستر والاغنا غير مقصود بها تأدت بالعتق والصوم
لوجود الزجر والستر وانتفا الغنى فيهما مسيلة قيل والقايل غير واحد
كالامدى وابن الحاجب حصول الشرط الشرعى ليس شرطا
للتكليف اى لصحته بذلك الشى خلافا للحنفية وفرض الكلام فى بعض
جزئياته محل النزاع وهو اى البعض تكليف الكفار بالفروع كالصلاة
والزكاة والحج قال المصنف ولا يخفى بعاقل مخالفة هذا الاصل الكلى
على صرافته مطلقا كما سيظهر فلا يحسن نسبتها الى هولا الايمة المحققين
والجلة المدققين على ان كتبهم الشهيرة ليس فيها ذلك وعزى ايضا الى
الى حامد الاسفراينى من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وعبد
الجبار والى هاشم فى جماعة من المتكلمين والله تعالى اعلم بحقيقة ذلك
وقيد الشرط بالشرعى لان حصول الشرط العقلى للفعل شرط للتكليف

ان لم يمكن تحصيله للمكلف حتى ينتفي التكليف بانتفايه وليس شرطا فيه ان امكنه
تحصيله واما اللغوى فاستعماله غالبا في السبب بل هي اى مسيلة تكليف
الكفارة بالفروع تمام محله اى النزاع كما هو ظاهر البيضاوى والخلاف بين
الحنفية والشافعية فيها غير مبنى على ذلك اى ان حصول الشرط الشرعى
ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية المستلزم عدم جواز التكليف
بالصلاة حال الحدث بل الخلاف فيها ابتدا في جواز التكليف بما شرط
في صحته الايمان حال عدمه اى الايمان فمشايخ سمرقند منهم الامام ابو
زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام غير مكلفين بها الايمان شرط لصحته لخصوصية
فيه اى الايمان لا لجهة عمومه اى الايمان وهو اى عمومه كونه شرطا وهي
اى الخصوصية فيه انه اعظم العبادات وكيف لا وهو راس الطاعات واساس
القربات وهو المقصود بالذات فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف لما هو دونه
لان فيه قلب الاصول ونقض المعقول واجيب بان ثبوت وجوب الايمان
بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الفروع فيكون ثبوت
وجوبه بالعبارة لا بالاقتضا وتعقب بان ثبوته بالعبارة لا ينفي ثبوته بالاقتضا
ايضا وان الحق ان يقال يثبت الوجوب بهما ولا فساد نعم لو لم يكن العبارة
لزم المحذور وهو ممنوع ومن سواهم اى مشايخ سمرقند من الحنفية متفقون
على تكليفهم اى الكفار بها اى الفروع وانما اختلفوا في انه اى التكليف
في حق الادا كالاعتقاد او في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون الكفار
مخاطبون بالاول اى الادا والاعتقاد كالشافعية فيعاقبون على
تركهما والبخاريون مخاطبون بالثاني اى بالاعتقاد فقط فيعاقبون على تركه فقط
يعاقبون وليس جواب هذه المسيلة محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه
نصا بل اخذها اى هذه المقالة وهي ان الكفار غير مخاطبين بالعبادات في
حق الادا هؤلاء اى البخاريون من قول محمد في المبسوط فيمن نذر صوم
شهر فارتد ثم اسلم لم يلزمه من المنذور شي لان الردة تبطل كل العبادة
ومعلوم انه لم يرد بهذا التقبيل العبادة المؤداة وهو ما ادى المنذور بعد
فعلم ان الكفر يبطل وجوب ادا العبادات بخلاف الاستدلال لا بسقوط
الصلاة ايام الردة على هذا فانه غير موجب له لجواز سقوطها اى وجوب
القضا بالاسلام كالاسلام بعد الكفر الاصلي لقوله تعالى ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف والسقوط باسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفا
اصل الوجوب ولو قيل الردة تبطل القرب لانها حسنات والردة تبطلها
والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل النذر ولم يلزم ذلك اى احد
الجواب المذكور من مسيلة النذر قال الشيخ سراج الدين الهندى رحمه الله
تعالى وقد ظفرت عسا بل عن اصحابنا تدل على ان مذهبهم ذلك وهي كافر

دخل مكة ثم اسلم والحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخلها محرما ولو كان له عبد
مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه ولو حلف ثم اسلم وحنث
فيه لا تجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع
دم حيضتها الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها ولزوم الاحكام خلاف المسلمة
فانها لا تنقطع رجعتها حتى تغتسل لا بانقطاع بالاغتسال او لزوم حكم من
الاحكام الطاهرات بمضي وقت الصلاة وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي
مبنى على ان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند
الشافعي ودافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغيير عند ابي حنيفة
وفي المحصول وغيره ومن الناس من قال بينا ولم النواهي لصحتها انتهايهم
عن المنهيات دون الاوامر لعدم صحة اقدامهم على المامورات وظاهر قوله تعالى
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى الا اصحاب اليمين في جنات
يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين
دليل ظاهر لهم اقتصر اما ظاهر الاولى فواضح واما ظاهر الثانية فكذلك لا فادتها
ان مما سلككم في سقر ترك الصلاة والاطعام الواجبين عليهم لاستحالة التعذيب
شرعا على ما ليس بواجب عليهم وقد دفع اى ظاهر كل منهما لان يكون المراد بالاولى
لا يفعلون ما يزكي انفسهم وهو الايمان والطاعة والمراد من الثانية لم يك من المومنين
لانهم قد يرادون بالمومنين كما في قوله صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين
او لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد او ان
يكون غير المصلين غير المكذبين المذكورين لاشتمال النار على المكذبين الكفار
وغير المكذبين المسلمين الذين تركوا الصلاة والزكاة وتناول المجرمين الكل فيكون
المجموع قول المجموع على التوزيع لا ان المجموع قول كل من المجرمين تاويل لم يعينه
دليل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم وقال له ادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض
عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض
عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم اخرجه الستة لا يوجب
توقف التكليف بوجوب ادا الشرايع على الاجابة بالايمان كما في جامع الاسرار
الا يرى انه ذكر افتراض الزكاة بعد الصلاة ولا قايل بان الزكاة انما تجب بعد
الصلاة في حق من امن غايته ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ
واما انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات فاتفاق وقالوا في وجه العقوبات
لانها تقام بطريق الجزا ليكون زاجرة عن ارتكاب اسبابها وباعتقاد حرمتها يتحقق
يتحقق ذلك والكفار اليق به من المومنين وفي وجه المعاملات لان المطلوب
بها معنى دنيوى وذلك بهم اليق لانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم التزموا

بعقد الذم بما يرجع اليها والله سبحانه اعلم الفصل الثانى فى الحاكم لاخلاف
فى انه الله رب العالمين ثم الاشعرية لا يتعلق له تعالى حكم بافعال المكلف قبل
بعثه لرسول اليه وبلوغ دعوة من الله تعالى اليه فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان
قبل ذلك والمعتزلة يتعلق له تعالى حكم بما ادرك العقل فيه من افعال المكلفين
صفة حسن وقبح لذاته اى الفعل يقتضيهما كحسن الصدق النافع وقبح الكذب ١
المضر عند قدمايهم وعند طايفة منهم يتعلق به لصفة توجبه فيهما بمعنى ان لها
مدخلا فى ذلك للقطع بانها لا تستقل بدون الذات والجبايية اى ابو على الجبائى
واتباعه ذهبوا الى انه يتعلق به لوجوه واعتبارات مختلفة توجبه فيهما كلطم اليتيم
فانه باعتبار التاديب حسن وباعتبار محض التعذيب قبيح وقيل وقايله ابو
الحسين منهم يتعلق به لصفة فى القبح فقط وعدمها اى الصفة الموجبة للقبح كاف
فى ثبوت الحسن ولا حاجة له الى صفة محسنة وما لم يدرك فيه العقل صفة حسن
او قبح كصوم اخر يوم من رمضان وفطر اول يوم من شوال انما يتعلق الحكم به
بالشرع والمدرك من الصفات اما حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب اى فذلك
الفعل واجب والا فان كان حسنه بحيث لا يقبح تركه فمندوب او المدرك حسن
ترك على وزانه اى الفعل فحرام ذلك الفعل ان ثبت بفعله القبح ومكروه ان لم
يثبت بفعله القبح والحنفية قالوا للفعل صفة حسن وقبح كما تقدم فى ذيل النهى
وكل منهما فلنفسه اى الفعل وغيره اى الفعل وبه اى وبسبب ما بالفعل ان الحكم
الا لله غير ان العقل انما استقل بدرك بعض احكامه تعالى فلا جرم ان قال المصنف
وهذا هو قول غير قول المعتزلة لا كما يعرفه بعضهم ثم منهم كابى منصور من اثبت وجوب
الايمان وحرمة الكفر ونسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وهو اى هذا
المجموع وجوب شكر المنعم وبالذات ابو منصور وكثير من مشايخ العراق ايجابه اى
الايمان على الصبى العاقل الذى بناظر فى وحدانية الله تعالى كما صرح به غير واحد
ونقلوا عنه اى ابى حنيفة وكان الاولى التصريح به لو لم يبعث الله للناس رسولا
لوجب عليهم معرفته بعقولهم والبخاريون لا تعلق لحكم الله تعالى بفعل المكلف
قبل بعث رسول اليه وتبليغه حكم الله فى ذلك كالاشاعرة وهو المختار وحاصل
مختار فخر الاسلام والقاضى ابى زيد وشمس الايمة الحلوانى ومن تابعهم النفى
لوجوب ادا الايمان عن الصبى لرواية عدم انفساخ النكاح اى نكاح المراهقة
وهى المقاربة للبلوغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم بعدم وصف
المراهقة الاسلام اذا عقلت واستوصفته فلم تقدر على وصفه ذكره فى الجامع
الكبير اذ لو كان الصبى العاقل مكلفا بالايمان لبانت من زوجها كما لو بلغت غير
واصفة ولا قادرة على وصفه واما نفس الوجوب فثابت كما ياتى فى الفصل
الرابع وفى البالغ الناشى على شاق ونحوه اذا لم تبلغه دعوة لا يكلف به اى
الايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وقدرها اى المدة مفوض اليه تعالى

اذ ليس عليه دليل فان مضت مدة يعلم به بانه يقدر على ذلك ولم يومن بعاقبه
والا فلا وما قيل هى مقدرة بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام
ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة
ورب عاقل يهتدى فى زمان قليل ما لم يهتدى اليه غيره فى زمان كثير فلو مات
قبلها اى المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه او مات معتقدا
الكفر واصفا له او غير واصف خلد فى النار لان اعتقاد الشرك دليل
خطورا الصانع بباله ووقوع نوع استدلال منه فلم يبق له عذر ولذا يخلد
فى النار اذا مات بعدها اى المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه
القلب من نوم الغفلة فلا يعذر وبهذا التحرير بطل الجمع الذى ذكره
الشيخ اكمل الدين بين مذهب الاشاعرة وغيرهم بان قول الوجوب معناه
ترجيح العقل الفعل والحرمة ترجيحه اى العقل الترك هذا الجد كونه
اى هذا الجمع خلاف الظاهر وما ذكرناه عن البخاريين نقله فى الميزان
عنهم بلفظ وهو اختيار بعض مشايخ بخارى وغيرهم وقال المصنف عقله
المحقق ابن عين الدولة عنهم بمراته قال ايمة بخارى الذين شاهدناهم
كانوا على القول الاول يعنى قول الاشاعرة وحملوا بان المروى من روايه
لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
نفسه بعد البعثة وهذه الرواية فى المنتقى ثم فى الميزان عن محمد بن سماعة
عن محمد بن الحسن عن ابى حنيفة وفى غيره كجامع الاسرار عن ابى يوسف
عن ابى حنيفة فيجب على هذا حمل الوجوب فى قوله اى ابى حنيفة السالف
لوجب عليهم معرفته بعقولهم على ينبغى قلت لكن بقيته وهى قوله
واما فى الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة بمجى الشرع لا يلايم حكمهم
المذكور فان الايمان يكون مساويا للشرايع حينيذ وابو حنيفة نفسه
قد خالف بينه وبينها فى الحكم وكلهم اى الحنفية على امتناع تعذيب الطايع
عليه تعالى وتكليف ما لا يطاق لذاته فثمت محال النزاع ثلاثة اتصاف
الفعل بالحسن والقبح وهذا هو الاول ومنع استلزامه اى الاتصاف حكما
فى العبد واثباته اى اثبات استلزام الاتصاف حكما فى العبد وهذا هو الثانى
واستلزامه اى الاتصاف منعهما اى تعذيب الطايع وتكليف ما لا يطاق
منه تعالى وهذا هو الثالث ولا نزاع فى دركه اى العقل صفة صفة الفعل بمعنى
صفة الكمال كما هو قد يراد بالقبح كالعلم والجهل فيقال العلم حسن والجهل
قبيح ولا فيهما بمعنى المدح والذم اى ولا نزاع ايضا فى ادراك العقل الحسن
فيما يطلق عليه الحسن مما يكون متعلق المدح فى مجارى العادات والقبح
فيما يطلق عليه القبيح مما يكون متعلق الذم فى مجارى العادات بل النزاع

فى ادراك العقل الحسن والقبح فيهما اى الحسن والقبيح اى فيما يطلقان
عليه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للفاعل على ذلك الفعل كما هو قد
يراد بالقبيح تنافى ادلة اى اتصاف الفعل بالحسن والقبح ان قبح الظلم ومقابله
الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاحتى من لا يتدين بدين ولا يقول
بشرع كالبراهمة والدهرية وذلك مع اختلاف عاداتهم واغراضهم فلولا انه
اى اتصاف الفعل بذلك يدرك بالضرورة فى الفعل لذاته لم يكن ذلك الاتفاق
ومنع الاتفاق على كون الحسن والقبح متعلقها اى الاحكام منه تعالى كما فى شرح
المقاصد لا يمنعنا لانا لم نقل بمجرد اتصاف الفعل بالحسن والقبح قد يكون يستلزم
حكما منه تعالى على المكلف اوله بل ذهبنا الى انه انما يتعلق ذلك به بالسمع وقولهم
اى الاشاعرة فى دفع هذا الاتصاف بالحسن والقبح قد يكون مما اتفقت فيه
الاغراض والعادات واستحق به المدح والذم فى نظر العقول لتعلق مصالح الكل به
اى بذلك الفعل فلا يكون اتصافه باحدهما ذاتيا لا يفيد دفعه بل هو اى الاتصاف
باحدهما على هذا الوجه هو المراد بالذاتى اى يكون الفعل موصوفا بالحسن او
القبح لذاته للقطع بان مجرد حركة اليد قتلا ظلما لا تزيد حقيقتها اى حركتها بذلك
على حقيقتها اى حركتها قتلا عدلا فلو كان الذاتى هو ما يكون مقتضى الذات اتحد
لازمهما اى الحركتين حسنا وقبحا وليس كذلك قطعا فانا نريد بالذاتى ما يجزم
به العقل الفعل من الصفة التى هى الحسن والقبح بمجرد تعقله اى الفعل حال كون
هذا المجزوم به كائنا عن صفة نفس من قام به ذلك الفعل فباعتبارها اى
تلك الصفة الجازم بها العقل للفعل على هذا الوجه يوصف ذلك الفعل بانه عدله
حسن او جوره اى او ظلم قبيح هذا ابا صغرا الدليل اى اتحاد حركة اليد فى العدل
والظلم فى القتل ويوجب كونه اى اتصاف الفعل بالحسن والقبح مطلقا انما هو لخارج
عن الفعل ومثله اى الاتفاق على اتصاف الفعل بالحسن والقبح فى افادة المطلوب
ترجيح الصدق اى ترجيح العقل اياه على الكذب ممن فى تحصيل غرضه من جلب
نفع او دفع ضر هو اى الصدق والكذب ولا علم له بشريعة تفيد حسن الصدق
وقبح الكذب اذ لولا ان حسن الصدق ثابت له فى ذاته ومعلوم بالضرورة لولا
لما كان كذلك والجواب عن هذا من قبل الاشاعرة بان الايثار من العقل
للصدق على الكذب فى هذا ليس لحسنه اى الصدق عنده تعالى بل انما
هو لحسنه فى حقنا ليس بضرنا لانا انما قلناه بالنسبة الينا وانه لا يستلزم
تعلق حكم الله تعالى على المكلف اوله بل ذلك بالسمع وانما يضر المعتزلة
القائلين بتعلق احكام الله به من غير توقف على سمع نعم يرد عليه
اى هذا الدليل منع الترجيح للصدق على الكذب على التقدير اى تقدير
عدم مساواة الصدق على الكذب فى حصول الغرض فانه على هذا التقدير
قد يرجح العقل الكذب على الصدق كما يظهر فى تقدير قوله قالوا اى
الاشاعرة

الاشاعرة اولا لو اتصف الفعل بالحسن والقبح قالوا اى ايضا فاذا ثانيا
لم يتخلف كل منهما عما اتصف به فى سائر موارده وتخلف قبح الكذب فى
تعيينه اى الكذب طريقا لعصمة نبى من ظالم فانه حسن واجب الى
غير ذلك من الافعال التى تجب تارة وتحرم اخرى والجواب منع اى
تعين الكذب للغرض المذكور على وجه اى معه غير انه رفع الاثم
عنه شرعا للضرورة كما فى اجرا كلمة الكفر على اللسان رخصة سلمنا
انه صار حسنا لكن لا لذاته بل لما لازمه من الانقاذ للنبى وحسن
الانقاذ اى التخليص للنبى يرجح اى يزيد قبح تركه اى التخليص عليه
اى الكذب الذى به الانقاذ وغايته ما يستلزم هذا انما اى الحسن
والقبح فيه لخارج لكنهما اى الحسن والقبح من جهتين فالقبح من جهة
كونه لم يتعلق به مصلحة والحسن من جهة انه تعلق به مصلحة ترجح
احداهما وهو جهة الحسن على جهة القبح وقيل هو اى تعين الكذب فرض
ما ليس بواقع اذ لا كذب الا وعنه مندوحة التعريض اى سعته فيجوز
ان يحصل النجاة بان يذكر صورة الخبر المطلوب منه ويقصد غيره فلم يتعين
الى الكذب فلم يكن حسنا بل يبقى قبيحا فان قيل التعريض يوجب عدم
الجزم بفهم الحقيقة من لفظ اصلا لجواز ان يكون فيه مصلحة تقتضى
صرفه عن ظاهره فيرتفع الوثوق به عن ظاهر الشريعة اجيب بمنع
ارتفاع الوثوق عن ظاهر الشرع على تقدير جواز التعريض لان
التعريض فى كلام الشارع انما يكون مع قرينة يعلم بها كونه تعريضا
لئلا يكون اضلالا وايقاعا للعباد فيما لا يجوز فمتى تجرد كلام عن قرينة
ارادة التعريض يجزم بالحمل على الظاهر مع انه منقوض بسائر الاحتمالات
كالمجاز والاضمار والتخصيص قالوا اى الاشاعرة ثانيا لو اتصف الفعل
بالحسن والقبح لذاته اجتمع المتنافيان فى لاكذبن غدا لان صدقه اى
لاكذبن غدا الذى حسنه بكذب غدا اى فيه فيقبح لكونه كذبا اذ العرض
قبح الكذب لذاته فيلزم اجتماع القبح والحسن فيه وقلبه اى ولان كذبه
بعدم كذبه فى الغد اما بصدقه فيه او سكوته فيقبح لانه يلزم منه كذبه
فى اليوم فى لاكذبن غدا وكل ما يلزم منه الكذب فى اليوم قبيح فصدقه
او سكوته غدا قبيح والصدق حسن فى ذاته فيلزم منه اجتماع الصدق
والكذب فيه ومنعناه اى هذا الدليل على ان الملزوم لخارج حسن
حسن والملزوم لخارج قبيح قبيح كما ذكر غير واحد وجوابه ما مر من عدم
التنافى بين كونه حسنا وقبيحا للجهتين لما مر من المراد بالذاتى فيحسن
منه الصدق غدا باعتبار كونه صدقا ويقبح باعتبار استلزامه الكذب
اليوم ولا استحالة فى اجتماعهما باعتبارين فلا ينتهض هذا على احد قالوا

اى الاشاعرة ثالثا لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته وهما اى
الحسن والقبح عرضان قام العرض الذى هو احدهما بالعرض الذى
هو الفعل لان الحسن زائد على مفهوم الفعل والا لو كان غير زائد
بل كان عين الفعل وجزوه كانت عقلية الفعل عقليته اى الحسن
وليس كذلك اذ قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه ولا قبحه وايضا
الحسن وصف وجودى لان نقيضه اى حسن لا حسن وهو سلب
والا لو كان غير سلب استلزم محلا موجودا لامتناع قيام الصفة
الثبوتية بالمحل المعدوم فلم يصدق على المعدوم لا حسن وهو باطل
بالضرورة لانا نعلم بالضرورة صدق لا حسن على معدومات كثيرة
واذا كان احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع
ارتفاع النقيضين والكلام فى القبح كالكلام فى الحسن وكون الشئ
وصفا زائدا على مفهوم الموصوف وجوديا معنى العرض ثم العرض انه
صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو باطل لانه يلزم منه اثبات الحكم لمحل الفعل لا للفعل ودفع هذا الدليل
بان عدمية صورة السلب موقوفة على كون مدخول النافى وجوديا
واثبات وجوديته اى مدخول النافى بعدميتها اى صورة السلب دور
وعليه اى هذا الدفع ان يقال انما يثبت اى وجود مدخول النافى باستلزام
محل موجود ثم ينتقض الدليل بامكان الفعل ونحوه كامتناعه لان
الامكان قد يكون ذاتيا للفعل مع اجرا الدليل فيه بان يقال لو كان الامكان
ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زائد على مفهومه والا
لزم من تعقل الفعل تعقله ثم يلزم ان يكون وجوديا لان نقيضه لا
امكان وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
على المعدوم الممتنع انه ليس بممكن وانه باطل ضرورة ولا ينتقض هذا الدليل
بالقضايا بانه لا يتصف فعل بحسن شرعى للزوم قيام العرض بالعرض
وانما لا ينتقض به لانه اى الحسن الشرعى ليس عرضا لانه اى حسنه
طلبه تعالى الفعل وطلبه من باب الحكم وهو قديم ثم هو متعلق بالفعل
لا صفة له والتحقيق ان صورة السلب قد يكون وجوديا كاللاممتنع فانه
يشمل الواجب والمعدوم الممكن ولو سلم انه لو اتصف باحدهما لذاته كان العرض
قائما بالعرض فقيام العرض بالعرض بمعنى النعت للعرض به اى بالعرض
غير ممتنع بل واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطو وهو هنا كذلك وانما
كان هذا غير ممتنع اذ حقيقته اى كون العرض قائما بالعرض بمعنى النعت
به عدم القيام للعرض بالعرض خصوصا وحسن الفعل معنوى اذ ليس
المحسوس سوى الفعل قالوا اى الاشاعرة رابعا فعل العبد اضطرارى

واتفاقى لانه اى فعله ان كان بلا مرجح لوجوده على عدمه بل كان مما يصدر
عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر فهو الثانى اى اتفاقى وبه
اى وان كان فعله بمرجح له بان توقف وجوده عليه فاما من العبد و
اى كون المرجح من العبد باطل للتسلسل لان ذلك المرجح فعل يحتاج
الى مرجح منه وهلم جرا او بمرجح لا منه اى من العبد فان لم يجب الفعل
معه اى المرجح وذلك بان صح تركه اى الفعل كما صح فعله عاد الترديد
وهو اما ان يكون ذلك المرجح بلا مرجح او به وما كان به فاما من العبد
او من غيره وايا ما كان يلزم المحذور وان وجب الفعل معه فاضطرارى
فلا يتصفان اى الاضطرارى والاتفاقى بهما اى الحسن والقبح اتفاقا
وهو اى هذا الدليل مدفوع بانه اى الفعل بمرجح منه اى العبد وليس
الاختيار باخر اى باختيار اخر ليتسلسل وصدور الفعل عند المعتزلة
مع المرجح على سبيل الصحة لا الوجوب الا ابا الحسين ولو سلم ان المرجح
موجب وجوب الفعل فالوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار المنافى
للحسن والقبح وصحة التكليف ودفع هذا الدفع بانه ثبت لزوم الانتهاء
الى مرجح ليس من العبد يجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد
به اى بالفعل ومثله اى هذا عند المعتزلة لا يحسن ولا يقبح ولا يصح
التكليف به وهو اى دفع هذا الدفع رد المختلف الى المختلف لانهم لا يقولون
بوجوب الفعل ابدا بل بصحته مع المرجح ولا بعدم استقلال العبد به
بل يستقل به عندهم فلا يلزمهم ولا يلزمنا معشر الحنفية ايضا لان وجود
الاختيار فى الفعل عندنا كاف فى الاتصاف اى فى اتصافه بالحسن والقبح
وصحة التكليف وهذا الدفع يشترك بين اهل القول الذى اخترناه
وهو ما ذكره ابن عين الدولة عن من شاهدهم من ائمة بخارى وجمع من
الاشاعرة ولا ينتهض منهم اى الاشاعرة اذ مرجع نظرهم فى الافعال
الجبر لان الاختيار ايضا مدفوع للعبد بخلقه تعالى لا صنع له اى للعبد
فيه اى الاختيار اما الحنفية فالكسب صرف القدرة المخلوقة للعبد
الى القصد المصمم الى الفعل وظاهر تعلق الجار الاول بصرف القدرة
والجار الثانى بالقصد فاثرها اى قدرة الله فى القصد ويخلق سبحانه
الفعل عنده اى القصد بالعادة فان كان القصد حالا اى وصفا غير موجود
ولا معدوم فى نفسه قائما بموجود فليس الكسب بخلق وعليه اى ثبوت
الحال جمع من المحققين منهم القاضى ابو بكر وامام الحرمين اولا وعلى
نفيه اى الحال كما عليه الجمهور فكذلك اى ليس الكسب بخلق ايضا على
ما قيل اى قول صدر الشريعة الخلق امر اضافى يجب ان يقع به المقدور
لا فى محل القدرة اى لا فيمن قامت به القدرة ويصح انفراد القادر

بايجاد المقدور وبذلك الامر والكسب امرا ضافيا يقع به المقدور في محلها
اى القدرة ولا يصح انفراده اى القادر بايجاده اى ذلك الامر فاثر
الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صفته في فعل
قايم به فحركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به
القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذى قامت به قدرة
زيد وهو نفس زيد وقد يعبر عن الخلق بالانشا والاختراع من العدم
الى الوجود وعن الكسب بالتسبب الى ظهور ذلك الخلق على الجوارح ومن
هنا رسم بظهور اثر القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة ولو بطلت
هذه التفرقة بين الخلق والكسب على تقديره اى بطلانها وجب
تخصيص القصد المصمم من عموم خلق بالعقل وانما وجب تخصيصه
من عموم خلق كل شيء لله لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى
ما يتحقق به فائدة خلق القدرة التى من شانها التمكن من الفعل
والترك للعبد وينتفي به الجبر ويتجه به حسن التكليف المستعقب
العقاب بالترك والثواب بالفعل قالوا اى الاشاعرة ثانيا لو
حسن الفعل لذاته او لصفة او باعتبار لم يكن البارى سبحانه وتعالى
مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وانما يلزم ذلك لانه اى الحكم
حينئذ يتعلق كونه على وفق ما في الفعل من الصفة لان الحكم على
خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح من البارى وفي التعين نفي الاختيار
وهو اى هذا الدليل وجه عام لرد قول من عداهم ولكن كما قال ولا
يلزمنا معشر الحنفية لانه اى الحكم اذا كان قديما عندنا كما عندكم
لانه كلامه النفسى كيف يكون اختياريا فهو الزامى على المعتزلة هـ
ومدفوع عنهم بان غايته اى هذا الدليل انه مختار في موافقة تعلق
حكمه للحكمة وذلك الاختيار في هذه الموافقة لا يوجب اضطراره
تعالى للحكم ولنا في الثانى اى عدم استلزام اتصاف الفعل حكما لله تعالى
فيه لو تعلق الحكم بالفعل المتصف بالحسن قبل البعثة لزم التعذيب
بتركه اى الفعل المتعلق به الحكم في الجملة لان يكون الحكم المتعلق به
الوجوب ولم يتعلق بتركه العفو وهو اى التعذيب بتركه قبل البعثة
منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قيل ولا مثيبين
فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر العذاب الذى هو اظهر في تحقق المعنى
للتكليف وتخصيصه اى العذاب بعذاب الدنيا كما جرى للمتقدمين
من مكذبي الرسل او بما عدا الايمان من الشرايع تخصيص بلا دليل يعينه
ومن الظاهر بعد ان يكون المراد بالرسول العقل ونفي التعذيب وان
لم يستلزم نفي التكليف قطعا عند ابي منصور وموافقيه لجواز العفو

عندهم

عندهم عن المكلف بترك ما كلف به لكنه اى نفي التعذيب والاحسن
فهو يستلزمه اى نفي التكليف عند ابي منصور في الجملة يعني وان
اختلف في جواز العفو عن بعضها وانما لا يلزم التعذيب في معين
من تلك التكليفات لنفيه اى التعذيب مطلقا انما هو لنفيه
اى التكليف وايضا ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله الاية اى لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى وجه
الاستدلال ان الله تعالى لم يرد عذرهم وارسل اليهم كيلا يعتذروا
به اى بعدم ارساله وايضا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
فانه يفهم منه ثبوت الحجة للناس على الله ان لو عذبهم قبل البعثة هـ
فيفيد امنهم من العذاب وهو موجب عدم الحكم قبل البعثة اصلا لكون
عدم الامن من العذاب على ترك الواجب وفعل المحرم من لوازم الوجوب
والحرمة مطلقا قالوا اى المعتزلة لو لم يثبت حكم ما الا بالشرع لزم
افحام الانبيا اى عجزهم عن اثبات البعثة لان النبي اذا ادعى النبوة
واتى بالمعجز حينئذ اذا قال النبي للمبعوث اليه انظر في معجزتى
تعلم صدقى قال لا انظر فيه ما لم يثبت الوجوب اى وجوب النظر
على اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه ولا يثبت الوجوب على ما لم انظر
في معجزك اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيه يتوقف
على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل من النظر ووجوبه
على الاخر او قال هذا المعنى بعبارة اوضح وهى لا يجب النظر على ما لم
يثبت الشرع الى اخره اى ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر
ما لم يجب كان هذا القول حقا ولا سبيل للنبي الى دفعه وافحامه باطل
فبطل كونه شرعيا واذا بطل كونه شرعيا تعين كونه عقليا اذ لا يخرج
عنهما اجماعا والجواب ان قوله ولا يثبت الى اخره اى الوجوب على ما لم
انظر وما لم انظر لا يثبت الوجوب على باطل لانه اى الوجوب ثابت
في نفس الامر بالشرع نظر او لا يثبت الشرع او لا لان تحقق الوجوب
في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لو توقف تحقق الوجوب
على العلم به لزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب مرة
مطابقته اياه وايضا متى ظهرت المعجزة في نفسها وكان صدق النبي
فيما ادعاه ممكنا والمدعو متمكنا من النظر والمعرفة فقد استقر
الشرع وثبت والمدعو مفرط في حق نفسه ولما اورد بعضهم ان هذا
تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل واجاب بانه جائز في هذه
الصورة للضرورة اشار الى بطلانه بقوله وليس وجوب النظر قبل
النظر وثبوت الشرع عنده تكليف غافل بعد فهم ما خوطب به

ولم يصدق به ليحتاج الى هذا الجواب المردود لان ذلك من لا يفهم الخطاب
كالصبيان او يفهم لكنه لم ينقل له انه مكلف كالذى لم يصل اليه دعوة
نبى وما قيل اى وما احتج به صدر الشريعة من الدليل على ان
الحكم يتعلق بالمكلف قبل البعثة وهو ما ملخصه تصديق من يثبت
نبوته بدعواه اياها واظهار المعجزة عليها فى اول اخباراته عن الله
تعالى بشئ من التكاليف كوجوب الصلاة واجب والا لولم يجب
تصديقه فى ذلك انتفت فائدة البعثة وانتفا فايدتها بعد ثبوتها
منتف وحينئذ فاما وجوب التصديق بالشرع فبنص اى فيعرف
وجوب تصديقه فى اول اخباراته حينئذ لابد ان يكون نصا وحينئذ
فوجوب تصديق هذا الاخبار الثانى الذى هو النص المتوقف وجوب
تصديق الاخبار الاول عليه لا يكون بنفسه لئلا يلزم توقف
الشئ وتقدمه على نفسه فتصديقه لغيره حينئذ فاما بالاول اى
بالنص الاول فيدور او بثالث اى او بنص ثالث والثالث برابع وهلم
جرا فيتسلسل والدور والتسلسل باطلان فهو اى وجوب تصديقه
فى اول اخباراته بالعقل وهو حسن عقلا لان الواجب عقلا اخص من
الحسن عقلا ويلزم منه ايضا ان يكون ترك التصديق حراما فيكون
قبيحا عقلا وكذا وجوب امتثال اوامره اى الشارع لو كان بالشرع
توقف وجوبه على الامر بالامتثال الذى هو نص ثان على ذلك وحينئذ
فوجوب امتثال الامر بالامتثال الذى هو النص الثانى ان كان بالاول دار
والا ان كان بثالث والثالث برابع وهلم جرا تسلسل والدور والتسلسل
باطلان فوجوب امتثال اوامره انما هو بالعقل وهو حسن عقلا لان الواجب
عقلا اخص من الحسن عقلا ويلزم منه ان يكون ترك الامتثال حراما فيكون
قبيحا فما قيل مبتدا خبره فجوابه كما هو مختصر ما فى التلويح ان اللازم من هذا
الدليل جزم العقل بصدقه اى النبى فى اول اخباراته وبوجوب امتثال
اوامره استنباطا من دليلها اى تصديق اخباراته ووجوب امتثال
اوامره وهو ظهور المعجزة على يديه فان الوجوب عقلا بمعنى استحقاق
العقاب بالترك بل يتوقف الوجوب عقلا بهذا المعنى على نص وعبارة
التلويح واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب فى الاجل فيجوز ان يكون
ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص
على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب
اطاعة الرسول غاية ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى صلى الله عليه
وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى انتهت قيل ويمكن ان يقال ان
وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون

ثابتا

ثابتا شرعا بنص الشارع سوا نص على الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما
الثانى فلان ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير
التسليم لا نص من الشارع على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة
وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعيا ولا خفاء ان اثبات
المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضا نحن
نجد من انفسنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب
فى بعض اقواله قصدا بلا تعريض مدعيا انه حكم الله مع علمه بانه ليس كذلك
يستحق العقاب ولا شك ان المنازع فى مثله مكابر وبهذا التقدير يكون الجواب
المذكور على طرف والله سبحانه اعلم قالوا اى المعتزلة ثانيا وهو يصلح ان
يكون للشيخ ابى منصور وموافقيه ايضا نحن نقطع بانه يقبح عند الله من المعارف
بذاته المنزهة وصفاته الكريمة ان ينسب اليه ما لا يليق من صفات النقص ورد
شرع اولا فيحرم عقلا ان ينسب اليه ذلك وشيا منه فيجيب بان القطع المذكور
لما ركز فى النفوس من الشرايع اى لم تنقطع منذ بعثة ادم فتوهم بهذا السبب
انه اى القطع المذكور بجزم العقل ثم لما كان المختار عند المصنف ان الفعل يتصف
بالحسن والقبح بخارج ولا تكليف قبل البعثة قال وعلى اصلنا ثبوت القبح للفعل
فى العقل اى عند العقل وعدم تعالى لاستلزام عقلا تكليفه عند عدم من
الفعل بمعنى انه يقبح منه تعالى تركه اى ترك تكليفه والحنفية والمعتزلة فى الثالث
اى امتناع تعذيب الطايع وتكليف ما لا يطاق انه ثبت بالقاطع اتصاف الفعل
بالحسن والقبح فى نفس الامر فيمتنع اتصافه اى فعل الله تعالى به اى بالقبح تعالى
الله عن ذلك وايضا فى الاتفاق على استقلال العقل بدركهما اى الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل على ما مر فبالضرورة يستحيل عليه اى الله تعالى
ما ادرك فيه نقص وحينئذ اى وحين كان مستحيلا عليه ما ادرك فيه نقص
ظهر القطع باستحالة اتصافه اى الله تعالى بالكذب ونحوه تعالى عن ذلك وايضا
لولم يمتنع اتصاف فعله بالقبح يرتفع الامان عن صدق وعده وصدق خبر غيره
اى الوعد منه تعالى وصدق النبوة اى لم يجزم بصدقه اصلا لا عقلا لان الفرض
ان لا حكم له ولا شرعا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع
صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبى باظهار المعجزة على يديه فانه
فى قوة قوله هذا صادق فى دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع متوقفا
على صدقه لم يكن اثباته به ويلزم منه ان لا يجزم ايضا بصدق مدعى الرسالة
اصلا لجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب النبوة وان يرتفع الثقة
على كلامه واللازم باطل فالملزوم مثله ولعل المص انما لم يفرد الوعيد بالذكر
كما افرد الوعد اما اكتفاء بدخوله فى وخبر غيره واما موافقة للاشاعرة فى جواز
الخلف فى الوعيد كما هو ظاهر المواقف والمقاصد لانه لا يعد نقصا بل هو

من باب الكرم وقد اشبعنا الكلام فيه في حلية المحلي وعلى هذا فيكون قوله وجبر
غيره بخصوصها لما سواه وعند الاشاعرة كسائر الخلق القطع بعدم اتصافه
تعالى لشيء من القبائح دون الاستحالة العقلية كسائر العلوم التي يقطع فيها بان
الواقع احد النقيضين مع عدم استحالة الاخر لو قدر انه الواقع كالقطع بمكة
وبغداد اي بوجودهما فانه لا يستحيل عدمهما عقلا وحينئذ اي وحين كان الامر
على هذا لا يلزم ارتفاع الامان لانه لا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه
والخلاف الجاري في الاستحالة والامكان العقلي لهذا جار في كل نقيصة اقدرته تعالى
مسلوبة اي النقيصة بها اي بقدرته مسلوبة او القطع بانه لا يفعل اي والحال
القطاح بعدم فعل ترك النقيصة والحنفية والمعتزلة على الاول اي ان قدرته
تعالى مسلوبة لاستحالة تعلق قدرته بالمحالات وعليه فرعوا امتناع تكليف ما لا
يطاق وامتناع تعذيب الطايع ولفظه في المسايرة واعلم ان الحنفية لما استحالوا
عليه تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفا
لهوى نفسه في رضى مولاه امنع يعني انه يتعالى عن ذلك فهو من باب التنزيهات
اذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لايق بالحكمة في فطر ساير العقول وقد نص تعالى
على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا
وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله شاهدا في التجوير عليه
وعدمه اما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند
الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه وذكرنا في المسايرة بطريق الاشارة في الجملة
الثاني اي انه يقدر ولا يفعل قطعا ادخل في التنزيه فانه ذكر في المسايرة ثم
قال يعني صاحب العمدة من مشايخنا ولا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل انتهى
ولا شك ان سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها ثم الامتناع
عن متعلقها فمذهب الاشاعرة اليق فلا شك ان الامتناع عنها من باب
التنزيهات فيسبر في ان اي الفصلين ابلغ في التنزه عن الفحشاء هو القدرة
عليه مع الامتناع عنه مختارا او الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بادخال الذي
في التنزيه انتهى هذا ولو شاء الله قال قايل هو اي النزاع بين الفرق الثلاثة
لفظي فقول الاشاعرة هو انه لا يستحيل العقل كونه من اتصف بالالوهية والملك
لكل شيء متصفا بالجور وما لا ينبغي اذ حاصله انه ما لكل جايز ولا يحيل العقل
تجويز ما لك لذلك اي جايز ولا يسع الحنفية والمعتزلة انكاره وقولهم اي الحنفية
والمعتزلة يستقل بالنظر الى ما قطع به من ثبوت اتصاف هذا العزيز الذي ثبت
انه الاله باقصى كمالات الصفات وظاهره ان قوله باقصى متعلق باتصاف من العدل
والاحسان والحكمة اذ يستقل بجمع النقيضين للعقل اي الحنفية اثبات الضرورة
في عدم تجويز تجويزهم ذلك بشرط المحمول في المتصف الخارجي اي الاله المتصف باقصى

كمالات

كمالات الصفات والاشعرية بالنظر الى مجرد مفهوم الاله وما لك كل شيء ثم الملجئ عادة
الاشاعرة بذكر مسئلتين هنا حاصلهما اثبات تعلق حكمه تعالى شكر المنعم وكان
اللايق ظاهرا ان يوردهما المصنف بتوجيه صحيح لانه مع الاشاعرة في ابطال
تعلق الحكم قبل البعثة ولم يوردهما كذلك بل اوردهما على وفق كلامهم ليبين ما فيه
مهد العذر اولا في ذلك فقال واستمر الاشعرية ان تنزلوا الى اتفاق العقل
للحسن والقبح وبطلوا مسئلتين على التنزل ونحن وان ساعدناهم على نفي التعلق
قبل البعثة لكنا نورد كلامهم لما فيه المسئلة الاولى شكر المنعم اي استعمال جميع ما
انعم الله تعالى على العبد فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مشاهدة مصنوعاته
ليستدل بها على صانعها والسمع الى تلقي اوامره وانذاراته واللسان الى التحدث
بالنعم والثناء الجميل على موليها وعلى هذا القياس قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد
في الكتاب العزيز ولهذا وصف الشاكرين بالقلة فقال وقليل من عبادي الشكور
ليس واجبا عقلا لانه اي الشكر لو وجب بالعقل فلفائدة لبطلان العبث
لقبحه واذ كان لفائدة فاما لله تعالى او للعبد في الدنيا او الاخرة وهي اي هذه
الاقسام الثلاثة باطلة لتعاليه اي الله عن الفائدة فبطل ان يكون لفائدة
لله والمشقة في الدنيا لانه من شكره فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية
وهي مشقة وتعب ناجز لا حظ للنفس فيه وما يكون كذلك فليس له فائدة
دنيوية فبطل ان يكون لفائدة للعبد في الدنيا وعدم استقلال العقل بامور
الاخرة لانها من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه فبطل ان يكون لفائدة للعبد
في الاخرة وانفصل المعتزلة عن هذا الالتزام بانه لفائدة ثم بانها للعبد
في الدنيا وهي دفع ضرر خوف العقاب للزوم خطور مطالبة المالك المنعم بالشكر
على نعمه فلا يؤمن بالعقاب الا بالشكر والامن من العقاب من اعظم الفوايد
واوفر الحظوظ اذ الفائدة كما تكون جلب نفع تكون دفع ضرر فلا يكون فيه تعب
ناجز ومنع الاشعرية لزوم الخطور على تقدير ترك الشكر لكل مكلف لتسلط
المنع على لزوم الخطور المذكور ببال كل عاقل للعلم بعدمه من اكثر الناس بشهادة
احوالهم والمقصود لا يحصل بتسليم الخطور للبعض لايجابهم الشكر على الكل وعلى
التسليم للزوم الخطور المذكور للكل تعارض بانه اي شكر العبد تصرف في ملك
الغير بلا اتعاب بالافعال والتروك الشاقة بدون اذن المالك فان ما يتصرف
الانسان فيه من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وبانه اي شكر العبد النعمة يشبه
الاستهزاء فان شكر النعمة قد يشبه الاستهزاء بوجهين احدهما ان لا يكون للنعمة قدر
يعتد به بالنسبة الى مملكة المنعم وعظمته ثانيهما ان يكون شكرها بما يليق
بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد من الوجود والقوى وغيرها ليس
لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمة الله وملكوته والشكر الذي يفعله العبد
لاجلها لا يليق بكبريائه وما مثله الا كمثل فقير تصدق عليه ملك ملك البلاد

شرقا وغربا وعم العباد وهبا ويها بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره
عليها بتحريك انملته فكان هذا من الفقير لا يليق بمنصب الملك ويعد استهزا
منه فكذا شكر العبد بالنسبة الى جلال الله وكبريايه بل اللقمة بالنسبة الى الملك
وما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة الى الله لان نعم الله غير متناهية
وما يملكه الملك متناه وشكر العبد بفعله اقل قدرا في جنب الله من شكر
الفقير بتحريك اصبعه وربما لا يقع لايقا بجناب الجبروت فيكون ترك الشكر
واجبا قال المصنف ولقد طال رواج هذه الجملة على تهافتها اى مع سقوطها
بينهم فان الحكم بتعلق الحكم بالفعل عقلا تابع لعقلية ما في الفعل من الحسن
والقبح فاذا عقل فيه حسن صفته انه يلزم بتركه ما اى الفعل الذى هو
اى الحسن فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه اى شكره قبح الكفران
بالضرورة فقد ادرك العقل حكم الله الذى هو وجوب الشكر قطعا واذا
ثبت الوجوب عقلا بلا مراد لم يبق لنا حاجة في تعيين فايدة بل نقطع
بثبوتها اى الفايدة في نفس الامر نعلم عينها او لا على انه كما قال الشيخ سراج
الدين الهندى رحمه الله وللخصم ان يقول لا نسلم ان التصرف في ملك الغير
مطلقا قبيح بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر اما من لا يلحقه الضرر
فلا نحكم فيه بالقبح ولهذا يحسن منا الاستظلال بحايط الغير والاستصباح
من مصباحه والنظر في مراته لحصول النفع الخالى عن الضرر وان كان تصرفا
في ملك الغير ولان الاذن حاصل دلالة لان من كان عباده مضطرين الى
الطعام والشراب وعنده خزاين الطعام وبحار الشراب لا ينقص من خزاينه
شى فالعادة تحكم بالاذن بالتناول منها كيلا يهلكوا بالامتناع عنه ونعم
الله في ذاتنا امور عظيمة كايجاد الانسان بقواه الظاهرة والباطنة والاعضا
السليمة لو اجتمع الخلايق على تحصيل واحد منها لعجزوا فالشكر على هذه
النعم لا يعد استهزا وكونها قليلة بالنسبة الى الله تعالى لا يقدح في عظمها
في ذاتها وبالنسبة الينا وليس هذا كشكر الملك على لقمة خبز لان اللقمة
حقيرة في العرف يقدر على اعطا امثالها غيره ممن هو دونه فكان
شكره على ذلك استهزا وليس نعم الله على العبد كذلك انتهى وايضا كما
قال ابو هاشم النعمة اذا كان لها قدر يعتد به بالنسبة الى حاجات
المنعم عليه او ان لم يكن لها قدر يعتد به بالنسبة الى مالك النعم لا يعد
شكرها استهزا الا يرى انه لو اعطى ملك يملك خزاين الارض فقيرا
ماية دينار وتنقضى حاجاته في سنته بها استحسن منه ان يشكره عليها
وان لم يكن له قدر يعتد به بالنسبة الى خزاين الملك والله سبحانه اعلم
ولو منعوا اى الاشاعرة اتصاف الشكر بالحسن والكفران بالقبح لم تصر
مسيلة على التنزل لانتفايه بمنع الاتصاف وكذا انفصال المعتزلة المذكور

يمنع

يمنع صيرورتها مسيلة من هذا القبيل فان دفع ضرر خوف العقاب على الترك
انما يصح حاملا على العمل الذى هو الشكر وهو اى الخوف بعد العلم بالوجوب
للشكر بطريقه اى العلم وهو اى العلم بالوجوب بطريقه هو الذى فيه
الكلام وبتسليم لزوم المحظور ومعارضتهم اى الاشاعرة للمعتزلة هو عطف
بالتصرف في ملك الغير الزام من الاشاعرة للمعتزلة اذا اعترفوا اى الاشاعرة
في المسيلة الثانية بان حرمته اى التصرف في ملك الغير ليست عقلية
واما معارضتهم بانه يشبه الاستهزا فيقضى منه العجب لما قدمناه وكيف
والغرض انه شاكر حقيقة وهو انما يكون مع تعظيم الباطن وخفض الجناح
على انه يلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها وهو ممنوع
بتطابق المعقول والمنقول ثم لما قدم ان طايفة من حنفية بخارى
قالوا بقول الاشاعرة في عدم نسبة التحسين والتقبيح للعقل وقد
تهافت دليلهم الذى استندوا به في هذه المسيلة اراد المصنف ان
يذكر لاصحابنا دليلا على ذلك فقال والوجه فيه اى انتفا الحكم للفعل
قبل البعثة انه لا طريق للعقل الى الحكم بحدوث ما لم يكن الا بالسمع
في المسموعات او البصر في المبصرات والغرض انتفاوهما اى السمع
والبصر في تعلق حكمه تعالى بالفعل وادرك ما في الفعل من حسن وقبح
غير مستلزم تكليفه بفعل او ترك الا لو كان ترك تكليفه تعالى موجب
نقصه تعالى وهو ممنوع قطعا والله سبحانه اعلم المسيلة الثانية افعال
العباد الاختيارية مما لا يتوقف عليه البقا اذ هى ما يمكن البقا بدونها
كاكل الفاكهة ويقابلها الاضطرارية وهى ما لا يمكن البقا بدونها كالتنفس
في الهوا وكانت واقعة قبل البعثة ان ادرك فيها جهة محسنة او مقبحة
فعلى ما تقدم من التقسيم عند المعتزلة من ان المدرك اما حسن بفعل
بحيث يقبح تركه فواجب والا فمندوب او ترك على وانه فحرام او مكروه
والا لو لم يدرك فيها جهة محسنة ولا مقبحة فلهم اى للمعتزلة فيها اى
الافعال الاختيارية ثلاثة مذاهب الاباحة اى عدم الحرج وهو قول
معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لا سيما العراقيين
قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة او شرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر
لم يحرما الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهى
والحظر اى الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة
بغداد وبعض الحنفية والشافعية والوقف وهو قول بعض الحنفية
منهم ابو منصور الماتريدى وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث
ونقل عن الاشعرى كما سياتى مع تفسيره وعلى الاولين اى الاباحة

والحظر ان يقال ان الحكم يتعلق حكم معين لفعل عقلا فرع معرفة حال الفعل
له فاذا كان الغرض انه غير معروف فكيف يعرف حكمه المتوقف على معرفته
فاذا قال المبيح بناء على منع الحصر لخلو يويد فى المحظور والمباح خلق الله
العبد وما ينتفع به من المطعومات وغيرها نفعه اى الله العبد منها و لا
ضرر عليه اخلال بفايدته اى خلقهما وهو اى منعه والحالة هذه العبث
وجواب اذا مراده اى المبيح وهو اى العبث نقيصة ممتنعة عليه تعالى
تتعين ان يكون غير ممنوع عنه وهو معنى الاباحة والحاظر اى واذا قال
الحاظر الاباحة تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم مراده اى الحاظر
يحتمل المنع فالاحتياط العقلى منعه اى العبد منه فاندفع بهذا لانه
اى الحاظر لم يبن الحظر على درك العقل ذلك بل بناه على احتماله اى
منعه باعتباره انه تصرف فى ملك المالك بلا اذنه فيحتاط بمنعه واندفع
ايضا منع ان حرمة التصرف عقلى بل هو سمعى ولو سلم انه عقلى ففى
حق من يتضرر بذلك والله سبحانه منزه عن ذلك ولو سلم انه فى حق كل
مالك معارض بما فى المنع من الضرر الناجز وحده اى الضرر الناجز
عن النفس واجب عقلا وليس تركه الفعل لدفع ضرر خوف العقاب
الحاصل من التصرف فى ملك الغير اولى من الفعل المستلزم لدفع
الضرر الناجز بل عنبار العاجل اولى مع ما فى هذا الجواب من كونه اى
المذكور غير محل النزاع فانه اى النزاع انما هو فى خواكل الفاكهة
مما لا ضرر فى تركه كما اشار اليه فى اول المسئلة بقوله مما لا يتوقف عليه
البقا وما على الاباحة اى واندفع ايضا ما اورد عليها من ان اريد
بها انه لا حرج عقلا فى الفعل والترك فمسلم ولا نزاع فيه بل النزاع
فى اطلاق لفظ المباح بازايه ولذا يمتنع اطلاقه على فعل الله تعالى
مع تحقق ذلك المعنى فيه او خطاب الشارع به فلا شرع حينئذ
او حكم العقل به اى بكونه مباحا فالغرض انه اى العقل لا حكم له بحسن
ولا قبح اذ يختارون اى المبيحون هذا وهو الاول فى المعنى كما هى
لزوم العبث على تقدير عدم الاباحة والعبث باطل كما تقدم واما
دفعه اى دليل المبيح المذكور بمنع قبح فعل لا فايدة له اى لذلك الفعل
بالنسبة اليه تعالى فيخرجه اى هذا الكلام عن التنزل لانه اى التنزل
دفعه الخصم على تسليم قاعدة الحسن والقبح نعم يدفع دليل المبيح
بمنع الاخلال بفايدته على تقدير المنع منه اذ ارادة قدرته تعالى
على ايجاده اى ذلك الشىء محققة مع احتمال غيره من الفوايد مما
يقصر عن دركه العقل فلا يقع اخلال بفايدته والحاظر اى ودفع بانه
لا يثبت حكم الحكم الاخروى من الثبوت والانتفا بثبوته اى

بسبب

بسبب ثبوت حكم الحكم الاخروى فى نفس الامر قبل اظهاره اى الحكم
للمكلفين فكيف باحتماله اى احتمال ثبوته ولا خوف ليحتاط بمنعه
واما الوقف ففسر بعدم الحكم اصلا وهو منقول عن طايفة من المعتزلة
الواقفية وليس هذا به اى بالوقف لانه قطع بعدم الحكم لا وقف عنه
وبعدم العلم بخصوصه اى الحكم فقيل ان كان عدم العلم بخصوصه
للتعارض بين الادلة الدالة على الاحكام قبل البعثة ففاسد لانا
بينا بطلانها اى الادلة المذكورة كما تقدم او لعدم الشرع حينئذ
والغرض ان العقل لا يستقل بادراكه كما ذكره بعض اصحابنا فمسلم
وهو مذهبنا والحصر فى التوقف فى الحكم الاول اى لتعارض الادلة
ممنوع بل قد يكون لعدم الدليل على خصوص حكم فان قلت هذه
المذاهب توجب من المعتزلة كون الحكم ليس من قبيل الكلام اللفظى
اذ لا تحقق له اى للكلام اللفظى لا بعد البعثة ولا نفسى عندهم
فكيف تصورت هذه المذاهب على اصولهم فالجواب منع توقفهم
اى الكلام اللفظى عليها اى البعثة لجواز تقدمه اى الكلام اللفظى
عليها اى البعثة محفوظا بانه للملايكة وادم ونقل عن الاشعرى الوقف
ايضا على الخلاف فى تفسيره اى الوقف كما تقدم والصواب ان المراد
به التفسير الثانى اى عدم العلم بخصوص الحكم لعدم الحكم عنده
اى الاشعرى اى فيها اى الافعال حكم لا يدرى ما هو الا بعد البعثة
فانه حينئذ يدرى بالشرع لانه اى الحكم يتعلق بالافعال فيعلمه
المكلف فمحل وقف الاشعرى غيره اى وقف المعتزلة لانه اى
الوقف عندهم حينئذ عن الحكم المتعلق بالافعال ولا يتصور وجود
تعلق الحكم عنده اى الاشعرى قبل البعثة حاصله اى كلام الاشعرى
اثبات قدم الكلام والتوقف فيما سيظهر تعلقه اى التنجيزى
بالفعل وهذا معلوم من كل نافى التعلق التنجيزى قبل البعثة
فلا وجه لتخصيصه اى هذا القول به اى بالاشعرى كما لا وجه لاثباتهم
اى المعتزلة تعلقه اى الحكم بالافعال مع فرض عدم علمه اى المكلف به
مع انه حينئذ اى حين يكون متعلقا به ولا يعلمه المكلفون لا يثبت
فى حق المكلفين بل الثبوت فى حقهم مع التعلق بافعالهم التعلق
التنجيزى والا فلا فايدة للتعلق لانها اما الادا وهو غير ممكن
قبل الشرع لانه عبارة عن الاتيان بعين ما امر به فى وقته وذلك
موقوف على العلم به وبكيفيته ولا علم بشىء من ذلك قبل الشرع واما
ترتب العقاب على الترك وهو منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ولو قالوه اى المعتزلة الوقف كالاشعرى كان

ذلك منهم على اصولهم قولا بلا دليل اذ لا دليل على ثبوت لفظ فيه اى فى الحكم قبل
البعثة اصلا ولا نفسى عندهم يثبت به بخلاف الاشعرى فانه قايل بانه
وجب ثبوت النفسى اولا وبه كفاية الا ان المذكور فى شرح البديع للشيخ
سراج الدين الهندى ان الشيخ ابا الحسن الاشعرى فسر الوقف بعدم الحكم
وعلى هذا فلا يتم له هذا وانما يتم للمصنف ولاوليك البخاريين ومن عساه
وافقهم اللهم الا ان يكون المراد به عدم التعلق التنجيزى وليس ببعيد
وحينيذ يتم له ايضا واما الخلاف المنقول بين اهل السنة ان الاصل فى
الافعال الاباحة او الحظر فقيل انما هو بعد الشرع بالادلة السمعية اى
دلت على ذلك قال المص والحق ان ثبوت هذا الخلاف مشكل لان السمعى
لو دل على ثبوت الاباحة او التحريم قبل البعثة بطل قولهم اى الاشعرية
وموافقيهم لا علم قبلها اى البعثة فان امكن فى الاباحة تاويله اى قولهم
لا علم قبلها بان لا مواخذة بالفعل والترك فمعلوم من عدم التعلق
فلا حاجة الى ذكره ثم لا يتاتى فى قول الحظر للمواخذة فيه على الترك
ولو ارادوا ان محل الخلاف حكما بلا تعلق بمعنى قدم الكلام لم يتجه اذ
بالتعلق ظهر ان ليس كل الافعال مباحة ولا محظورة فى كلام النفس
لان اللفظى دليله اى النفسى وهو لا يفيد ذلك بل يفيد ان فيهما النوعين
فبطل كل من القولين وما يشعر به قول بعضهم ان هذا على التنزل من
الاشاعرة جيد لو لم يظهر من كلامهم انه اى هذا الخلاف اقوال مقدرة
والمختار ان الاصل الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية ونقد
استبعده اى قولهم هذا المراد بالاباحة عدم المواخذة بالفعل والترك
فخر الاسلام قال لا نقول بهذا لان الناس لا يتركوا سدا اى مهملين
غير مكلفين فى شى من الزمان لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما هذا اى كون الاصل فى الاشيا الاباحة بالمعنى المذكور
بنا على زمان الفترة الواقعة بين عيسى وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
قال المصنف لاختلاف الشرايع ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد
والوثوق على شى من الشرايع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب
على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله اى هذا الكلام
تقييده اى فخر الاسلام ذلك اى كون الاصل الاباحة بزمان عدم
الوثوق المذكور فان قيل كم امة فى الفترة ولم يخل فيها نذير اجيب
بانه اذا كانت اثار النذارة باقية لم يخل من نذير الى ان تندرس
وحين اندرست اثار نبوة عيسى بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم
وهذا ولم يقف العبد على نقل الخلاف بين اهل السنة هكذا بل
المذكور فى منهاج البيضاوى فى الادلة المختلف فيها المقبولة

الاصل

الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار التحريم فقال غير واحد منهم الاسنوى
وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل وروده
فالمختار الوقف كما تقدم انتهى وربما يظهر ان هذه الجملة هى مراد المص
بقوله واما الخلاف المنقول الى اخره ولكن لا يخفى ما بينهما من التفاوت
ثم الذى فى اصول الفقه لصدر الاسلام ان بعد ورود الشرع الاموال
على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر علة الحرمة لان الله جل جلاله اباح
الاموال بقوله الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا والانفس انفس
الادميين مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات
ولا يقدرون على تحصيل العبادات الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة
عن الاتلاف لا يثبت الا حرمة الاتلاف نفسا واطرافا ولهذا المعنى
قال اصحابنا القضا بالنكول فى الاموال جايز وفى الانفس لا يجوز
وفى الابضاع لا يجوز عن ابى حنيفة وعندهما يجوز وفى الاطراف
يجوز عند ابى حنيفة وعندهما لا يجوز فابو حنيفة الحق الاطراف
بالاموال وهما الحقا الاطراف باصولها والحق ابو حنيفة الابضاع
بالانفس وهما الحقاها بالاموال انتهى ثم هذا الوضع اولى من
الوضع فى المنافع لاستغنائه عن استثنا اموالنا ومن ثمة استثناها
الشيخ تقى الدين السبكى من الوضع فى المنافع ويبقى عليه استثناء
اموال اهل الذمة وغير ذلك مما يعلم بالتامل فليتامل ثم الاية المذكورة
لا تمنع اختصاص بعض الاشيا النافعة ببعض الاناسى لاسباب
عارضة فانها دالة على ان الكل للكل لا ان كل واحد لكل واحد
ثم هذا تتميم بعد اثبات الحنفية اتصاف الافعال بكل من
الحسن والقبح لذاتها اى لمعنى يثبت فى ذات الافعال سوا كان لعينها
او لجزئها وغيرها اى ولمعنى ثبت فى غير ذاتها ضبطوا متعلقات اوامر
الشرع منها اى الافعال فى اربعة اقسام بالاستقرا فيما حسن لنفسه
حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق القلبى للنبى صلى
الله عليه وسلم فى جميع ما علم مجيئه به بالضرورة من عند الله فلم يسقط
وجوبه بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى ولا بالاكراه على تبديله
بضده وهو الكفر وهذا هو القسم الاول او يقبله والاحسن ويقبله
اى وفيما حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط بمعنى انه لا يجب عليه
كالصلاة فانها وان كانت مشتملة على اقوال وافعال دالة على تعظيم
الله تعالى لان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلا السر
والانصراف عما سوى الله الى الله تعالى بالقصد اليه وهو النية
ثم الاشارة برفع اليدين الى تحقيق الانصراف بنبذ ما سواه ورا

ظهره او الى نفي الكبر بأعما سواه ثم اول اذكارها التكبير وهو النهاية في التعظيم القولي واول ثنائها ثنا ولا يشوبه ذكر ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صار فانظره الى موضع سجوده تعظيم ظاهر ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاقها السجود به بوضع اشرف الاعضا على التراب نهاية في التعظيم الفعلي ثم ما في اثنا ذلك من تلاوة القرآن والتكبير والتسبيح تعظيم وتعظيم الله حسن في ذاته الا انها ممنعة في الاوقات المكروهة اى طلوع الشمس حتى ترتفع واستوايها وغروبها الى غير ذلك على ما هو مسطور في كتب الفروع لما عرف ثمة من الدليل المانع منها في تلك الاوقات من سنة او اجماع وسقطت اصلا بالحيض والنفاس اجماعا وهذا هو القسم الثاني وتعقبه المصنف بقوله والوجهان كان حسن الافعال لذاتها لا يتخلف عنها اصلا لان بالذات لا يفارقها ما دامت باقية فحسنها اى الافعال الحسنة لذاتها حيث يكون انما يكون لعروض قبح خارج عن انها تتلبس بها وعلى هذا حسن الصلاة اذ كان ذاتيا لا يسقط اصلا حتى ولو في الاوقات المكروهة وانما منعت في الثلاثة منها لعروض شبه فاعلها بالكفار في السجود للشمس كما نبهت عليه السنة في غيرها لغير ذلك مما يعرف في موضعه وكون ذلك القبح العارض يربو عند الشارع دفع حصوله على حصول الحسن الذاتي لها وقتيف ولا بدع في ذلك وما هو ملحق به اى بالحسن لنفسه ما لغيره والوجه مما لغيره اى حسن لغير ذاته حال كون الغير بخلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه كالزكاة والصوم والحج فان حسنها لسد الخلة اى دفع حاجة الفقير كما في الزكاة والوجه لحاجة الفقير كما قال فخر الاسلام وموافقوه فانها الكائنة للعبد بخلق الله تعالى اياه عليها بلا اختيار للعبد في ذلك بخلاف قهرها فانه مما لا اختيار العبد فيه دخل وشرف المكان اى البيت الشريف بزيارته وتعظيمه كما في الحج فان شرفه بتشريف الله تعالى اياه لا اختيار للعبد فيه اذ هذه الامور كلها حسنة كما هو غير خاف والا فتنقيص المال وكف مملوك الله عن نعم المباحة له وقطع مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة ليست حسنة في ذاتها ثم لما كانت هذه الوسايط على ما حررناه كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد حكما فصارت هذه الافعال حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالصلاة ومن ثمة شرطت فيها الاهلية الكاملة من العقل والبلوغ كالصلاة خلافا للشافعي في الزكاة وهذا هو القسم الثالث ثم هذا ما عليه الجمهور وذهب صدر الشريعة الى ان الغير دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط

فصارت

فصارت تعبدا محضا لله تعالى ودفع بان هذه الافعال الاختيارية للعبد في الخارج هي الزكاة والصوم والحج لا شي آخر فلا يصلح ان تكون وسايط لانتفا التغا بينهما في الخارج وتعقبه في التلويح بانه لا خفا في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفيه نظر وتعقب ما عليه الجمهور بان فيه نظرا اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ودفع بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل واسطة ان يكون الواسطة حسنة ونظيره الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بها كما تقرر في موضعه ويؤيده ما ياتي في القسم الرابع وهو قوله وما حسن لغيره حال كونه غير ملحق بما حسن لنفسه كالجهاد والحد وصلاة الجنازة فان حسنها بواسطة الكفر اى كفر الكافر كما في الجهاد لان فيه اعلاء كلمة الله وكبت اعدايه والزجر للجاني عن المعاصي كما في الحد فانه شرع لهذا المعنى والميت المسلم غير الباغي وقاطع الطريق ايضا اى واسلام الميت المذكور كما في صلاة الجنازة فانها شرعت لقضا حقه ولهذا لو انتفى الكفر انتفى الجهاد او الجناية الموجبة للحد انتفى الحد او اسلام الميت او قضا حقه بالصلاة عليه انتفت عنها والا فهي تخريب بلاد الله وقتل عباد الله وايلامهم وتعذيبهم والصلاة المذكورة بدون الميت المذكور ليس بحسن في ذاته وانما اعتبرت الوسايط في هذا القسم لانها اى الوسايط باختياره اى العبد المتصف بها فلم تضف اليه تعالى هذا على ما عليه الجمهور واشار في التلويح الى تعقبه بمثل التعقب عليهم فيما قبله وقد عرفت ما فيه وذهب صدر الشريعة الى ان الواسطة في الجهاد اعلاء كلمة الله وفي صلاة الجنازة قضا حق الميت المسلم ثم لما كان المقصود منهما يتادى بعينهما كانا شبيهين بالحسن لمعنى في نفسه لان مفهوم الجهاد القتل والضرب وامثالهما وهذا ليس اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار اعلاها كالسعي في المفهوم هو غير الاداء ولكن في الخارج هو عينه وعلى هذا القياس في الباقي قيل والتحقيق ان هنا ثلاثة امور المامور به وهو الجهاد ونحوه والمقصود الذي يتادى بالمامور به وهو اعلا كلمة الله تعالى وقضا حق الميت والسبب المفضي اليه الموجب له وهو كفر الكافر واسلام الميت اما كون اعلاء كلمة الله مقصودا من الجهاد فلان الجهاد في نفسه تخريب بنيان الرب وبلاده فلا جهة لكونه مقصودا في نفسه وكذا صلاة الجنازة بلا ميت عبث والمعاني المقصودة من هذه المامورات بها وان كانت مغايرة لها مفهوما هي عينها خارجا لان نفس القتل والصلاة في الخارج يحصل الاعلاء وقضا حق الميت واما كون كفر الكافر واسلام الميت سببا للمقصود فلترتبه الجهاد والصلاة للاعلاء وقضا حق الميت ولما كان الامر على هذا جعلوا كفر الكافر ونحوه واسطة لحسن المامور به قلت ويتلخص من هذا ان المراد بالغير في القول بانه حسن لغيره السبب المفضي لوجوب فعل المامور به على قول الجمهور

والفرض المرتب على فعل المامور به على قول البعض ويبقى الشان في ايهما ارجح في الاعتبار
وهو محل نظر ولعل الثاني ارجح لانه يظهر من كلام الجمهور انهم لم يجعلوا الغير السبب
الامع ملاحظة ترتب الفرض على مسببه والله سبحانه اعلم وتعلقت اقسام
متعلقات النهي ما بين حسي وشرعي وبيان المتصف منها بالقبح لذاته او لغيره
في تنبيه في ذيل النهي وكلها اي متعلقات اوامر الشرع وهنيه يلزمه حسن اشتراط
القدرة لان تكليف العاجز قبيح فلا يجعل من اقسام حسن المامور به خاصة كما
فعل فخر الاسلام وتقدم الكلام عليها مع بيان انقسامها الى ممكنة وميسرة عند
شاهجنا في الفصل السابق ثم بقي هنا امور يحسن التنبيه لها الاول ان جعل المصنف
القسم الثالث ما هو ملحق بالحسن لنفسه وحسنه لغيره اولى من قول فخر الاسلام
وموافقيه انه ملحق به لكنه مشابه بما حسن لمعنى في غيره ومن قول صاحب البديع
انه حسن لمعنى في عينه ومما يوافق صنيع المصنف تصريح شمس الائمة السرخسي
بان هذا يشبه الحسن لنفسه ومن هنا يعرف انه كان الاولى بالمصنف ان يقول
وفيما لغيره وخلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه ملحقا بما لنفسه الثاني ان المصنف
اغفل قسما يكون خامسا لهذه وهو ما حسن لغيره غير ملحق بالحسن لنفسه ولا يتادى
الغير به كالوضوء والسعي للجمعة فان ذاتيهما اللذين هما الغسل والمسح لاعضاء
مخصوصة ونقل الاقدام ليسا بحسنتين وانما حسنهما من حيث انه يتوصل بهما
الى الصلاة ويتمكن منها بهما وهي فعل مقصود بنفسه لا يتادى بهما ولا بكل منهما خلاف
الجهاد وما معه فانه وان كان حسنا لغيره غير ملحق بالحسن لنفسه فالغير الذي
هو اعلاء كلمة الله في الجهاد متاد بالجهاد وهذه الاقسام ذكرها فخر الاسلام
ووافقه اكثر المتاخرين عليها والذي مشى عليه ابو زيد في التقويم انها اربعة
اقسام حسن لمعنى في عينه والمعنى في وضعه كالصلاة وحسن لمعنى في عينه
والمعنى متصل بوضعه بواسطة كالزكاة وحسن لمعنى في غيره ويحصل المعنى
بفعل العبادة نحو الصلاة على الميت وما معها وحسن لمعنى في غيره ويحصل بعده
بفعل مقصود كالوضوء والسعي للجمعة ووافقه شمس الائمة على انها اربعة لكن هكذا
حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال كالايمان بالله وصفاته وحسن لعينه قد
يحتمل السقوط في بعض الاحوال كالصلاة وحسن لغيره مقصود بنفسه لا يحصل
به ما لاجله كان حسنا كالسعي للجمعة والوضوء وحسن لغيره يتحقق بوجوده
ما لاجله كان حسنا كالصلاة على الميت وما معها فالاكمل في استيفاء الاقسام
ما عليه المتاخرون كما حققناه الثالث اختيار شمس الائمة السرخسي ثم صدر
الشريعة ان الامر المطلق اذا لم يكن فيه قرينة تدل على الحسن لعينه او غيره
يقتضي كون المامور به حسنا لعينه حسنا لا يقبل السقوط وفي البديع وقيل
بل الحسن لغيره لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء وهو ضروري فيكتفى فيه
بالادنى الرابع ان ما حسن لعينه لا يسقط الا بالاداء او اسقاط من الشارع

فيما يحتمل الاسقاط وما حسن لغيره يسقط بحصول ما قصد به بفعل ذلك الفعل اولا
وبسقوط ما قصد به والله سبحانه اعلم وقسموا اي الحنفية متعلقات الاحكام
الشرعية مطلقا اي سواء كانت عبادات او عقوبات او غيرهما الى حقه تعالى على
الخلوص قالوا وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد نسب
الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ولئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة
البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتداد
اجرامهم وحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب عن
الاشتباه وصيانة الاولاد من الضياع وارتفاع السيف بين العشائر
بسبب التنازع بين الزناة والا فاعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله
تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال
عن الكل قال القاآني ويرد عليه الصلاة والصوم والحج والحق ان يقال يعني
بحق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله حتى لا يرد عليه ذلك والعبد كذلك
اي والى حق العبد على الخلوص وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير فانها حق العبد على الخصوص لتعلق صيانة ماله بها ولهذا يباح
مال الغير باباحة مالكه ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها واورد
حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واجيب
بانها لم تشرع لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء
ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المومنين يباح لنا عند وجود الرضى منهم وما
اجتمعا اي الحقان فيه وحقه تعالى غالب وقلبه اي وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب ولم يوجد بالاستقراء مستويين اي ما اجتمعا فيه والحقان فيه سواء ثم ما تقدم
من معنى الحق يفيد انه لا يتصور ايضا فالاول اي ما هو حق الله تعالى على الخلوص
اقسام ثمانية بالاستقراء عبادات محضة كالايمان والاركان الاربعة للاسلام
بعد الشهادتين وهي الصلاة ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج ثم العمرة والجهاد والاعتكاف
وترتيبها اي هذه العبادات في الافضلية هكذا اي الايمان اذ هو افضلها قطعا
وكيف وهو اصلها ولا صحة لها بدونه ثم الصلاة لانها تالية الايمان وسماها الله
تعالى ايمانا حيث قال وما كان الله ليضيع ايمانكم وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله
عليه وسلم بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة وفي صحيح البخاري عن ابن
مسعود قلت يا رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلاة على ميقاتها الى غير
ذلك وفيها اظهار شكر نعمة البدن ثم الزكاة لانها تالية الصلاة في الكتاب
والسنة وفيها اظهار شكر نعمة المال الذي هو شقيق الروح ثم الصوم فانه
شرع رياضة وقهر النفس بكفها عن شهوتي البطن والفرج فان النفس بقهرها
ورياضتها تصلح للخدمة فكان قربة بواسطة النفس وهي دون الواسطة في
الصلاة والزكاة في المنزلة لان الواسطة في الصلاة الكعبة المعظمة وانما

يسقط التوجه اليها عند العذر لاعير وفي الزكاة الفقير الذي له ضرب استحقاق
في الصرف اليه فكان دونهما في المرتبة ولا يخفى ما فيه على أن في الصحيحين عن النبي
صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن ادم له الحسنة بعشر امثالها الى سبعماية ضعف
قال الله عز وجل الا الصيام فانه لي وانا اجزي به وفي رواية كل عمل ابن ادم له
الا الصيام فانه لي ومن هنا ذهب بعضهم الى انه افضل عبادات البدن الا انه يطرقه
انه يجوز ان يختص المفضول بما ليس للفاضل الا يرى ان الشيطان يفر من الاذان
والاقامة ولا يفر من الصلاة مع انها افضل منهما ثم الحج قالوا لانه عبادة هجرة
وسفر لا يتادى الا بالافعال التي يقوم بها ببقاع معظمة وكانه وسيلة الى الصوم
لان بما فيه من هجر الوطن ومفارقة الخلان والسكن ينقطع عنه مواد الشهوات
وتضعف نفسه فيتيسر له قهرها بالصوم ولا يخفى ما فيه بل ذهب القاضي
حسين من الشافعية الى انه افضل عبادات البدن لاشتماله على المال والبدن
وايضا دعينا اليه في اصلاب الابا وارحام الامهات كالايمان وهو افضل فكذا الحج
الذي هو قرينه وفيه ما هو غير خاف على المحقق علمان في الكشاف وعن ابي
حنيفة انه كان يفاضل بين العبادات قبل ان يحج فلما حج فضل الحج على العبادات
كلها لما شاهد من تلك الخصايص قالوا وقدمت العمرة وهي سنة على الجهاد وان
كان في الاصل فرض عين لانه شرع لاعلا الدين وهو فرض على كل مسلم ثم صار
فرض كفاية لكون المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع اذاهم عن المسلمين
يحصل بالبعض لانها من توابع الحج وافعالها من جنس افعاله ولا يخفى ما فيه
اي هذا التوجيه لتقديمها عليه فانه ليس بمقتض لذلك ولعل لهذا ذكره بعضهم
بعد الحج ولم يذكرها اصلا ثم الجهاد لما ذكرنا فكان دون ما سبق لان فرض الكفاية
دون فرض العين وفيه ما لا يخفى على ان في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه
وسلم افضل الاعمال ايمان بالله ورسوله ثم جهاد في سبيل الله ثم حج مبرور
ولخرج احمد باسناد صحيح ان رجلا قال يا رسول الله ما الاسلام قال صلى الله عليه وسلم
ان يسلم قلبك وان يسلم المسلمون من لسانك ويدك قال فاي الاسلام افضل
قال الايمان قال وما الايمان قال ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله والبعث
بعد الموت قال فاي الايمان افضل قال الهجرة قال وما الهجرة قال ان تهجر
السو قال فاي الهجر افضل قال الجهاد قال وما الجهاد قال ان تقاتل الكفار
اذا لقيتهم قال فاي الجهاد افضل قال من عقر جواده واهريق دمه قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عملان هما افضل الاعمال الا من عمل بمثلهما حجة
مبرورة او عمرة مبرورة ومن هنا ذهب بعضهم الى ان الجهاد افضل عبادات
البدن وقد يجاب عن هذا تارة بان فرض الحج تاخر الى السنة التاسعة
عند كثير من العلما وكان الجهاد في اول الاسلام فرض عين فلعل النبي
صلى الله عليه وسلم قال هذا قبل فرض الحج ولا اشكال في افضلية الجهاد

المفروض عينا على الحج المتطوع به وتارة بان جنس الجهاد اشرف من جنس
الحج فان عرض الحج وصف يمتاز به على الجهاد صار ذلك الحج المخصوص افضل
من الجهاد والا فالجهاد افضل ويشهد لصدد هذا ظاهر قوله صلى الله
عليه وسلم والذي نفس محمد بيده ما شحب ولا اغبرت قدم في عمل
يبتغى فيه درجات الاخرة بعد الصلاة المفروضة كجهاد في سبيل الله
رواه احمد والبزار ومن هنا ومما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال حكاية عن الله عز وجل وما تقرب الى عبدي بشي احب الي مما افترضته
عليه كما في صحيح البخاري قال والله تعالى اعلم احمد وغيره من العلما ان الجهاد
افضل الاعمال بعد الفرايض انتهى اي على الاعيان وحينيذ فيوافقه ما
في قواعد القرافي قال مالك الحج افضل من الغزو لان الغزو فرض كفاية
والحج فرض عين وكان ابن عمر يكثر الحج ولا يحضر الغزو انتهى ويشكل بحجره
بقوله صلى الله عليه وسلم حجة لمن لم يحج خير من عشر غزوات وغزوة لمن قد
حج خير من عشر حجج رواه الطبراني والبيهقي من رواية عبد الله بن صالح
كاتب الليث ونقه ابن معين واحتج به البخاري وقد ظهر من هذه الجملة انه
لا يتم وما في الاحيا من انه لا يصح اطلاق القول بافضلية بعض العبادات
على بعض كما لا يصح اطلاق القول بان الخبز افضل من الما فان ذلك مخصوص
بالجايع والما افضل للعطشان فان اجتمعا نظر الى الاغلب فتصدق الغني
الشديد والبخل بدرهم افضل من قيام ليلة وصيام ثلاثة ايام لما فيه من
دفع حب الدنيا والصوم لمن استحوذت عليه شهوة الاكل افضل واما قال
النووي من انه ليس المراد من قولهم الصلاة افضل من الصوم ان صلاة
ركعتين افضل من صوم ايام او يوم فان صوم يوم افضل من ركعتين
وانما معناه ان من امكنه الاستكثار من الصوم والصلاة واراد ان يستكثر
من احدهما ويقتصر من الاخر من المتاكد فهذا محل الخلاف انتهى ثم بعد
هذا كله لا خفا في ان الفرض من كل جنس افضل من نفله وقول الشيخ
عز الدين بن عبد السلام ثم القرافي ان المندوب قد يفضل الواجب
كمن وجب عليه شاة فاخرجها وتطوع بشاتين فان الشاتين افضل
لان المصلحة الحاصلة للفقرا بالشاتين اوسع فيه نظر ظاهر وكيف
لا وما قدمناه من قول الله تبارك وتعالى وما تقرب الى عبدي بشي
احب الي مما افترضته عليه وما روى ابن خزيمة في صحيحه ان الواجب
يفضل المندوب بسبعين درجة ينفيه على انه قد اخرج النساي سبق
درهم ماية الف مع ان التوسعة بالالف اعظم منها بالواحد وانما الشان
في فرض كل جنس بالنسبة الى الفرايض من باقي الاجناس وللباحث
المحقق في ذلك مجال فوق ما قدمناه والله تعالى اعلم بحقيقة الحال

ثم الاعتكاف لانه سنة او مستحب وشرع لتكثير الصلاة حقيقة او حكما
بانتظارها في مكانها وهو المساجد على صفة الاستعداد لها من الطهارة
وغيرها فان المنتظر لها فيها حكما ولذا اختص بالمساجد وشواهده
من السنة مسطورة في مواضعها فكان دون ما تقدم في المرتبة
الا ان قولهم فكان من توابع الصلاة يشكل بتعليلهم تقديم العمرة
على الجهاد بكونها من توابع الحج لو صح كونها من توابعه ثم هذا انما يوضح
ان كون الشيء من توابع الشيء لا يستلزم البتة كونه افضل مما المتبوع افضل
منه فليتامل وهذا هو القسم الاول وعبادة فيها معنى المونة وهي فعولة
على الاصح من مانت القوم امانهم اذا احتملت ثقلهم او من اتاني فلان
وما مانت له ما انا اذا لم تستعد له وقيل مفعلة من الاون وهو احد
جانبي الخرج لانه ثقل او من الاين وهو التعب والشدة وهذه العبادة
صدقة الفطر وكونها عبادة ظاهر من كونها شرعا صدقة وطهرة
للصايم عن اللغو والرفث كما رواه ابو داود وابن ماجة عن ابن عباس
مرفوعا ومن اعتبار صفة الغنا فيمن تجب عليه واشتراط النية في الادا
ووجوب صرفها في مصارف الصدقات الى غير ذلك وكونها فيها معنى
المونة اذ وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويمونه كما اشار
اليه ما روى البيهقي والدارقطني عن ابن عمر قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون فان
العبادة لا تجب على الصغير بسبب الغير فلم يشترط لها كمال الاهلية
كما شرط للعبادات الخالصة لقصور معنى العبادة فيها فوجبت في مال
الصبي والمجنون الغنيين عن انفسهما ورقيقهما يتولى اداهما الاب
ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه ثم وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة وابي
يوسف خلافا لمحمد وزفر وهو القياس لسقوط الخطاب عنهما برجحان
معنى العبادة فيها وانما استحسن ابو حنيفة وابو يوسف الوجوب
الحاقا لها بما فيها من معنى المونة بنفقة ذي الرحم المحرم منهما فانها تجب
في مالهما اذا كانا غنيين باتفاقهم لكن كما صاحب الكشف تلميذ قوام
الدين الكاكي محمد وزفر اوضح ثم ظهر وجه كونه عبادة فيها معنى المونة
دون العكس وهذا القسم الثاني ومونة فيها معنى القربة كالعشر
اذ المونة ما به بقا الشيء وبقا الارض في ايدينا به اي بالعشر لان
الله تعالى حكم ببقا العالم الى الوقت الموعود وهو ببقا الارض وما يخرج
منها من القوت وغيره لمن عليها فوجبت عمارتها والنفقة عليها كما وجب
على الملاك نفقة عبيدهم ودوابهم وبقاوها وبقا انزالها انما هو بجماعة
المسلمين لانهم الحافظون لها اما من حيث الدعا وهم ضعفا وهم المحتاجون

فان بهم يستنزل النصر على الاعدا ويستمطر في السنة الشهبا واما من حيث
الذات بالشوكة عن الدار وعن اهل الكفار وهم المقاتلة فوجب في بعضها
العشر نفقة للاولين وفي بعضها الخراج نفقة للاخرين وجعلت
النفقة عليهما نفقة عليها تقديرا ثم في الخراج معنى العقوبة كما سيذكر
وفي العشر معنى العبادة كما اشار اليه بقوله والعبادة فيه لتعلقه اي
العشر بالنما الحقيقي لها وهو الخارج منها تعلق الزكاة او لانه مصرفه
الفقرا كمصرف الزكاة وهذا الشبه واذ كانت الارض الاصل والنما
وصفا تابعا لها كانت المونة غالبة وللعبادة فيه لا يبتدا الكافر به
لان الكفر ينافي القربة من كل وجه لان في العشر ضرب كرامة والكفر
مانع منه مع امكان الخراج ولا يبقى العشر عليه اي الكافر اذا اشترى
ارضا عشرية عند ابي حنيفة خلافا لمحمد في البقا للعشر عليه الحاقا
للعشر بالخراج فانه يبقى عليه اذا اشترى ارضا خراجية بالاجماع
بجامع المونة بينهما فان كلا منهما من مون الارض والكافر اهل للمونة
والعبادة في العشر تابعة فيسقط في حقه لعدم اهليته لها فلا يتاب
الكافر به اي بالعشر واجيب بانه اي معنى العبادة وان تبع المونة
فهو ثابت في العشر فان كلا من تعلقه بالنما وصرفه الى مصارف الفقرا
مستمر فيمتنع ثبوته فيه من الغاية في حق الكافر ضرورة عدم امكان
الغاية قلت الا ان هذا انما يتم على محمد نظرا الى ما هو الاشبه في معنى
العبادة فيه اذا كان قايلا بانه يوضع موضع الصدقة لان الواجب
لما لم يتغير عنده لم يتغير صفته كما هو المذكور في السير الكبير والصغير
واما على انه يوضع في بيت مال الخراج لانتفا معنى الصدقة فيه كالمال
الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة كما هو رواية ابن سماعة عنه
فلا يتم عليه وعلى هذا فيجاب كما في كشف الاسرار بان العشر غير
مشروع على الكافر الا بطريق التضعيف فالقول بوجوبه بدون
التضعيف عليه خرق الاجماع فتصير الارض العشرية خراجية بشراء
اي الكافر اياها عند ابي حنيفة وانما اختلفت الرواية في وقت صيرورتها
خراجية ففي السير كما اشترى وفي رواية ما لم يوضع عليها الخراج وانما
يوخذ اذا بقيت مدة يمكنه ان يزرع فيها زرع او لا ولابي يوسف اي وخلافا
له في انه يضعف عليه لانه لا بد من تغييره لان الكفر ينافيه والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج
لان فيه تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر
مشروع في الجملة كبني تغلب ولا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر
ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من

خواص الكفار وخلا عن وصف القربة ويجاب بانها اى الصدقة الماخوذة
من بنى تغلب هى المعنى جزية سميت بذلك اى بكونها صدقة مضاعفة
بالتراضى لخصوص عارض فان بنى تغلب بكسر اللام عرب نصارى قال
القاسم بن سلام فى كتاب الاموال هم يعنى عمر ان ياخذ منهم الجزية فنفروا
فى البلاد فقال النعمان بن زرعة او زرعة بن النعمان لعمر يا امير المؤمنين
ان بنى تغلب قوم عرب يانفون من الجزية وليست لهم اموال انما هم
اصحاب حروث ومواشى ولهم نكاية العدو فلا تعن عدوك عليك بهم
قال فصالحهم عمر رضى الله عنه على ان يضعف عليهم الصدقة واشترط
عليهم ان لا ينصروا اولادهم وفى رواية عنه مكان جزية على التحقيق
من كل وجه فقيل نعم حتى لو كان للمراة والصبى نقود او ماشية لا يؤخذ
منهما شئ وهو قول الشافعى ورواية الحسن عن ابى حنيفة قال الكرخى
وهو اقيس لان الواجب عليهم كان الجزية فاذا صولحوا على مال
جعل واقعا موقع المستحق وقيل لا بل هى واجبة بشرايط الزكاة واسبابها
وهو ظاهر الرواية لان الصلح وقع على ذلك ومن ثمة لا يراعى فيها وصف
الصغار والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يخص الجزية
والمراة من اهلها ومن اهل ما يجب من المال بالصلح فيؤخذ منها بخلاف
الصبى والمجنون بخلاف ارضهما لان العشر ليس بعبادة محضة لتخص
العقلاء البالغين فيؤخذ من ارضهما وقد يجاب بان ابا يوسف من
قبل ابى حنيفة بان التضعيف ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم
معينين للضرورة السالفة وهى منتفية هنا فلا يصار اليه مع امكان
ما هو الاصل فى الكافر وهو الخراج فالصحيح ما قاله ابو حنيفة كما ذكره
فخر الاسلام وغيره وهذا هو القسم الثالث ومؤنة فيها معنى العقوبة
وهى الخراج اما المؤنة فلتعلق بقائها اى الارض لاهل الاسلام به
بالمقاتلة المصارف له كما بيناه انفا والعقوبة للانقطاع بالزراعة عن
الجهاد لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل شرعا فكان الخراج
فى الاصل صغارا كما اشار اليه ما فى صحيح البخارى ان ابا امامة الباهلى
قال وراى سكة وشيئا من آلة الحرث سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لا يدخل هذا بيت قوم الا ادخله الذل وبقى الخراج للارض الخراجية
وظيفة مستمرة لو اشتراها مسلم او ورثها او وهبها او اسلم مالكها لان ذلك
اى الصغار فى ابتدا التوظيف لا فى بقايه نظرا الى ما فيه من رجحان معنى
المؤنة التى المؤمن من اهلها وهذا هو القسم الرابع وحق قايم بنفسه
اعلم يتعلق بسبب مباشر اى شئ ثابت بذاته لم يتعلق بالذمة بسبب

مقصود

مقصود وضع له يجب باعتباره اداؤه على المكلف بل ثبت بحكم ان الله مالك
الاشيا كلها وهو خمس الغنايم اى الاموال الماخوذة من الكفار قهرا لاعلا
كلمة الله فان الجهاد حق الله اعزازا لدينه واعلا لكلمته فالمصاب كله
حق الله تعالى الا انه سبحانه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا منه
عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق
عليه شيئا واستبقى الخمس حقا له وامر بالصرف الى من سماهم فى كتابه
العزيز فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نايب الشرع فى اقامة
حقوقه لا انه حق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة ومنه اى الحق القايم
بنفسه المعدن بكسر الدال وهو فى الاصل المكان بقيد الاستقرار
فيه من عدن بالمكان اقام به ثم اشتهر فى نفس الاجزا المستقرة التى
ركبها الله تعالى فى الارض يوم خلقها والكنز وهو المثبت فيها من
الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما لانه من الركز مرادا به المركوز
اعم من كون راكزه الخالق او المخلوق فهو مشترك معنوى بينهما ثم المراد
بالمعدن هنا عند اصحابنا الجامد الذى يذوب وينطبع كالنقدين
والحديد والرصاص والنحاس وبالكنز ما لا علامة للمسلمين فيه حتى
كان جاهليا لان هذين لا حق لاحد فيهما وقد جعل الشارع اربعة اخماس
كل منهما للواجد وبقى الخمس له تعالى مصروفا الى من امر بالصرف اليه
وقد ظهر ان المراد خمسهما ولو صرح به لكان احسن فلم يلزم اداؤه
اى الخمس فى هذه الاموال طاعة ويشترط له النية ليقع دفعه قربة
بها اذ لم يقصد الفعل اى لان الفعل وهو دفعه غير مقصود بل متعلقه
اى الفعل هو المقصود وهو المال المدفوع فالنفى راجع الى القيد الذى هو
طاعة بل هو اى الخمس حق له تعالى كما بينا فلا يحرم على بنى هاشم
اذ لم يشبه اذ لم يقم به قربة واجبة قلت والاولى الاقتصار على قوله
بنا على حرمة الصدقة النافلة عليهم كالمفروضة لعموم قوله صلى الله عليه
وسلم ان الصدقة لا تنبغى لال محمد انما هى اوساخ الناس رواه مسلم الى
غير ذلك فوجب اعتباره كما قاله المصنف فى فتح القدير ثم كيف يحرم
عليهم الخمس وقد اخرج الطبرانى عنه صلى الله عليه وسلم لا يحل لكم اهل
البيت من الصدقات شئ وانما هى غسالة ايدى الناس وان لكم فى خمس
الخمس ما يغنيكم ثم انما قيدنا المعدن والكنز بالقيدين المذكورين
لانهما بدونهما ليس حكمهما ذلك كما عرف فى الفروع ولعلهم انما لم يقيدوهما
بهما فى الاصول اعتمادا على احاطة العلم بهما فى الفروع ثم قيل انما
ذكر المعادن مع انها غنيمة لان اسم الغنيمة خفى فى حقها كخفا اسم
السارق بالنسبة الى النباش ولهذا لم يوجب الشافعى فيها الخمس حيث

يشبه الصيد ولا نخل فيما اذا وجده في داره وفي ارضه في رواية على ما عرف وهذا
هو القسم الخامس وعقوبات كاملة اى محضة لا يشوبها معنى اخر تامة
في كونها عقوبة وهي الحدود اى حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها
شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وموجبها جنايات لا يشوبها
معنى الاباحة فاقتضى كل منها ان يكون له عقوبة كاملة زاجرة عن ارتكابه
حقا لله تعالى على الخلوص لان حرمتها حقه على الخلوص وفي الصحيحين
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه
ثم عن المبرد سميت العقوبة عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه تعقبه اذا
تبعه وهذا هو القسم السادس وعقوبة قاصرة وهي حرمان القاتل
ارث المقتول اذا قتله عمدا او غيره على ما فيه من تفصيل معروف في موضعه
ثم كونه اى حرمان القاتل حقا لله تعالى لانه ما يجب لغيره اى الله تعالى
بالتعدي عليه اى الغير يكون فيه نفع له اى للغير والغير هنا المقتول
وليس في الحرمان نفع للمقتول فثبت انه حق لله تعالى زاجر عن ارتكاب ما
جناه كالحد لان ما يجب لغير الله يجب لله ضرورة ومجرد المنع من الارث
قاصر في معنى العقوبة لانه لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل منع
ذلك ثبوت ملكه في تركة المقتول تنبيه وانما قيدنا موصوف قاصرة
عقوبة كشمس الائمة السرخسي لانه لم يذكر لهذا القسم مثالا غير هذا وقد
قيل ليس له مثال غيره حتى كان المراد بقول من قال وعقوبات قاصرة الواحد
لكن في التحقيق ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة
من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته
ولا يحتاج الى حمله على الواحد وهذا هو القسم السابع وحقوق منها اى
العبادة وبالعقوبة يجتمعان كالكفارات لليمين والقتل والظهار
والفطر العمد في نهار رمضان وكفارة قتل الصيد للمحرم وصيد الحرم
اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة من عتق
او صدقة او صيام ويشترط فيها النية ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه
بطريق الفتوى ولا يستوفى منه جبرا والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة ويستوفى جبرا واما
ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب الا اجزية على افعال من العباد لا مبتداة
كالعبادة ولهذا سميت كفارات لانها ستارة للذنوب وجهة العبادة غالبة
فيها بدليل وجوبها على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره والمحرم
المضطر الى قتل الصيد لمخمصة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع
وجوبها بسبب العذر لان المعذور لا يستحق العقوبة ولذا لو كانت مساوية
لان جهة العبادة انه لم يمنع الوجوب على هولاء المعذورين فجهة العقوبة

تمنعه والاصل عدمه فلا يثبت بالشك الا الفطر اى كفارته فان جهة العقوبة
فيها غالبة والحقها اى كفارة الفطر الشافعي بها اى ببقية الكفارات في تغليب
معنى العبادة فيها على العقوبة حيث لم يسقطها بالشبهة كما سيأتي والحنفية
انما قالوا بتغليب معنى العقوبة فيها على العبادة لتقيدها اى وجوبها
بالعمد اى بالفطر العمد لتصير الفطر العمد حراما وهو اى الحرام المشير للعقوبة
والقصور للعقوبة فيها حيث لم تكن كاملة لكون الصوم لم يصر حقا تاما
مسلما لصاحب الحق وهو الله عز وجل فتمكنت الجناية عليه لان تمامه
باكماله يوما فقصرت الجناية فقصرت عقوبتها جزاء وفاقا فلذا اى القصور
العقوبة في هذا الحق الذي هو الكفارة تأدى هذا الحق بالصوم والصدقة
وشرطت النية فيه لتفرع على غلبة معنى العقوبة درأها بالشبهة اى
شبهة الاباحة كما يدرأ الحد بها ومن ثمة لم يجب بالاجماع على من جامع ظانا
ان الفجر لم يطلع او ان الشمس غابت ويتبين خلافه وايضا لوجبت مرة
بما اى بفطر متعدد في ايام قبل التكفير من رمضان واحد عندنا كما يحد
مرة واحدة بزناه مرة بعد اخرى اذا لم يحد بكل مرة وقال الشافعي يجب عليه
بكل فطر يوم كفارة ومن اثنين اى وجب عليه كفارة واحدة بفطر متعدد
قبل التكفير في رمضانين عند الاكثر اى اكثر المشايخ على ما في التلويح
وفي الكافي في الصحيح خلافا لما يروى عنه اى عن ابي حنيفة من تعددها
بتعدد فطر الايام منهما قلت وفيه نظر فان المسطور في الكتب المشهورة
وهو الذي مشى عليه في فتح القدير ان هذا ظاهر الرواية وان عن محمد ان
عليه الكفارة واحدة زاد في المبسوط وهو رواية الطحاوي عن ابي حنيفة
بل حكى في الحقائق الاجماع على تعددها وانما قلنا بالتداخل حيث قلنا
به لان التداخل درء ثم معنى الزجر معتبر في هذه الكفارة كما علم والزجر
يحصل بواحدة ولو كفر عن فطر يوم ثم افطر في اخر فاخرى لتيقن عدم
انزجاره بالاولى فيفيد الكفارة الثانية الانزجار ان شاء الله تعالى هذا
ظاهر الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة انه ليس عليه بالفطر الثاني كفارة
اخرى وظاهر الرواية هو الظاهر تتميم وذهب الشافعي الى ان الغالب
في كفارة الظهار العقوبة وهو ظاهر البديع ومشى عليه صدر الشريعة لان
الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيكون من جزيها
جهة العقوبة غالبة ودفع بان السبب ليس الظهار بل العود وهو العزم على
الوطء الذي حرمه على نفسه بالظهار كما هو قول كثير من المشايخ منهم صاحب
المحيط او الظهار والعود جميعا كما عليه اخرون منهم فخر الاسلام وقد استوضح
كل من اصحاب القولين الى قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الاية لان لفظها يحتملهما اذ يمكن

ان يكون ترتيبها عليهما كما يمكن ان يكون على الاخير وقد ترجح كونه الاخر لانه
بسيط وهو اصل بالنسبة الى المركب ويرد على كل منهما ان الحكم يتكرر بتكرر
سببه لا شرطه والكفارة تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وعلى الاخر انه مجرد
العزم لا يتقرر الكفارة او ايضا الواجب من الوطى كما هو قول بعضهم ولعله
الاشبه فان ايضا حقها من الوطى لا يمكنه الا برفع الحرمة وهى لا ترتفع الا
بالكفارة ومن ثمة لما ذكر الامام السروجى ما فى المبسوط من ان بمجرد العزم
عندنا لا يتقرر الكفارة حتى لو ابانها او ماتت لم تلزمه عندنا قال وهذا دليل
على ان الكفارة غير واجبة عندنا لا بالظهار ولا بالعود اذ لو وجبت لما
سقطت بل موجب الظهار ثبوت التحريم فاذا اراد رفعه فلا بد من الكفارة
لرفع الحرمة حتى لو لم يرد ذلك ولم يطالب المراة بالوطى لا يجب عليه الكفارة
اصلا انتهى ملخصا كما فى الطريقة العميدية لا استحالة فى جعل المعصية
سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار
معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة
الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل الى الجنة تضمن من احكام
المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو
محال انتهى ثم يشكل كون الغلبة فيها لجهة العقوبة بان الاصل فى العقوبات
المحضة وما العقوبة غالبة فيه التداخل ولا تداخل هنا اذا لم يفضه
بالثانى فصاعدا التكرار والتاكيد ثم فى التلويح وذكر المحققون فى الفرق
بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية
باعتبار ان شهوة البطن امر معهود النفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما
فى ساير الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته
نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر
لا محالة وباقى الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل
الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة
به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما
يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة والله سبحانه اعلم والثانى
حقوق العباد كضمان المتلفات وملك المبيع والزوجة ونحوه وما اجتمعا
اى حق الله وحق العبد فيه وحقه تعالى غالب وهو حد القذف لانه
من حيث انه يقع نفعه عاما باخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى اذ لم
يختص بهذا انسان دون انسان ومن حيث ان فيه صيانة العرض ودفع
العار عن المقذوف حق العبد اذ هو الذى ينتفع به على الخصوص ثم
فى هذا حق الله تعالى ايضا لان فى النفس حقين حق الاستعباد لله وحق
الانتفاع للعبد وكان الغالب حق الله تعالى فليس للمقذوف اسقاطه

اى الحد لان حق الله لا يسقط باسقاط العبد وان كان غير متمحض له
كما يشهد به دلالة الاجماع على عدم سقوط العدة باسقاط الزوج
اياها لما فيها من حق الله عز وجل ولذا اى ولكون الغالب فى هذا الحد
حق الله تعالى لم يفوض اليه اى الى المقذوف ليقيمه على نفسه لان حقوق
تعالى لا يستوفيها الا الامام لاستنابة الله تعالى اياه فى استيفايها
دون غيره ولانه اى حد القذف لتهمته اى القاذف المقذوف بالزنا
واثر المنفى من بابه اى باب ذلك النفى وحد الزنا حق الله تعالى اتفاقا
فدار حد القذف بين كونه لله تعالى خالصا كحد الزنا او بين كونه
له اى الله تعالى وللعبد كما ذكرنا فاقلها فى الباب ان يقال فتغلب حق
الله به اى بحد القذف لان ما للعبد من الحق يتولى استيفاءه مولاه
فيصير حق العبد مرعيا بتغليب حق مولاه لا مهدرا ولا كذلك عكسه هذا
ما عليه عامة المشايخ وذهب صدر الاسلام الى ان الغالب فيه حق العبد وبه
قالت الايمة الثلاثة والاول اظهر كما فى الهداية ثم من الاحكام ما بنى متفق
عليه ومختلف فيه ما يتفرع عليه باعتبار كونه حقا للعبد ومنها ما يتفرع
عليه باعتبار كونه حقا لله ومحل الخوض فيها الكتب الفقهية وما اجتمعا
اى حق الله وحق العبد فيه والغالب حق العبد وهو القصاص بالاتفاق
فان لله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فى شرعيته
القصاص ايضا للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق
المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد
راجحا ولهذا فوض استيفاؤه للوارث وجرى فيه الاعتياض بالمال والعفو
وينقسم متعلق الحكم الشرعى مطلقا ايضا باعتبار اخر اصل وخلف اى
من حيث اتصافه بالاصالة والخلفية الى اصل وخلف ثم لا يثبت كونه خلفا
الا بالسمع نصا او دلالة او اشارة او اقتضاء صريحا او غيره اى غير صريح
كالاصل لا بالراى لحذف المقسم اليه للعلم به فالاصل كالتصديق فى
الايمان فانه اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى مع التبديل
بحال والخلف عنه اى عن التصديق الاقرار باللسان لانه معبر عما فى
الجنان واذا لم يعلم الاصل يقينا لانه غيب ادير الحكم عليه اى على الخلف
فلو اكره الكافر على الاسلام فاقر به حكم باسلامه لوجوده ظاهرا وان
لم يوجد التصديق القلبى فى نفس الامر وحينئذ فرجوعه عن الاسلام
الى الكفر باللسان ردة لكن لا توجب القتل لان الاكراه شبهة لاسقاطه
بل توجب الحبس والضرب حتى يعود الى الاسلام مع انه لو قتله قاتل قبل
عوده لا شئ عليه ودفن من اكره على الاسلام حتى اقر به ثم لم يظهر منه
خلافه الى ان مات فى مقابر المسلمين به اى باقراره بالاسلام مكرها

ويثبت ايضا باقي احكام الخلفية في الدنيا من اسقاط الجزية عنه وجواز الصلاة
خلفه وعليه الى غير ذلك اما الآخرة فالمذهب الحنفية وهو نص ابي حنيفة
انه اى الاقرار اصل في احكامها ايضا فلو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
بلا مانع له من الاقرار واستمر حتى مات كان في النار وكثير من المتكلمين
ورواية عن ابي حنيفة واصح الروايتين عن الاشعري التصديق وحده
في احكام الآخرة لانه هو والاقرار شرط لاحكام الدنيا اى لاجرائها عليه كقول
بعضهم اى الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي ثم كما في شرح المقاصد
الاقرار لهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام
وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم
وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه
الاباء اذ العاجز كالاخرس مومن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة
به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ثم صار اداء الابوين
في الصغير والمجنون خلفا عن ادائهما اى الصغير والمجنون لعجزهما عن
ذلك فحكم باسلامهما تبعا لاحدهما اى الابوين اذا كان المتبوع والتابع
حين الاسلام في دار واحدة او المتبوع في دار الحرب والتابع في دار الاسلام
لا بالعكس كما نبه عليه في الينابيع وغيره اللهم الا اذا دخل عسكر من المسلمين
دار الحرب واسروا الصغير مع امه الكافرة مثلا او لا ثم اخرج الى دار الاسلام
او لا فان الاب اذا كان حيا في دار الاسلام يستتبعه ذكره في الذخيرة
ثم تبعية الدار صارت خلفا عن اداء الصغير بنفسه في اثبات الاسلام
له عند عدم اسلام الابوين او احدهما على الوجه الذي ذكرنا وعدم
خروجهما او احدهما الى دار الاسلام قبله او معه من ناحية واحدة او لا
كما اشار الى هذا بقوله فلو سبي فاخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه
وكذا تبعية الغانمين اى تبعيته للمسلمين الغانمين اذا لم يكن معه
ابواه ولا احدهما واختص به احدهم في دار الحرب لشرائه من الامام
الغنيمة ثمه صارت خلفا عن اداء الصغير كما اشار اليه بقوله فلو قسم
في دار الحرب فوقع في سهم احدهم اى المسلمين حكم باسلامه والمراد
ان كلا من هذه خلف عن اداء الصغير على هذا الترتيب كما ذكرنا لا انه
يخلف بعضها بعضا لان الخلف لا خلف له كذا قالوا وقد قيل عليه
لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه ثم كون
هذه التبعيات مرتبة هكذا هو المذكور في اصول فخر الاسلام وموافقيه
وذكر في المحيط تبعية صاحب اليد مقدمة على تبعية الدار فقيل
يحتمل ان يكون في المسئلة روايتان قلت والتحقيق ان المراد بهما واحد
او لا تعين نسبة التبعية اليه لان السبق من اسباب الترجيح وقيل

الحاصل

الحاصل بحال فالاولى ان يكون الثاني معطوفا بأو لا بالواو كما فعل بعضهم
ومشى عليه المصنف بقي ان الخلفية لا تثبت الا بالسمع والظاهر انه فيما
كان بين مسلم اصلي وذمية الاجماع وقد يقال هو ما في الصحيحين
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه
يهودانه او ينصرانه او يمجسانه فجعل اتفاقهما علة ناقلة للولد عن اصل
الفطرة فيثبت فيما اتفقا عليه ويبقى على اصل الفطرة فيما اختلفا فيه
وهو يصلح ان يكون سند الاجماع واما فيما بين مسلم عارض اسلامه
وذمية وبين مسلمة عارض اسلامها وذمي فظاهر كلامهم ان الحديث
المذكور لانه يفيد ثبوت احد الاوصاف الثلاثة للولد اذا كان ابواه
على ذلك الوصف فاذا زال الوصف عن احدهما انتفت العلة فينتفي
المعلول فيترجح ثبوت الوصف المفطور عليه وهو الاسلام ولكن عليه
ان يقال فيلزم تعين هذا صيرورة الصغير مسلما بموت احدهما
كما هو قول الامام احمد وهو خلاف ما عليه باقي الائمة وقد يقال هو ما
روى الشافعي والبيهقي ان النبي صلى الله عليه وسلم حاصر بني قريظة
فاسلم ثعلبة واسيد ابنا شعبة فعصم اسلامهما اموالهما واولادهما
الصغار ولا يعرى عن تامل واما جعله تبعا للدار الاسلام او للغانم المسلم
على الوجه المذكور فالله تعالى اعلم بالسمع المفيد له فان قلت يفيده
الحديث السالف بناء على ان كون ابويه ناقلية عن اصل الفطرة معلول بكونه
تحت ولايتهما وهو منتف فيمن اختص به مسلم في دار الحرب بشراء من الامام
او قسمة وبما اذا اخرج وحده مسبيا الى دار الاسلام المفطور عليه لعدم
الناقل له عنه قلت نعم لو تم لكنه غير تام لانه حينئذ يقتضي ان يحكم باسلامه
فيهما والله سبحانه اعلم هذا كله اذا لم يكن الصغير عاقلا واما لو كان عاقلا
مستقلا باسلامه فاذا اسلم صح وحينئذ فلا يرتد بردة من اسلم منهما اى
ابويه على ما سيعلم في فصل الاهلية ولكن الذي في شرح الجامع الصغير
لفخر الاسلام ويستوي فيما قلنا ان يعقل ولا يعقل الى هذا اشار في هذا
الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلا جرم ان قال قاضي خان في شرحه
لو اسلم احد ابويه يجعل مسلما تبعا سواء كان الصغير عاقلا او لم يكن لان
الولد يتبع خير الابوين دينا ومنه اى الخلف عن الاصل في متعلق الحكم
الصعيد فانه خلف عن الماء فيثبت به اى الصعيد ما يثبت به اى بالماء
من الطهارة الحكمية الى وجود الناقض فالاصالة والخلفية بين الالتين
فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ لوجود شرط الصلاة في حق كل فيجوز بناء
احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل
في قبول الحدث ورفعه هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وزفر

وزفر ايضا على ماذكر الاسبيجابى وفخر الاسلام ووافقوه ان الاصالة والخلفية
بين الفعلين اى التيمم وكل من الوضوء والاغتسال فلا يلزم ذلك اى ان
يثبت بالصعيد ما يثبت بالما ولا يصلى المتوضى خلف المتيمم لانه تعالى امر
المحدث بالفعل فقال اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا
ثم نقل الى الفعل عند عدم القدرة على الما فقال وان كنتم مرضى او على
سفر او جا احد منكم من الغايط او لامستم النسا فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا
طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وعندهما اى ابى حنيفة وابى يوسف
انه اى الله تعالى نقل عند عدم الما الى الصعيد حيث قال فلم تجدوا ما
فكان الما هو الاصل ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء
المسلم ولو الى عشر سنين رواه ابو داود والترمذى وحسنه وصححه ابن
حبان فى صحيحه ثم هذا كله قول اصحابنا بعد اتفاقهم على كون الخلف
مطلقا بمعنى انه يرفع الحدث الى غاية وجوده او القدرة على استعمال الما
وضوء فى الحدث الاصغر وغسلا فى الحدث الاكبر الا ما قيل فيما اذا تيمم
فى المصر لخوف فوت صلاة جنازة فصلى وحضرت اخرى ولم يجد وقتا بينهما
يمكنه ان يتوضا فيه ان الخلافية ضرورية بالمعنى الذى يذكره للشافعى
عند محمد فى هذه حتى لم يجز ان يصلى على الثانية بذلك التيمم خلافا لهما كما
هو معروف فى موضعه والظاهر ان قولهما احسن وقال الشافعى هو
خلف ضرورى بمعنى انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض
عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة ومن ثمرات هذا الخلاف
انه يجوز عندنا تقديمه على الوقت وان يصلى به ما شا من فرايض ونوافل
خلافا له ولا خفا فى ان جعل الصعيد او التيمم خلفا عن الما او عن كل من
الوضوء والاغتسال مع كونه لحكم براسه مخالف لحكم الاصل ينفى كونه خلفا
عن الاصل بل يفيد كونه اصلا مستقلا بنفسه والاتفاق على خلافه واما انه
ضرورى بمعنى ان شرعيته انما هى عند العجز عن الما ضرورة ادا المكتوبات
فيما لها من الاوقات وتكثير الخيرات فمما لا نزاع فيه وهو لا يحل بمعنى الاطلاق
هذا ولا بد فى تحقق الخلفية من عدم الاصل فى الحال العارض اذ لا معنى
الى المصير الى الخلف مع وجود الاصل و من امكانه اى الاصل ليصير السبب
منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف والا يتحقق لا
امكان لوجود امر ما فلا اصل اى فلا يوصف ذلك الامر بالاصالة لغيره
لانه فرع وجوده فى ذاته فلا خلف اى فلا يوصف ذلك الغير بالخلفية عنه
ايضا ومن هنا لزم التكفير من حلف ليمسن السما لانها انعقدت موجبة
للبر الذى هو الاصل لامكان مس السما فى الجملة لان الملايكة يصعدون اليها

والنبى صلى الله عليه وسلم صعد اليها ليلة المعراج الا انه معدوم عرفا وعادة
فانتقل الحكم منه الى الخلف الذى هو الكفارة ولم يلزم من حلف على نفى ما كان
او ثبوت ما لم يكن فى الماضى لعدم امكان الاصل الذى هو البر والله سبحانه
اعلم الفصل الثالث فى المحكوم فيه المحكوم فيه مبتدا وقوله وهو المعبر
من المحكوم به اعتراض بينه وبين خبره وهو فعل المكلف يريد ان التعبير
عن فعل المكلف بالمحكوم فيه اولى من التعبير عنه بالمحكوم به كما ذكره صدر
الشريعة والبيضاوى وغيرهما قال المصنف اذ لم يحكم الشارع به على المكلف
بل حكم فى الفعل بالوجوب بالمنع بالاطلاق والظاهر انه ليس فى صحته حكم به على
المكلف ولا فى اطلاقه والاذن فيه وانما يجال ذلك فى ايجابه وعند التحقيق
يظهر انه ليس ايجابه اى ايجاب المكلف فعله حكما بنفس الفعل ولو سلم كان
باعتبار قسم يخالفه اقسام ثم انما يكون المحكوم فيه فعل المكلف حال كونه فعل
متعلق الايجاب وهو اى فعله متعلق الايجاب الواجب لم يشتقوا له اى
لفعل المكلف المذكور باعتبار اثره اى الايجاب المتعلق به اسما الا اسم الفاعل
واما الباقى متعلق الندب والاباحة والكراهة مفعول اى اشتقوا لمتعلقاتها
باعتبار اثرها اسم المفعول مندوب مباح مكروه واشتقوا كلا من اسمى
الفاعل والمفعول لمتعلق التحريم حرام محرم تخصيصا بالاصطلاح فى الاول
اى متعلق الايجاب والاخير اى متعلق التحريم ورسم الواجب بما اى فعل
يعاقب تاركه على تركه مردود بجواز العفو عنه ذكره غير واحد والاولى بما
عفى عنه لانه ليس كل جايز واقعا ولا بد من اعتبار الوقوع كما نبه عليه المحقق
الشريف فيكون غير منعكس لخروج الواجب المعفو عن تركه قال الكرمانى
وللمعرف به ان يقول المراد ما يعاقب عليه عادة لا على سبيل الوجوب ورسمه
بما اى فعل اوعد بالعقاب على تركه ان اريد بالترك الترك الاعم من ترك واحد
او الكل ليدخل الكفاية اى الواجب كفاية فى هذا التعريف لزم التوعد بترك
واحد فى الكفاية مع فعل غيره او اريد به ترك الكل خرج منه ترك الواحد
او اريد به ترك الواحد خرج الكفاية وكل من هذه الملازمات وبطلان اللازم
فيها ظاهر فالتعريف كذلك واما رده اى هذا التعريف بصدق ايعاده
لوعده فيستلزم العقاب على الترك فلا ينعكس لخروج الواجب المعفو
عن تركه فيناقض تجويزهم العفو لان صدق الايعاد يوجب عدم وقوع
العفو ووقوع العفو يوجب عدم صدق الايعاد وهو اى هذا الرد
بالمعتزلة اليق لاستحالة الخلف فى الوعيد عليه تعالى عندهم بخلاف
اهل السنة كما سنذكر الا ان يراد بايعاده ايعاد ترك واجب الايمان
فان الخلف فيه غير جايز قطعا لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به واما الايعاد على ترك واجب غيره فجايز الخلف فيه لقوله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به واما الايعاد على ترك واجب غيره فجايز الخلف فيه
لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فلا يبطل التعريف المذكور لانفساد
عكسه بخروج ما سواه اى ما سوى واجب الايمان المعفو عن تركه لصدق
المحدود بدون الحد هذا وقد ذكر العبد الضعيف غفر الله تعالى له في حلية
المحلى ان ظاهر المواقف والمقاصد ان الاشاعرة على جواز الخلف في الوعيد
لانه يعد جودا وكرما لا نقصا وان في غيرهما المنع منه معزو الى المحققين
وان الشيخ حافظ الدين نص على انه الصحيح وان الاشبه بحثا ترجح القول
بجوازه في حق المسلمين خاصة بمعنى جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ
بوضعه اللغوي للمعنى الوعيدي من العموم لا جواز عدم وقوع عذاب
من اراد الله الاخبار بعذابه فانه محال على الله تعالى وقلنا ذلك جمعا بين
الادلة كما يعرف ثمة وهو موافق لما ذكره المصنف وان الاوجه ترك
اطلاق جواز الخلف عليه تعالى وعدا ووعيدا دفعا لان يكون المراد
منه المحال المذكور وحينئذ فلا يخالف الوعد الوعيد في هذا التجويز
ويتجه ان يقال لا وجه لتخصيص ذلك بالوعيد والله سبحانه اعلم واما
رد هذا التعريف بان منه اى الواجب ما لم يتوعد عليه فان اريد بعينه صح
فقد يسلم ولا يضر فان المراد ما هو اعم من ذلك كما هو ظاهر الاطلاق
وان اريد مما هو اعم من ذلك فمدفوع بثبوته اى الايعاد لكلها اى الواجبات
بالعمومات كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا ورسم الواجب ايضا بما اى فعل يخاف العقاب بتركه وافسد طرده
بما ليس بواجب وشك في وجوبه فان الوجوب لا يثبت بالشك مع ان
الشاك يخاف العقاب على تركه لاحتمال ان يكون واجبا فيصدق الحد
بدون المحدود ويدفع هذا الافساد بان مفهومه اى ما يخاف العقاب
بتركه ما بحيث يخاف فلا يختص ترك الواجب بخوف واحد دون واحد
ولا خوف عقاب عادة للمجتهد في ترك ما شك فيه اى في وجوبه لعدم
سبب الخوف فلا يصدق الحد بدون المحدود وافسد عكسه بواجب
شك ابتدا في عدم وجوبه او ظن ابتدا عدم وجوبه فانه اى الشاك
لا يخاف العقاب بتركه فيصدق المحدود بدون الحد وهو اى افساد
عكسه بهذا حق ويمنع دفع الاول ايضا لان الشك ابتدا في عدم
وجوبه يفيد الشك ابتدا في وجوبه وما شك ابتدا في عدم وجوبه
ووجوبه ليس بحيث ما يخاف المجتهد العقاب بتركه عادة وللقاضي ابي
بكر رسم اخر وهو ما اى فعل يذم شرعا تاركه بوجه ما فشمل ما الواجب
والمندوب والمباح والمكروه والحرام وخرج بالباقي ما عدا الواجب لان
الحرام يذم فاعله لا تاركه والثاني لا يذم فاعله وتاركه شرعا اى

بان

بان يرد في الكتاب او السنة او الاجماع ما يدل على انه بحاله لو ترك كان هـ
مستنقصا ملوما الى حد يصلح لترتب العقاب لان العبرة به ويوجه
ما ليدخل الواجب الموسع والمخير والكفاية لانه كما قال بحيث بتركه تركه
في جميع وقته بلا عذر نسيان ونوم وسفر ومع عدم فعل غيره اى ترك
الجميع له ان كان الواجب كفاية و ترك الكل من الامور المخير فيها في
الواجب المخير فلا يرد عليه ان الصلاة التي تركها النائم والناسي و
المسافر في رمضان غير واجب مع صدق الحد عليها فلا يطرد ولو اراد
القاضي عدم الوجوب معها اى الاعذار المذكورة وقد ذكر السبكي
ان القاضي صرح في التقريب بانه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما
حتى السكران وان المسافر يجب عليه صوم احد الشهرين كالواجب
المخير فلا يذم المكلف معها اى الاعذار المذكورة بالترك اى الى اخر الوقت
وبعد زوالها اى الاعذار المذكورة بوجه وجوب القضا عنده اى القاضي
فيذم المكلف بتركه اى القضا بوجه ما وهو اى ترك القضا بوجه ما
ما اى الترك الذي يكون في جميع العمر مع القدرة عليه بعينه ولعل ابن
الحاجب اعترض عليه بالاعتراض فلا نطول بايراده ومن اراد الوقوف
عليه فليراجع شروح اصوله وحواشيها ثم كون الذم على ترك هذه
انما هو بسبب ترك القضا عند القدرة لا على ترك الادا لعدم وجوب
الادا وان القضا لا يتوقف على وجوب الادا بل يكفي في وجوبه تحقق
سبب وجوب الادا ولا وجود لنفس وجوب لا غير ليدعى ثبوته في حق
النائم والناسي والمسافر فلا يتم نفي اطراد الحد بالصلاة والصوم المذكورين
ليس على اصطلاح الحنفية اما على اصطلاح الحنفية فالوجوب ينفك
عن وجوب الادا وهو اى وجوب الادا في هذه الحالات هو الساقط
لا الوجوب فلا يتجه القول بصدق الحد على الصلوة والصوم المذكورين
دون المحدود ليتفرع عليه نفي اطراده فليتامل ثم هذا تقسيم للواجب
باعتبار عدم تقييده بوقت محدود يفوت بفواته وتقييده به فنقول
الواجب قسمان احدهما واجب مطلق وهو الذي لم يتقيد طلب ايقاعه
بوقت محدود من العمر بحيث لا يجوز قبله ويفوت بفواته وان كان
واقعا في وقت لا محالة كالنذور المطلقة والكفارات وقضاء رمضان
كما ذكر القاضي ابو زيد وصدر الاسلام وصاحب الميزان وهو الاظهر
كما في التلويح لا انها من الموقت كما ذكر فخر الاسلام وشمس الائمة
السرخسي باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار لان كونه بالنهار
داخل في مفهومه لا قيد له والزكاة كما هو قول الشيخ ابي بكر الرازي
وسيذكر المصنف في اثنا المسئلة الثالثة انه المختار عندهم وذكره

ابن شجاع عن اصحابنا كما نقله في البدايع وغيرها لكن قال المصنف في فتح القدير
يجب حمله على ان المراد بالنظر الى دليل الافتراض اى دليل الافتراض لا يوجب
الفورية وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب والوجه المختار ان الامر
بالصرف الى الفقير معه قرينة الفور وهي انه لدفع حاجته وهي معجلة
فمتى لم يجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام
فلزم بالتاخير من غير ضرورة الاثم كما صرح به الحاكم الشهيد والكرخي
وهو عين ما ذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه يكره ان يوخرها
من غير عذر فان كراهة التحريم وهي المحمل عند اطلاق اسمها اذا تعلقت
بترك شي كان ذلك الشي واجبا لانهما في رتبة واحدة وعنهما ما يفيد ذلك
ايضا وبه قالت الايمة الثلاثة والعشر والخراج وادرج الحنفية صدقة
الفطر في هذا القسم ايضا نظرا الى ان وجوبها طهرة للصايم عن اللغو
والرفث كما تقدم في حديث ابن عباس فلا يتقيد بوقت والظاهر تقيدها
بيومه اى يوم الفطر من قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم اى الفقراء اى
عن المسئلة في مثل هذا اليوم كما هو لفظ الاصل والواقع في كتب مشايخنا
او عن الطواف في هذا اليوم كما في علوم الحديث للحاكم فتعد اى فاخراجها
فيما بعد يوم الفطر قضا ووجوبه اى المطلق على التراخي اى جواز التاخير
عن الوقت الذي يلي وقت ورود الامر لا وجوب تاخيره عنه ما لم
يغلب على الظن فواته ان لم يفعله والحاصل انه مطالب باتيانه به في
مدة عمره بشرط ان لا يخليها منه عند جماهير الفرق من الحنفية
والشافعية والمتكلمين خلافا للكرخي وبعض الشافعية والمالكية
والحنابلة كما تقدم فقالوا وجوبه على الفور ومبناه اى هذا الخلاف
ان الامر للفور او لا وتقدم الكلام فيه مستوفي ثمة ثانيهما واجب مقيد
كما قال ومقيد به اى بوقت محدود يفوت الواجب به اى بفوات الوقت
وهو اى الوقت المقيد به الواجب بالاستقرا اقسام اربعة القسم الاول
ان يفضل الوقت عن الادا ويسمى عند الحنفية ظرفا اصطلاحا موافقا
للغة لان لغة ما يحل به الشي والادا يحل فيه مع تخصيصه به بمجرد
اصطلاح وموسعا عند الشافعية ويسمى اى بالموسع سماه في الكشف
الصغير اى كشف الاسرار شرح المنار لمولفه ولم اقف عليه بل وقفت
عليه في الكشف الكبير من كلام الغزالي فيما سنظهر وسنذكر سببا فيه
فيما سياتي ان شا الله تعالى كوقت الصلاة المكتوبة لها فانه سبب محض
علامة على الوجوب اى وجوبها فيه والنعم المتتابعة على العباد فيه هي
العلة المثيرة للوجوب فيه بالحقيقة لانها صالحة لوجوب الشكر
شرعا وعقلا بخلاف نفس الوقت فانه لا مناسبة بينه وبينها وانما

جعل

جعل سببا مجازا لانه محل حدوث النعم فاقيم مقامها تيسيرا وشرط
صحة متعلقه اى الوجوب من حيث هو كذلك اى متعلقه وهو
المودى وما قيل اى وما قاله الجم الغفير من ان وقت الصلاة ظرفية
للمودى وهو اى المودى الفعل وشرطيته للادا وهو اى الادا غيره
اى الفعل غلط لان الفعل الذي هو المفعول في الوقت كالهيئة الحاصلة
من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت المسماة بالصلاة هو المراد
بالادا لا الادا الفعل الذي هو فعل الفعل وهو اخراج الفعل من العدم
الى الوجود لانه اى فعل الفعل امر اعتباري لا وجود له وفيه اى هذا
القسم مسئلة السبب للصلاة المكتوبة بالمعنى الذي ذكرنا الجز الاول
من الوقت عينا للسبق والصلاحية بلا مانع وعامة الحنفية السبب
هو اى الجز الاول من الوقت اذا اتصل به الادا فان لم يتصل به الادا
انتقلت السببية منه كذلك اى كما انتقلت من الاول لتلك اى الجزء
الذي بعده بشرط انه يتصل به الادا والا لو لم يتصل به انتقل منه الى
ما يليه كذلك حتى الجزء الاخير وعند زفر ينتقل من جزء الى جزء حتى الى
ما يتسع منه اى الاخر الوقت الادا هذا كله قبل خروجه وبعد خروجه
السبب جملته اتفاقا قلت وبطرفه ما في التحقيق وذهب ابو اليسر
الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى كل الوقت
بعد مضيه بحال فتادى عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت
تغير الشمس لانه وجب ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب
كالبيع الفاسد موثر في فساد الملك فيتادى بصفة النقصان لا امسه
اى ولم يتاد عصر امسه في هذا الوقت الناقص لانه اى سبب عصر امسه
ناقص من وجه لاشتمال جملة الوقت على الوقت الناقص فالواجب به
كذلك فلا يتادى بالناقص اى في الوقت الناقص من كل وجه لانه دونه
ذكر في مختلفات القاضي الغني واعترض بلزوم صحته اى عصر امسه اذا
وقع بعضه فيه اى الوقت الناقص وبعضه في الوقت الكامل الذي هو اول
الوقت لان الوقت حينئذ كامل من كل وجه ناقص من وجه كالواجب لكنهم
نصوا على عدم الصحة فعدل عن الجواب المذكور الى الجواب بان الوقت
الكامل لما كان اكثر من الناقص تعين وجوب القضا كاملا ميلا الى تغليب
الصحيح الاكثر على الفاسد الاقل للغلبة لان للاكثر حكم الكل في بعض
المواضع فكان اعتباره اولى فورد من اسلم ونحوه كمن بلغ ومن طهر من حايض
في الوقت الناقص فلم يصل فيه حتى مضى لا يصح منه قضا تلك الصلاة
في ناقص غيره من الاوقات الناقصة مع تعين الاضافة للسبب في
حقه الى الكل اى كل الوقت لعدم اهليتهم للوجوب في جميع اجزايه وحينئذ

فينبغى ان يجوز لان القضا حينئذ يكون بالصفة التى وجب بها الادا
لتقرر تعين الجزء الاخير للسببية فى حق من هذا حاله فاجيب بانه لا
رواية فى هذا عن المتقدمين فيلتزم الصحة فيه كما هو قول بعض المشايخ
وعزاه فى الفتاوى الظهيرية الى فخر الاسلام او عدمها كما هو قول شمس
الايمة السرخسى وغيره وهو الاوجه وهو مبنى على ما عليه المحققون
من انه لا نقص فى الوقت وانما هو فى الادا كما اشار اليه بقوله والصحيح
ان النقصان لازم الادا فى ذلك الجزء الاخير لما فيه من التشبه بعبدة
الشمس فى ذلك الوقت لا الجزء للوقت مطلقا مما عدا هذا الجزء منه
لانتفا هذا المعنى فيه فتحمل النقصان فى الادا فيه لوجوب الادا فيه
بسبب شرف الوقت وورود السنة به فاذا لم يؤد فى ذلك الوقت والحال
كما قال ولا نقص فى الوقت اصلا وجب الكامل فلا يتادى ناقصا مع عدم
الجابر له قالوا اى الحنفية كونه اى السبب الجزء الاول يوجب كون الادا
بعده اى الجزء الاول من الوقت اذا لم يتصل به الادا قضا كما اذا لم يتصل الادا
بالجزء الاخير من الوقت وكونه الكل اى كل الوقت يوجبه الادا بعده
اى الوقت ضرورة لزوم تقدم السبب على المسبب وهما اى كون الادا
بعد الجزء الاول من الوقت فى الوقت قضا وايجاب الفعل بعد الوقت
ادا منتفيان اما الاول فلانه لا وجه لا وجه للقول بالتفويت ما بقى الوقت
واما الثانى فبالاجماع قلنا نختار الاول ثم الملازمة ممنوعة وانما يلزم
كون الادا بعده قضا لو لم يكن الجزء الاول سببا للوجوب الموسع بلكه
يعنى انه اى كونه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا فى اجزا زمان
مقدر يتبع ادا فى كل منها اى الاجزا كالتخيير فى المفعول من خصال
الكفارة فيجعد فى الوقت كالتخيير فى المفعول من خصال الكفارة
فيجعد فى الوقت وقت الادا والسبب الجزء السابق وهذا حكاه غير
واحد عن البلخى وعامة المتكلمين من اصحاب الحديث ونص السرخسى على انه
الاصح وهو كذلك كما سنعلم فلا جرم ان اختاره المصنف ولا تنعكس الفروع
قال المص يعنى انا وان قلنا السبب هو الجزء الاول عينا لا تنعكس الفروع
المذهبية بل يستمر قولنا ان من اسلم او بلغ الى اخره فى الوقت الذى يلزم
الادا فيه نقصان المودى لا يصح ادا عصره فى مثله من يوم غيره لان ما
يجب دايما كامل اذ لا نقص فى الوقت كما حقق فلا يتادى بما ثبت فيه
نقص الا عصر يومه كما قلنا وما نقل عن بعض الشافعية انه اى المفعول
الذى هو الصلاة قضا بعده اى بعد اول الوقت وان كان فى الوقت
وفى الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا العراقيين وعن بعض
الحنفية انه اى السبب الجزء الاخير فيما قبله اى فالفعل قبل الاخير

نفل يسقط به الفرض ليس كل منهما معروفا عندهم اى عند اهل ذلك
المذهب وقطع الشيخ سراج الدين الهندى بان المعزو الى بعض الحنفية
ليس صحيحا عنهم قلت ويعكره ما فى اصول الفقه للشيخ ابى بكر الرازى
بعد حكاية ما عن البلخى وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب فى مثله
يتعلق باخر الوقت فان اخر الوقت لم يوجب عليه شيا ثم اختلفوا فقال
منهم قايلون ان ما فعله فى اول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض فى اخره
وقالت الفرقة الاخرى من اصحابنا ما فعله فى اول الوقت مراعى فان
لحق اخره وهو من اهل الخطاب بها كان ما اداه فرضا وان لم يكن من اهل
الخطاب بها كان المفعول فى اول الوقت نفلا انتهى مختصرا ونص فى
الكشفين على ان هذين قولان لمشايخنا العراقيين وقد ذكر المص
هذا عن الكرخى موافقة لابن الحاجب وصاحب البديع فقال واما عن
عن الكرخى اذا لم يبق بصفة التكليف بعده اى بعد اول الوقت بان
يموت او يجن كان ذلك المفعول نفلا وفى الميزان عن الكرخى ثلاث روايات
احداها هذا والثانية ما قبله قال وهذه الرواية مهجورة والثالثة وهى
رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداوه فى وقت
مطلق من جميع الوقت وهو مخير فى الادا وانما يتعين الوجوب بالادا
او تضييق الوقت فان ادى فى اوله يكون واجبا وان اخر لا ياثم لانه
لم يجب قبل التعيين وان لم يؤد حتى لم يبق من الوقت الا قدر ما يؤدى
فيه يتعين الوجوب حتى ياثم بالتاخير عنه ثم قال وهذه الرواية
هى المعتمد عليها والكل من هذه الاقوال قول بلا موجب وتشبث كل
من يعلقه باول الوقت لا عبرة بان الواجب الموقت لا يشترط لوجوبه
بعد وجود شرايطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما فى ساير
الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لا يتعلق بما بعده
لامتناع التوسع فى الوجوب للمنافاة بينهما فان الواجب ما لا يسع تركه
ويعاقب عليه والتوسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه ومن يعلقه باخر
الوقت بانه لما جاز التاخير الى التضييق وامتنع التوسع كان الوجوب
متعلقا باخره وان ما قبله لا تعلق له بالايجاب وبما اتفق عليه اصحابنا
من ان المراة اذا حاضت فى اخر الوقت لم يكن عليها قضا تلك الصلاة
اذا لم تكن صلتها وان من سافر فى اخر الوقت يقصر اذا لم يكن صلاها
والفقها من انها لو طهرت فى اخر الوقت لزمتها وان المسافر اذا اقام
فى اخره قبل ان يصلى يتمها ثم المودى اما ان يكون نفلا كما قال البعض
لانه يتمكن من الترك فى اوله لا الى بدل واثم وهذا حد النفل الا انه
باداية يحصل المطلوب وهو اظهار افضل الوقت فيمنع لزوم الفرض

كمحدث توضا قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم فرض الوقت بعد
دخوله واما ان يكون موقوفا كما قال البعض كالزكاة المعجلة قبل
الحول للمصدق كشاة من اربعين شاة فانه ان تم الحول وعنده تسع
وثلاثون اجزاه وان كان ناقلا كان له ان يأخذها من يد المصدق
ان كانت قائمة ثبتت ساقط فان النصوص كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل عليه السلام في حديث الامامة
يا محمد هذا وقت الانبيا من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين رواه
ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال
صحيح الاسناد وقوله صلى الله عليه وسلم ان للصلاة اولا واخرا اي لوقتها
وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس واخر وقتها حين يدخل العصر
الحديث رواه الترمذي يتناول جميع اجزا الوقت وليس المراد تطبيق الصلاة
على اوله واخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد ان كل جزء
منه صالح للادا والمكلف مخير فيه فثبت التوسع شرعا ضرورة لامتناع
قسم اخر وليس هو مع الوجوب بممتنع عقلا فان قول السيد لعبده خط
هذا الثوب في هذا اليوم اما في اوله او وسطه او اخره صحيح عقلا ولا
يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا او اوجب مضيقا وهما محالان فلم يبق
الا ان يقال اوجب موسعا ثم الاجماع على وجوبها على من بلغ او اسلم او
طهرت في وسط الوقت او اخره الباقي منه ما يسعها ولو كان الوجوب متعلقا
باوله لما وجبت عليهم بعد فوات اوله كما لو فات جميع الوقت في هذه
الاحوال وعلى ان الواجب انما يتادى بنية الفرض لا بنية النفل ولا بمطلق
النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم لتادى بنية النفل او موقوفا كما زعم
اخرون لتادى بمطلق النية ولا تستوي فيه نية الفرض والنفل وفي الكشف
الكبير وقولهم وجد في المودى اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على
تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تاخير باذن الشرع وذكر الغزالي
ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب
وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه
بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزا الوقت
وهذا قسم ثالث مفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب
والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع وقد وجدنا الشرع يسمي
هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتدا وقت الصلوة
وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذن الاقسام
الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه
اولى انتهى وهذا السياق الذي تقدم الوعد به **وانما يلزم** كونه قضا بعد

الجزء

الجزء الاول في الوقت **لو كان الجزء الاول** سبب الوجوب **المضيق** وليس كذلك
وقولهم اي الحنفية **تتقرر السببية على ما** اي الجزء الذي **يليه الشروع**
في الواجب **فيه** اي في قولهم **ما سنذكر** في المسالة التي تلي هذه ونتكلم
عليه ان شاء الله تعالى **مسالة الواجب بالسبب الفعل فيه مخيرا في اجزا**
زمانه المحدود له كما قلنا انفا في السابقة **والقاضي ابو بكر الواجب في كل**
جزء من اجزا الوقت ما لم يتضيق **احد الامرين منه** اي الفعل **ومن العزم**
عليه اي الفعل **فيما بعده** اي ذلك الجزء الخالي هو وما قبله من الفعل
فاذا لم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين الفعل **فان لم يفعل ولم يعزم**
على الفعل حتى مضى الوقت **عصى وعند زفر عصى بالتاخير عن قدر**
ما يسع الادا من اخر الوقت **ودفع** قول القاضي **بان المصلي في الجزء** الذي
ليس بالاخير من اجزا الوقت **ممتثل لكونه مصليا لا لكونه اتيا باحد**
الامرين الفعل او العزم بهما ولو كان هنا تخيير بين الصلاة والعزم
لكان الامتثال بها من حيث انها احد الامرين ومشتملة على المفهوم المطلق
كما يعلم في تحقيق القول بالتخيير **وله** اي للقاضي **دفعه** اي هذا الدفع
بان لا منافاة بين كونه مصليا وبين كونه اتيا باحد الامرين منهما لكونه
احد جزئيه **فليكن ممتثلا لكون الصلاة احدهما** اي الامرين منهما **ودعوى**
التعيين اي بان الواجب واحد معين منهما **محل النزاع انما ذلك** اي وجوب
احدهما بعينه **عند التضييق** في الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسعها
وليس الكلام فيه **وفي البديع** في جواب قول القاضي وبانه **لو كان العزم**
بدلا عن الصلاة وقد اتى به **سقطت به المبدل** وهو الصلاة **كسائر الابدال**
كالجمعة للظهر وليس كذلك **والجواب** عن هذا **منع الملازمة** اي لا نسلم
سقوطها به لانا لا نعني انه بدل عنها مطلقا **بل نعني انه بدل عن**
ايقاعها فيما عدا الجزء الاخير منه وحينئذ **اللازم سقوط وجوبها**
في ذلك الوقت والبدلية لا تثبت الا في هذا القدر اي في سقوط
وجوبها في ذلك الوقت بالعزم على الفعل في ثاني الحال قيل وايضا
هو لم يجعل العزم وحده بدلا بل العزم مع الفعل في اخره فتحقق العزم
فيما عدا الجزء الاخير مع ترك الفعل فيه لا تقتضي سقوطها لعدم تحقق
البدل بكماله **بل الجواب** عن قول القاضي **ان الكلام في الواجب بالوقت**
ولا تعلق لوجوب العزم به اي بالوقت **بل وجوب العزم على فعل**
كل واجب موسعا كان او مضيقا اجمالا عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا
عند تذكره بخصوصه كالصلاة **حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت**
الايمان سوا دخل وقت الواجب او لا فهو واجب مستمر قبل وجوبه وبعده
بحسب الالتفات اليه ليتحقق التصديق الذي هو الاذعان والقبول

غير مختص بالصلاة ولا مقيد الكون العزم بدلا عن الفعل عنده لا يجب اداء يعني
الثاني ان الواجب باول الوقت او العزم على فعلها اى الصلاة بعده اى اول
الوقت فيه اى الوقت كما هو المنقول عن المتكلمين اذ في برهان امام الحرمين والذي
اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب
على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها لا ان
كل جزء يلزم فيه الفعل والعزم المستلزم لاستصحاب العزم من اول الوقت
الى اخره لانه بعيد لان احدا لا يقول بان العزم في الجزء الاخير كاف وقد ذكر
غير واحد ما اسلفنا من ان هذا التخيير عنده انما هو في غير الجزء الاخير اما في
الجزء الاخير فيتعين الفعل قطعا والله سبحانه اعلم مسئلة تثبت السببية
لوجوب الادا في الواجب البدني باول الوقت موسعا كما ذكرنا عند الشافعية
بخلاف المالي فيثبت بالنصاب المملوك له والراس الذي يمونه ويلي عليه على قول
الحنفية او الفطر اى غروب شمس اخر يوم من رمضان على الصحيح عند الشافعية
والدين المعجل الى وقت معين اصل الوجوب للزكاة وصدقة الفطر وتفريغ الذمة
من الدين وتاخر وجوب الدين الى تمام الحول في الزكاة وطلوع فجر اول يوم من شوال
في صدقة الفطر وحلول الاجل في الدين بدليل السقوط لهذه الاشيا عن المكلف
بالتعجيل لها وهو اى سقوطها فرع سبق الوجوب لها وفرع تاخر وجوب الادا
عند الحنفية اى جمهورهم كذلك اى قايلون بانفصال الوجوب عن وجوب
الادا في البدني ايضا كما في المالي فتثبت بالاول من اجزا الوقت اصل الوجوب
فيعتبر حال المكلف في الجزء الاخير من الوقت من الحيض والبلوغ والسفر
واضدادها اى الطهارة والصبا والاقامة فلو كانت طاهرة اول الوقت فلم تصل
حتى حاضت اخره لا قضا عليها سوا كان الباقي ما يسع الصلاة او تحريمتها فقط وقال
زفر ان بقي ما يسعها لا قضا والا فعليها القضا وقال الشافعي ان ادرك ما عرض له
احدى هذه العوارض قبل عروضها قدر الفرض اخف ما يمكنه فعله وجب عليه
والا فلا وفي قلبه اى اذا كانت حايضا اول الوقت ثم طهرت اخره قلبه اى القضا
ولو كان الباقي من الوقت مقدار ما يسع التحريمة عند علمائنا الثلاثة اذا كان
حيضها عشرة ايام فان كان اقل والباقي قدر الغسل مع مقدماته كالاستقا
وخلع الثوب والتستر عن الاعين والتحريمة فعليها القضا والا فلا وفي شرح
للبزدوي وما ذكروا ان المراد به الغسل المسنون او الفرض والظاهر الفرض لانه يثبت
به رجحان جانب الطهارة وقال زفر لا يثبت الوجوب ما لم يدرك ما يسع جميع الواجب
وعلى هذا الخلاف اذا زال الكفر والجنون وقد بقي من الوقت قدر التحريمة يجب
عند الثلاثة ولا يجب عند زفر وقال الشافعي يجب اذا زالت هذه العوارض وقد
بقي من الوقت قدر تكبيرة والاظهر وجوب الظهر بادراك تكبيرة العصر والمغرب
بادراك تكبيرة العشا ولا يشترط ادراك زمن الطهارة ويشترط امتداد السلامة

من

من الموانع زمن امكان الطهارة والصلاة ولا ينكرون اى الحنفية امكان
ادعا الشافعية لكن ادعوه اى الحنفية امكانه غير واقع بدليل وجوب القضا
على نايم كل الوقت وهو اى وجوب القضا عليه فرع وجود الوجوب عليه حالة
النوم والا لم يجب عليه القضا كما لا يجب بالاجماع على من حدثت له اهلية بعد
مضي الوقت باسلام او بلوغ واورد وجوب القضا عليه ابتدا عبادة تلزمه
بعد حدوث اهلية الخطاب بخطاب مبتدا كما ذهب اليه الشيخ ابو المعين وهو
ما روى النسائي والترمذي وصححه عنه صلى الله عليه وسلم فاذا نسي احدكم
صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها واجيب بالمنع لان شرايط القضا تراعى
فيه كالنية وغيرها ولو كان ابتدا فرض ابتدا لما روعيت ودفع بان عند الخصم لا
فرق بين الادا والقضا في حق النية لا في الصلاة ولا في الصوم بل يحتاج ان
ينوي ما عليه عند عدم العذر ولولا العذر لوجب في الوقت وهنا لا يتبين
انهما وجبا على المكلف في حالة سقوط ادايهما عنه وستقف في كلام المصنف على
ما يوخذ منه دفعه وننبهك عليه ان شا الله تعالى ولا اعتبار لقول من جعله
اى القضا المذكور ادا منهم اى الحنفية كما هو ظاهر السياق ولعله يريد
فخر الاسلام حيث قال وهو اى انفكاك وجوب الادا وتراخيه عن نفس
الوجوب كالنايم والمغمى عليه اذا مر عليهما وقت جميع الصلاة وجب الاصل
وتراخى وجوب الادا والخطاب ومن ثمة قال الشيخ اكمل الدين في شرحه عبارة
الشيخ هنا تدل على ان ما ياتي به النايم والمغمى عليه بعد اليقظة والانتباه
ادا لا قضا وقال وهو المناسب للقواعد اما اولا فلان الادا تسليم نفس الواجب
بالامر وما وجب عليهما بالامر هو ما ياتيان به بعد خروج الوقت واما ثانيا
فلان القضا تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف
مخاطبا بالاصلي وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما
لفهم الخطاب انتهى وهو موافق لما ذكرنا انفا من ابي المعين فيندفع بما يندفع به
والاشبه انه كما في شرح الشيخ قوام الدين الاتقاني استعار معنى الادا للقضا
لوجود معنى التسليم فيهما لا انه ادا حقيقة الادا بعد انقضا الوقت اذ هو تسليم الواجب
في وقته او انه اراد به مجرد التسليم فلا يخالف في المعنى كونه قضا كما اطلقه القوم
والاتفاق على انتفا وجوب الادا عليه اى النايم المذكور كما في الكشف وغيره لكن
فيه ايضا الادا نوعان نوع يكون نفس الفعل مطلوبا حتى ياثم بتركه ولا بد فيه من
استطاعة سلامة الاسباب والالات ونوع لا يكون نفس الفعل فيه مطلوبا بل
المطلوب منه ثبوت خلفه وهو القضا حتى لا ياثم بترك الفعل ويكفي فيه تصور
ثبوت الاستطاعة ففي مسيلة النايم وجوب الادا بالمعنى الاول غير موجود لفوات
استطاعة سلامة الالات وبالمعنى الثاني موجود لتصور حدوثها بالانتباه فوجوب
القضا بنا على هذا وعدم الاثم بنا على انتفا ذلك ثم ذكر عن فخر الاسلام في شرح

المبسوط ما يوافق هذا ولكن على هذا كما قال الشيخ قوام الدين السكاكي للخصم
ان يمنع انفصال وجوب الادا عن نفس الوجوب وقيل القضا مبني على نفس
الوجوب دون وجوب الادا المعنى ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون
مفضيا الى وجوب الادا او وجوب القضا فان امكن ايجاب الادا وجب القول
به والا وجب الحكم بوجوب القضا وليس يشترط لوجوب القضا ان يكون وجوب
الادا ثابتا ولازم انه يجب القضا لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب
لافضايه الى وجوب الادا في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الادا المانع ظهر
وجوب القضا فهذا هو معنى الخلفية والسبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضا
الى وجوب الادا في نفس الامر كما في حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون
مفضيا الى القضا في حق النايم والمغمى عليه قال الكاكي نقلا هذا الوجه لا يرد
المنع المذكور ولكن يرد بوجه اخر وهو ان يقول لا نسلم ان وجوب القضا عليهما
بهذا الطريق انتهى هذا وقد عللوا عدم وجوب الادا على النايم والمغمى عليه
الوقت كله بعدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو وفي التلويح ولقايل
ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو ان لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم
مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل
في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم
بنا على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الايمة من شرط
وجوب الادا القدرة التي بها يتمكن المامور من الادا الا انه لا يشترط
وجودها عند الامر بل عند الادا فان النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا
الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الادا بشرط ان
يبلغهم ويتمكنوا من الادا وقد يصرح بذلك كالمريض ويوم قتال المشركين
اذا برا قال الله تعالى فاذا اطمانتم فاقيموا الصلاة اي اذا امنتم من الخوف
فصلوا بلا ايما انتهى واجيب بانه يمكن ان يقال لا يجوز ان يكون النايم مخاطبا
بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطبا بان يفعل في الوقت في ايام اخر
والا يلزم ان يكون الصبي ايضا مكلفا ومخاطبا بان يفعله بعد البلوغ فلم
يبق فرق بين الصبي والبالغ والحايض وغيرهما واللازم باطل فالملزوم مثله
قال العلامة الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب واعلم انه لا نزاع بين
الفريقين في ان حصول الشرط الشرعي لادا الواجب كالتمكن من الادا
شرط في التكليف بادايه وليس شرطا في التكليف بوجوبه ولهذا لم يكن
المكلف النايم في وقت الصلاة مكلفا بادا الصلاة مع وجوبها عليه بوجوب
بدخول والا لم يجب عليه القضا اذا انتبه بعد مضي الوقت كما لو كان النايم
غير مكلف بان كان صبيا فانتبه بالغا لانتفا شرط الوجوب في حقه وهو
التمكن من فهم الخطاب ثم ان الخطاب الذي نحن بصدده انما هو الخطاب

بتنجيز

بتنجيز التكليف والخطاب بالمعدوم بمعنى التعلق المعنوي وهو كون المعدوم
مامورا ومكلفا على تقدير وجوده ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي
والبالغ والمريض والصحيح والنايم والمستيقظ بخلاف الاول وبهذا يندفع
التعجب انتهى لكن كون الصبي اذا استيقظ بعد خروج الوقت بالغا لا
قضا عليه قول بعض المشايخ وفي الخلاصة والمختار ان عليه القضا ونقله
عن ابي حنيفة والله سبحانه اعلم وكذا صوم المسافر عن الفرض فرع
الوجوب عليه اي على المسافر لعدم جواز التعجيل قبل الوجوب وعدم
اثمه اي المسافر لو مات بلا ادا في سفره دليل عدم وجوب الادا عليه
وكانه حذفه لارشاد ما قبله اليه وصرحوا اي الحنفية بان لا طلب في
اصل الوجوب بل هو اي اصل الوجوب مجرد اعتبار من الشارع اي في ذمة
اي المكلف خبر الفعل كاشتغال الذمة بالدين وهو اي الدين فعل عن ابي حنيفة
وهو تمليك المال او تسليمه الا يرى انه يوصف بالوجوب والوجوب
صفة الافعال لا الاعيان واورد ان قول القايل او في فلان الدين
صحيح ولو كان الدين فعلا لكان المعنى او في الايفا وان المال يوصف
بالوجوب ايضا كما في على فلان الف درهم واجبة من ثمن مبيع واجيب
عن الاول بان الايفا هو الادا والفعل يوصف به وبالقضا وان كان
كل منهما عين الفعل يقال ادى الصلاة وقضاها اي فعل هذا الفعل
واتى به فكذا هنا معنى او في الدين اي هذا الفعل وهو تمليك المال
او تسليمه وعلى الثاني بان المال يوصف به مجازا باعتبار انه محل الوجوب
كالموهوب يسمى هبة الا يرى ان المال المجرد عن الفعل لا يصح وصفه
بالوجوب فلا يقال جدار واجب كما يصح وصف الفعل المجرد عن المال
كالصلاة فعلم ان الوجوب حقيقة من خصايص الفعل وقد يشكل
المذهبان اي مذهبا الحنفية والشافعية بان الفعل بلا طلب كيف
يسقط الواجب وهو اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب والسقوط انما
يكون بتقدمه اي الطلب ايضا وقصد الامتثال انما يكون بالعلم به اي
بالطلب وهو يقتضي سبق الوجوب والشافعية ان ارادوه اي ارادوا
بنفس الوجوب ما اراد الحنفية فكذلك اي ورد عليهم ما ورد على الحنفية من
انه اسقاط قبل الطلب وان دخله طلب قلنا لا يعقل طلب فعل بلا ادايه
وقضايه لانه اي الفعل اما مطلق عن الوقت وهو اي المطلق عنه مطلوب
الادا في العمر او مقيد به اي الوقت فهو مطلوب الادا فيه اي في وقته
مخير في الاجزا وهو الموسع ثم مطلوب الادا فيه مضيقا عند ضيق الوقت
وقول الحنفية بتضيق الوجوب عند الشروع وتقرر السببية للذي
يليه الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب وهو اي كون

المسبب هو المعرف للسبب عكس وضعه اى المسبب وعكس وضع العلامة
فان السبب هو المعرف للمسبب والعلامة هى المعرفة لما هى علامة له ومعنونا
والظاهر ومعنونا لمقصودها اى العلامة وهى التعريف بما هى علامة له عطف
على عكس وبه اى بكون المسبب هنا هو المعرف للسبب يصير هذا القول
ابعد من المذهب المرذول ان التكليف مع الفعل لقولهم اى الحنفية ان الطلب
لم يسبقه اى الفعل اذ لا طلب فى اصل الوجوب كما ذكرنا وهو اى اصل
الوجوب السابق على الفعل قال المصنف رحمه الله تعالى اى يلزم الحنفية
ان التكليف بالفعل مع الشروع فيه وهو المذهب الذى تقدم تزييفه
وبطلانه ووجهه انهم لما قالوا الثابت باول الوقت اصل الوجوب وصرحوا
بانه لا طلب عنه لزم ان يكون ما يتضيق باخر الوقت ليس ذاك بل وجوب
الاداء والفرض انه لم يسبق قبل ذلك طلب فيلزم كون المتعلق والمتضيق عند
الشروع هو وجوب الاداء وهو ذلك المذهب بعينه وباستلزام عكس وضع
العلامة والسبب صار ابعد منه وهذا هو الموعود به فى مسئلة السبب الجزء
الاول عينا بقولنا فيه ما سنذكر والوجه انما امكن فيه اعتبار وجوب الاداء
بالسبب موسعا اعتبر كالدين المؤجل يثبت بالشغل للذمة ووجوب الاداء
موسعا اى متأخرا الى الحلول او الطلب بعده اى الحلول فيتضيق وجوب الاداء
حينئذ وكالثوب المطار اى الذى اطارته الريح الى انسان يجب اداؤه موسعا
الى طلب مالكه فيتضيق حينئذ ومما لا يمكن اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا
كالزكاة عند الحنفية فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا فاما الى الحلول
فيتضيق واما الى اخر العمر والاول اى وجوب الاداء بملك النصاب موسعا الى
الحول فيتضيق منتف لانه اى وجوب الاداء بعد الحول على التراخى على
ما اختاره كما اسلفناه وكذا الثانى اى وجوب الاداء بملك النصاب موسعا
الى اخر العمر منتف لان حاصله واجب موسع من حين الملك الى اخر العمر
فيضيع معنى الحول مع تحتم كون الزكاة واجبة الاداء بملك النصاب موسعا الى
الحول على القول القائل للوجوب بالحول والمصرف ثم قوله وما لا يمكن اعتباره
فيجب ان يعتبر فيه اى فى هذا اقامة السبب مقام الوجوب شرعا فى حق
التعجيل قبل حقيقة الاداء لاذن الشارع فى ذلك فلو لم يجعل لا يتحقق هذا
الاعتبار وهو ان السبب اقيم مقام الوجوب شرعا فى حق التعجيل او يعتبر فيه
انه بالمبادرة المأذون فيها شرعا الى مصلحة الغير الفقير دفع عنه اى المعجل
الطلب اذ يتعلق الطلب به شرعا وانما قلنا ذلك لانه الزم ذلك الدليل وكذا
فى مستغرق الوقت يوما اقيم السبب مقام وجوب الاداء فى حقه ليظهر اثره
فى ثبوت مصلحة القضاء ومن هذا يوخذ الجواب عما ذكره الشيخ ابو المعين
ثم الشيخ اكمل الدين فليتامل ولو اراد الحنفية هذا اى انه اقيم السبب مقام

الوجوب شرعا فى هذه المواضع لا يفتقر الى اعتبار شىء يسمى بالوجوب ولا طلب فيه
ولا تكليف فلم نايب ولا يستقيم ما ذكروا الا على ذلك مسئلة الاداء فعل الواجب
فى وقته المقيد به شرعا اى اوضح الوقت المقيد به شرعا باتباعه بقوله العمر فى
اى غير العمر ليشمل الواجب المطلق والموقت وهو اى فعل الواجب فى وقته تساهل
بالنسبة الى الموقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه فى الوقت بل ما اشار
اليه بقوله بل الشرط ابتداؤه اى الفعل فى غير العمر كالتحريمة للحنفية فى غير
صلاة الفجر فان بادراكها فى الوقت يكون مدركا للصلاة اداء وان كان ما سواها
مفعولا خارجه على ما هو المشهور عندهم وهو مطلقا وجه للشافعية تبعا لما
فى الوقت وركعة للشافعية فان بادراكها فى الوقت يكون مدركا للصلاة اداء
وان كان ما سواها مفعولا خارجه على ما هو اصح الاوجه عندهم كما ذكره النووى
وغيره لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك
الصلاة متفق عليه والا فنى المحيط الصلاة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
اداء وبعضها قضاء كمصلى العصر غربت الشمس عليه فى خلال صلاته يتم الباقى
قضاء لا اداء وسبقه الى هذا الناطفى ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول
عامة الشافعية قيل وهو التحقيق اعتبارا لكل جزء بوقته وعلى هذا فلا
يكون فى العبارة تساهل والاعادة فعل مثله اى الواجب فيه اى فى الوقت
مرة اخرى لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع فى نفس الواجب بفعل
مثله شامل للقضاء والاعادة وفيه يخرج لفعل مثله بعده على ما عليه البعض والا
فقول الميزان الاعادة فى عرف الشرع اتيان مثل الفعل الاول على صفة الكمال
بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فاداه على وجه النقصان
وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة
الكمال انتهى يفيد انه اذا فعل ثانيا فى الوقت او خارج الوقت يكون اعادة
كما قال صاحب الكشف والباقى يخرج لما يفعل ثانيا لمفسد فى الاول كترك
ركن او لعدم صحة شروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها لان لما فسد
او لم يصح الشروع فيه شرعا حكم العدم شرعا فيكون الاعتبار للثانى الجامع
لموجب الاعتبار شرعا وهو اداء ان وقع فى الوقت وقضاء ان وقع خارجه ولعله
يريد بالخلل ما يوثر نقصا فى الصلاة يجب به سجود السهو كما يعطيه قوة
كلام الميزان وحينئذ فهل تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح
اصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالاول يخرج عن العهدة وان كان
على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل الثانى بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو
فلا يدخل فى تقسيم الواجب الى اداء وقضاء والاوجه الوجوب كما اشار اليه فى
الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين فى شرح المنار وهو موافق لما
عن السرخسى وابى اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة زاد ابو اليسر

ويكون الغرض هو الثانى وعلى هذا يدخل فى تقسيم الواجب وانما الكلام فى انه لا يخرج
عن احدهما كما هو ظاهر الميزان او عن الادا كما صرح به القاضى عضد الدين
وذكر السبكى انه مصطلح الاكثرين او انه قسم ثالث كما مشى عليه فى الحاصل و
والمنهاج ثم قال شيخنا المصنف لا اشكال فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل
صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله
الثانى يقتضى عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان
يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض
لما علم سبحانه انه سيوقعها انتهى ومن هذا يظهر ان الاعادة قسم من الادا او القضا
او غيرهما فان قلنا الفرض هو الاول فهى غيرهما وان قلنا الثانى فهى احدهما ثم هذا
كله على اصطلاح اصحابنا والمشهور عند الشافعية الذى جزم به الامام الرازى
وغيره ورجحه ابن الحاجب انها فعل الشى ثانيا فى وقت الادا لخلل فى فعله اولا
من فوات شرط او ركن كما صرح به القاضى ابو بكر وغيره وعلى هذا لا خفا فى ان
الحق انها ادا وقيل لعذر اى لخلل فى فعله اولا وحصول فضيلة لم يكن فى فعله
اولا بنا على ان العذر اعم من الخلل وهو ما ينقطع به اللوم وعلى هذا قيل لعل
له عذرا وانت تلوم فالصلاة المفعولة فى وقت الادا جماعة بعد فعلها على
الانفراد من غير خلل اعادة على هذا لحصول فضيلة الجماعة دون الاول
لانتفا الخلل وعلى هذا فالاعادة اعم من الادا **والقضا** تعريفه بناء **على انه** واجب
بسببه اى الادا **فعل** اى الواجب **بعد** اى الوقت ثم اشار الى اعتراض على
قول الحنفية القضا يجب بسبب الادا نفسه فالمقضى هو نفس الواجب المقيد
بالوقت اذا فعل بعد الوقت مع تعريفهم القضا بانه ادا مثل الواجب فقال
فعل مثله اى الواجب **بعده** اى الوقت **خارج** عن الاقسام الثلاثة الادا
والاعادة والقضا ثم قال استطرادا **كفعل غير المقيد من السنن** بوقت **والمقيد**
منها بوقت **كصلاة الكسوف** فانها لا توصف باحد هذه الاوصاف حقيقة عند
بعضهم والا فقد نص القاضى ابو زيد فى التقويم وفخر الاسلام فى شرحه على ان
الادا نوعان واجب ونفل وتعريفه على هذا فعل ما طلب من العمل بعينه
كما ذكره ابو زيد او تسليم عين ما طلب شرعا كما ذكر شيخنا المصنف **ومن يحقق**
القضا فى غير الواجب مثل سنة الفجر كما ذكره اصحابنا وغيرهم **يبدل الواجب بالعبادة**
فيقول فعل العبادة بعد وقتها او فعل مثل عين ما طلب شرعا كما اشار اليه
شيخنا المصنف **فتسمية الحج** الصحيح **بعد** الحج **الفاسد قضا** كما وقع
فى عبارة مشايخنا وغيرهم **مجاز** لانه فى وقته وهو العمر فهو ادا على قول مشايخنا
واعادة على تعريفها المذكور للشافعية **وتضييقه** اى وقت الحج **بالشروع**
فلا يجوز له الخروج منه وتاخيره الى عام اخر كما ذكره الاسنوى وغيره **لا يوجبه**
اى كونه قضا بعد الافساد لفوات وقت الاحرام به كما زعموا **كالصلاة فى الوقت**

ثانيا **بعد افسادها والتزام بعض الشافعية** اى القاضى حسين والمتولى والرويانى
انها اى الصلاة المذكورة **قضا** لانه يتضيق عليه وقتها بدخوله فيها ففوات وقت
احرامه بها **بعيد اذ لا ينوى** القضا بها اتفاقا ولو كانت قضا لوجبت نيته
قلت وقول السبكى لا يلزم من كونها قضا وجوب نية القضا لانا لا نشترط
نية القضا فى القضا ولا نية الادا فى الادا عجيب منه فانه بعد ان هذا قول
الاكثرين بل رادهم كما فى الروضة الصحة لمن نوى جاهل الوقت لغيم او نحوه
او ظانا خروج الوقت او بقاه ثم تبين الامر بخلاف ظنه اما العالم بالحال
فلا تنعقد صلاته قطعا نقله فى شرح المهذب عن تصريحهم ومن ثمة قيل
لان نية القضا مبطلة للمودى بعد الافساد فلا يمكن نيته ثم التضييق بالشروع
بفعله لا بامر الشرع والنظر فى الادا والقضا الى امر الشرع **ونحوهم** اى الشافعية
قال هى **اعادة** وهو متجه على تعريفها لهم كما تقدم **واستبعاد قول القاضى**
ابى بكر من ابن الحاجب وغيره **فيمن** ادرك وقت الفعل ثم **اخر الفعل عن جز** منه
مع ظن موته قبله اى الفعل **حتى اثم** بالتاخير **اتفاقا** حيث قال القاضى
انه اى فعله بعد ذلك الوقت فى وقته المقدر له شرعا اولا **قضا** خلافا
للجمهور فى كونه ادا **ان اراد** انه يجب فيه **نية القضا** بنا على ان ذلك الظن كما صار
سببا لتعين ذلك الوقت جزا صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه مقدرا
له اولا بالكلية ثابت وهو خبر استبعاد لم يذكره للعلم به وانما كان كذلك لانه
لم يقل احد بوجوب نية القضا وخروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا فى نفس
الامر فان تعين ذلك الجز انما يظهر فى حق العصيان ولا يلزم اعتباره فى خروج
ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المنتفى لتعينه **وان** لو لم يرد
هذا **فلفظى** لان القاضى يوافق الجمهور فى انه فعل واقع فى وقت كان مقدرا
له شرعا اولا وهم يوافقونه فى كونه واقعا خارج ما صار وقتا له بحسب ظنه
فلا منازعة فى المعنى **وتعريفه** اى القضا **بفعل مثله** اى الواجب كما ذكر الحنفية
انما يتجه على انه اى القضا **باخر** اى بسبب غير سبب الادا **والمختلف فيه** اى
القضا **بمثل معقول** اى مدرك للعقل مماثلته للفائت كالصلاة للصلوة
والصوم للصوم هل يجب بما يجب به الادا او بامر اخر **فاكثر الاصوليين**
منهم اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة يجب
بامر اخر والمختار الحنفية كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
ومتابعيهم يجب **به** اى بما يجب به الادا وبه قال بعض الشافعية والحنابلة
وعامة اهل الحديث وانما قيد المثل بالمعقول لان مثل غير معقول اى غير
مدرك للعقل مماثلته للفائت لعجزه لان العقل ينفيه ويحكم بعدم مماثلته
لان العقل حجة من حجج الله وهى لا تتناقض كالفدية للصوم لا يجب الا بدليل
اخر بالاتفاق **للاكثر القطع بعدم انقضاء يوم الخميس ثم الجمعة والا لو**

اقتضاه كانا اى صوم يوم الخميس وصوم يوم الجمعة سواء فى كونهما اداء لمنذور صم اما يوم
الجمعة واما يوم الخميس فلا يعصى بالتاخير والجواب مقتضاه امران التزام
الصوم وكونه اى الصوم فيه اى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى وهو كونه فيه
الذى به كمال المامور به لفواته بقى اقتضاؤه الصوم لا فى خصوص ليومه ولا
غيرها وانما يلزم ما ذكر من المساواة لو اقتضاه اى صم يوم الخميس الصوم فى بعض
غيره كيوم الجمعة وليس كذلك ثم لو انتفى فواته اى الادا ظهور بطلان مصلحة
الواجب ومفسدته بالنصب عطف على ظهور وبالجر عطف على بطلان سقط
الواجب بالكلية للمعارض الراجح وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته وهو
اى اقتضاء فواته ذلك بعيد اذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله
اى الوقت لان المقصود بها تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات وانما امتنع التقديم على الوقت لامتناع تقديم الحكم على السبب وغاية
تقييده اى الواجب به اى بالوقت لزيادة المصلحة فيه اى فى الوقت لشرفه وقولهم
اى القايلين بانه غير واجب بما وجب به الادا لو لم يكن الوقت قيدا فيه اى فى فعل
الواجب والا فى المامور به جاز تقديمه اى المامور به على الوقت المقيد به
سندفع بان الكلام فى الواجب ولا واجب قبل المتعلق بالوقت فصوم يوم الخميس
غير واجب قبل تعلقه به فلا يتقدم عليه وقد اندرج فى هذا دليل المختار ثم قيل
ثمرته اى الخلاف فى الصيام المنذور المعين اذا فات وقته يجب قضاؤه على
الثانى اى القول بانه يجب بما يجب به الادا وسنذكر ما فيه ولا يجب على الاول
اى القول بانه يجب بامر اخر لعدم ورود دليل مقصود فيه قال صاحب الكشف
والتحقيق وهذا هو الذى يشير اليه كلام فخر الاسلام وصاحب المنتخب وقيل
القضا فيه اتفاق ذكره ابو اليسر فلا ثمرة لهذا الخلاف وفيه بحث فان فى الكشف
والتحقيق وغيرهما الا انه على القول الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت
لانه بمنزلة نص مقصود حتى كانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا او قضا المنذور
قصدا وعلى القول الثانى بالنذر فان لم يكن الفوات عند الاولين وهو عدم الفعل
لعذر كمرض او جنون او اغماء كالتفويت وهو عدم الفعل من غير عذر كما هو ظاهر
التعليل فلا يجب القضا على من فاته الادا لعذر لعدم النص المقصود صريحا اد و
دلالة فى حقه فلا يكون القضا مطلقا اتفاقا وحينئذ يظهر ثمرة الاختلاف فى بعض
الاحكام وفى التخريج وان كان الفوات عندهم كالتفويت كما ذكر شمس الايمة ولعله
الاشبه فلا يظهر ثمرة الاختلاف فى الاحكام وانما يظهر فى التخريج لا غير والله سبحانه
اعلم ويطالبون اى القايلون بانه يجب بالامر الجديد فى هذه الصورة والاتيان به
فيما سنذكره فيما يظهر ثم هنا على ما فى الميزان قال صاحب الكشف وهكذا فى عامة
نسخ اصول الفقه ونحوه ما فى اصول فخر الاسلام واختلف المشايخ فى القضا ايجب
بنص مقصود ام يجب بالسبب الذى يوجب الادا فعليه انهم يطالبون بالنص

المقصود

المقصود ولو قيل بدل بامر جديد بسبب اخر او بدليل اخر غير الامر الذى به وجب
الادا كما هو عبارة السرخسى وابى اليسر وهو اولى شمل القياس فيلزمهم ان يجيبوا
بان الدليل الاخر هو القياس على الصلاة المفروضة فى الصلاة المنذورة فقد
قدمنا عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فاذا نسى احدكم صلاة او نام عنها فليصلها
اذا ذكرها وعلى الصوم المفروض فى الصوم المنذور فقد قال تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اعتبارا لما هو واجب بايجاب العبد بما هو
واجب بايجاب الله تعالى ابتداء واما ما قيل القياس مظهر لا مثبت فيكون ثبوت
المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقا الصوم والصلاة فيكون الوجوب فى الكل بالسبب
السابق ففيه تامل فليتامل ونوقض المختار بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه اى
رمضان حيث يجب فى ظاهر الرواية قضاؤه بصوم جديد ولم يوجبه اى نذر
اعتكافه صومه لوجوبه بدون النذر فكان القضا بغيره اى غير ما هو موجب
للادا ويبطل النذر كابى يوسف والحسن بن زياد لانه لا يمكن ايجاب القضا بلا صوم
لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه اجيب بانه
اى نذر الاعتكاف يوجب للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشى تابع
له فيجب لوجوبه الا انه امتنع ايجابه له فى خصوص ذلك اى اضافته الى رمضان
بعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر لان الشرط من حيث هو
شرط يعتبر وجوده تبعا لا قصدا لفقد عدمه اى المانع وهو رمضان ظهر
اثره اى نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم كمنظهر نذر صلاة ركعتين فانه يصليهما
بتلك الطهارة واذا انتقضت لزمته لادايهما بذلك النذر لا بسبب اخر ولزم
ان لا يقضى فى رمضان اخر ولا واجب اخر لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما
يلزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة فى نفسه فاذا ظهر اثر النذر فى ايجابه
لا يتادى بعد بواجب اخر كما لو نذره مطلقا او مضافا الى غير رمضان سوى
قضا الرمضان الاول فانه يجوز فيه للخلفية اى لخلفية صوم الشهر المقضى
عن صوم شهر رمضان اذا امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف كما جاز
ان يكون لشرف الوقت وقد زال جاز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر وهو
باق لبقا الخلف فيجوز لبقا احدى العلتين ونظر فيه صاحب الكشف
وغيره بان الاتصال بالقضا غير الاتصال بالادا لكونهما غيرين ولئن سلم
ان الاتصال علة فهو باق باعتبار شرف الوقت وقد فات ومنع بان العلة
الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود تذنيب لهذا البحث المتعلق
بالادا والقضا يشتمل على اقسام لهما باعتبارات مختلفة ثم الحنفية الادا
محض وهو المقسم له فى المعاملات كما فى العبادات الى كامل وهو المستجمع لجميع
الاوصاف المشروعة كالصلاة المشروع فيها الجماعة مثل المكتوبة والعيد
والوتر فى رمضان والتراويح بجماعة والا فهى صفة قصور كالاصبع الزايدة

وقاصر وهو ما ليس بمستجمع لجميع الاوصاف المشروعة فيه كالصلاة المكتوبة اذا صلاها
منفردا وكيف لا وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم صلاة الجماعة افضل
من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة وفى رواية بخمس وعشرين ضعفا ولا
منافاة فان القليل لا ينفى الكثير اواخبر اولا بالقليل ثم اعلمه الله بزيادة
الفضل وما اى واداء فى معنى القضا كفعل اللاحق وهو من فاته بعد ما دخل
مع الامام بعض صلوة الامام لنوم او سبق حدث فما فاته من صلاة الامام
بعد فراغ الامام فهو اداء باعتبار كونه فى الوقت قضا باعتبار فواته مع الامام
بفراغه اذ هو مثل ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه
لا عينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كانت العزيمة فى حقه
الاداء مع الامام لكونه مقيدا به وقد فاته ذلك تعذر جعل الشارع ذلك اداء فى
هذه الحالة كالاداء مع الامام قضا وكانه خلف الامام فصح اجتماعهما فى فعل
واحد مع تنافيهما لاختلاف الجهة ثم لما كان اداء باعتبار الاصل قضا باعتبار
الوصف جعل اداء شبيها بالقضا لا قضا شبيها بالاداء ولذا اى كونه فى معنى
القضا لا يقرا فيه ولا يسجد لسهوه ولا يتغير فرضه من الثنائية الى الرباعية
لو كان مسافرا بنية الاقامة فيه فى موضع صالح لها والوقت باق لان
القضا لا يتغير بالمغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير بها لانقضائه والخلف
لا يفارق الاصل فى الحكم فكذا ما فى معنى القضا خلافا لزفر فى هذا ثم هو كالمقتدى
حكما والمقتدى لا يقرا خلف الامام ولا يسجد لسهو نفسه فكذا ما هو مثله
حكما بخلاف فعله قبل فراغ الامام فانه اذا وجد المغير فيه والوقت باق
يصير فرضه به اربعا لانتفا شبه القضا فيه وقبول صلاة الامام للتغير
بالمغير فكذا التبع لانه لا يفارق الاصل فى حكمه هذا كله فى حق الله تعالى
وفى حقوق العباد رد عين المغصوب سالما اى على الوجه الذى غصبه اداء
كامل لكونه على الوجه الذى وجب ورده مشغولا بجناية فى يده يستحق بها
رقبته او طرفه او بدين باستهلاكه مال انسان فى يده اداء قاصر لكونه لا على
الوجه الذى وجب ولا هل الاداء لو هلك فى يد المالك قبل الدفع او البيع
فى الدين برئ الغاصب ولقصوره اذا دفع او قتل بذلك السبب او بيع
فى ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد وتسليم
عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لزوجته التى سمى لها اداء يشبه القضاء
فكونه اداء لانه عين ما وجب عليه بالتسمية فتجبر الزوجة عليه اى قبوله
كما لو كان فى ملكه عند العقد ولا يملك الزوج منعها منه ويشبه القضا لانه
بعد الشرا ملكه حتى نفذ عتقه وبيعه وغيرهما من التصرفات فيه منه اى
الزوج لا منها اى الزوجة لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا لما فى صحيح مسلم
عن عايشة واهدى لبريرة لحم فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة

على

على النار فدعى بطعام فاتى بخبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة على النار فيها
لحم فقالوا بلى يا رسول الله لحم تصدق به على بريرة فكرهنا ان نطعمك منه
فقال هو عليها صدقة وهو منها لنا هدية ورواه البخارى مختصرا فكانت هذه
التصرفات مصادفة محلها فينفذ وقسموا القضا ايضا اى قضا بمثل معقول
وغير معقول كالصوم للصوم والفدية له اى للصوم وهى الصدقة بنصف
صاع برا وصاع من شعير او تمر بدلا منه عند العجز المستدام عنه فالاول
مثال المعقول والثانى مثال غير المعقول كما تقدم وكلاهما ظاهر وما اى وفى
قضا يشبه الاداء كقضا تكبيرات العيد فى الركوع عند ابى حنيفة ومحمد
اذا ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع راسه منه لو اشتغل بها بعد تكبير الافتتاح
ثم للركوع ثم اتى فيه بها خلافا لابى يوسف حيث قال لا ياتى بها فيه
وفى التقريب وروى هلال الراى عن يوسف السمتى عن ابى حنيفة
مثله لفواتها عن محلها وهو القيام وعدم قدرته على مثل من عنده قربة
فى الركوع كما لو نسى الفاتحة او السورة او القنوت ثم ركع ووجه ظاهر
الرواية ان الركوع لما اشبه القيام حقيقة من حيث بقا الانتصاب والاستوا
فى النصف الاسفل من البدن وبه فارق القيام القعود لان استواءه
موجود فيهما وحكما لان المدرك المشارك للامام فى الركوع مدرك لتلك
الركعة لم يتحقق الفوات لبقا محل الادا من وجه وقد شرع ما هو من جنسها
وهو تكبيرة الركوع فيما له شبه القيام فان الاصح ان الاتيان بها فى حالة
الانحطاط وهى محسوبة فى الركعة الثانية من صلاة العيد من تكبيراتها
والتكبير عبادة وهى تثبت بالشبهة كان الاحتياط فى فعلها لترجح جهة الادا
لبقا المحل من وجه لا باعتبار جهة القضا بخلاف القراءة والقنوت فان
كلا غير مشروع فيما له شبه القيام بوجه ثم لا يرفع يديه فيها ووضع
الكف على الركبة سنتان الا ان الرفع فات هنا عن محله فى الجملة والوضع
لم يفت فكان اولى هذا فى حق الله تعالى وفى حقوق العباد ضمان المعتدى
المثلى من مكيل او موزون او معدود متقارب بالمثل صورة فيتبعها
المعنى ضرورة كالحنطة بالحنطة والزيت بالزيت والبيضة بالبيضة قضا كامل
بمثل معقول ثم ضمانه بالمثل معنى بالقيمة للعجز عن المثل صورة
ومعنى لانقطاعه بان لا يوجد فى الاسواق وضمان القيمى كالحيوان
والعددى المتقارب كالبطيخ والرمان بالقيمة للعجز عن القضا بالمثل
صورة قضا قاصر بمثل معقول اما كونه قضا فظاهر واما كونه قاصرا
فلانتفا الصورة واما كونه بمثل معقول فللمساواة فى المالية وغير
معقول اى والقضا بمثل قاصر غير معقول ضمان النفس والاطراف
بالمال فى القتل والقطع الخطا اذ لا مماثلة صورة بين النفس او

الطرف والمال وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك
مبتذل وللقصور لم يشرع الا عند تعذر المثل الكامل المعقول وهو القصاص
مراعاة لصيانة نفس المقتول او الطرف عن الهدر وللتخفيف عن كل من
القاتل والجاني لعدم قصده الى غير ذلك مما ياتي قريبا واعطا قيمة
عبد سماه مهرا لغير عينه قضا يشبه الادا حتى اجبرت الزوجة عليها
اي على قيمة عبد وسط اي قبولها اباها اذا اتاها بها لكونه عين الواجب
وان كانت القيمة قضا لتسميه اي بهذا القضا بالادا لمزاحمتها اي القيمة
المسمى اذ لا يعرف هذا المسمى لجهالته وصفا الا بها اي بالقيمة اذ لا يمكن
تعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه
مزاحما للمسمى فايهما اتى به يجبر على القبول بخلاف المعين فانه معلوم
بدون التقويم فكانت قيمته قضا محضا فلم يجبر عليها عند القدرة عليه
وفيه اي هذا الحكم لهذه المسئلة نظرا الى تعليلها المذكور نظر ولعله
اما ما قيل فينبغي على هذا ان تتعين القيمة ولا يتخير الزوج بينها و بين
العبد وقد اجيب بان العبد معلوم الجنس وبالنظر اليه يجب هو كما لو امهر
عبدا بعينه مجهولا لوصف وبالنظر اليه يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره
فصار الواجب كانه احد الشيئين فيتخير اذ التسليم عليه لا على المراة
فاي اباها تجبر على قبوله واما ما قيل فعلى هذا ينبغي كانه تزوجها على
عبد او قيمته وذا يوجب فساد التسمية ويوجب مهر المثل كما قال الشافعي
وقد اجيب بان التسمية انما فسدت في هذه لان القيمة تصير واجبة
بها ابتدا وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين فصار كانه قال
عبد او دراهم بخلاف مسئلتنا فان العبد الوسط يجب بالعقد وصحت
التسمية والقيمة اعتبرت بنا على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه
الا بمعرفتها لا انها تجب بالعقد لانه ما سماها كما لو تزوجها على عبد معين
فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا ويتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها
وجبت بنا على مسمى معلوم لا ابتدا فكذا هذا كذا في الاسرار ولعل هذا
الاحتمال هو الاظهر في كونه المراد ولا يخفى ما في جوابه على المتامل المنقاد
وعن سبق المماثل صورة ومعنى على المماثل معنى لا غير في الاعتبار
قال ابو حنيفة فيمن قطع يد انسان عمدا ثم قطع القاطع المقطوع ايضا
عمدا قبل البرء للقطع للولي كذلك اي ان يقطع يده ثم يقتله كما له ان يقتله
من غير قطع لان القطع مع القتل مثل كامل لفعله صورة وهو ظاهر
ومعنى وهو ازهاق الروح بخلاف القتل بلا قطع فانه مثل قاصر لمساواته
معنى لا صورة والمثل الكامل سابق عليه فله استيفاؤه وله الاقتصار على
القاصر لانه حقه كما له العفو لكن قيل هذا يقتضي ان هذا القصاص لو

كان بين صغير وكبير هو وليه ان لا يتمكن الكبير من الاقتصار على القتل
عنده لان حق الصغير في الكامل وهو ممكن خلافا لهما فانهما قالا ليس
له سوى القتل بنا على انها اي هذه الافعال الجناية واحدة معنى عندهما
وهي القتل لان بالقتل ظهر انه اي الجاني قصده اي القتل بالقطع فصار
كما لو قتله بضربات وهما بات عنده اي ابي حنيفة وما ذكرا من ان بالقتل
ظهر انه قصده ليس بلازم لان القتل كما يحتمل ان يكون ماحيا لاثره لان
المحل يفوت به فلا تتصور السراية بعد فواته وهو علة صالحة لازهاق
الروح قطعا فوق القطع فيضاف الحكم اليه ابتدا بنفسه لا للقطع لعدم
القطع بالسراية بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما فان الاتفاق على ان له
ان يقطع ويقتل لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء وللمسئلة
احكام اخرى بحسب اختلاف وجوهها يعرف في الكتب الفقهية وعنه
اي سبق المماثل صورة ومعنى على القاصر في الاعتبار ايضا قال ابو حنيفة
لا يضمن الغاصب المغصوب المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل من
ايدي الناس الا يوم الخصومة والقضا بها لان التضيق لوجوده ادايه
المثل الكامل الواجب في ذمته بالقضا به عليه فعنده اي القضا به عليه
يتحقق العجز عنه فيتحول الى القاصر بخلاف المغصوب القيمي حيث
تجب قيمته يوم الغصب اتفاقا لان وجوب قيمته باصل السبب الذي
هو الغصب فيعتبر الوجوب يوم الغصب ولابي يوسف في انه يجب
قيمة المثلي يوم الغصب ايضا ان يقال لانه لما التحق المثلي بما لا مثل
له بالانقطاع وجب الخلف وهو القيمة ووجوبه اي الخلف بسبب
الاصل اي المثل صورة ومعنى وهو اي السبب الغصب ولمحمد قال
القيمة للعجز عن المثل صورة ومعنى وهو اي العجز بالانقطاع فيعتبر يوم
اي الانقطاع ونص في التحفة على ان الصحيح قول ابي حنيفة واتفقوا
اي اصحابنا ان باتلاف المنافع للاعيان كاستخدام العبد وركوب
الدابة وسكنى الدار لا ضمان لعدم المثل القاصر لان المنفعة لا تماثل
العين صورة وهو ظاهر ولا معنى لان العين مال متقوم والمنفعة
لا لان المال ما يصان ويدخر لوقت الحاجة والمنافع لا تبقى بل كما توجد
تتلاشى والتقوم الذي هو شرط الضمان لا يثبت بدون الوجود لان
التقوم لا يسبق الوجود اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم لانه ليس بشئ
وبعد الوجود لا يحرز لعدم البقا ولا تتقوم لان التقوم لا يسبق الاحراز
والاتفاق واقع على نفي القضا بالكامل اي على ان المنافع لا تضمن بمثلها
من المنافع لو وقع ذلك فيها كالغر على كميات متساوية اي الحجد
على تقطيع واحد باجرة واحدة لا يضمن منفعة احدهما بالاخرى

مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا يضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بينهما
صورة ومعنى اولى وللمذهب الشافعي الحكم بانها اموال متقومة كالعين
بدليل ورود العقد عليها لان غير المال لا يرد العقد عليه كالميتة والدم
اشار الى دفعه بقوله وورود العقد عليها لتحقق الحاجة اى ثبت تقومها
في العقد لقيام العين مقامها لضرورة حاجة الناس فان حاجتهم ماسة
الى شرعية عقد الاجارة ولا بد له من محل يضاف اليه فجعلت محرزة
حكما على خلاف القياس بان اقيم العين مقامها واضيف العقد اليه ومن
ثمة لا يجوز اضافته الى المنافع حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار
شهرا لا يصح وليس مثل هذه الضرورة في ضمان العدوان فيبقى على
الحقيقة فان قيل الحاجة ماسة الى الحكم بها هنا ايضا لان في القول بعدم
وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وابطال حق الملاك بالكلية اجيب
بالمنع فان الحاجة فيما يكثر وجوده لا فيما يندر والعدوان مما يندر فانه
منهي عنه وسبيله عدم الوجوب ولم يحصر دفعها اى حاجة دفع العدوان
في التضمين بل الضرب والحبس دفع للعدوان من التضمين وعن اوجبناهما
او احدهما على المتعدي تعزيرا له على عدوانه على ان ضمان المنافع بالعقد
لو كان على وفق القياس لا يصح قياس العدوان عليه للفرق المؤثر بينهما
فان ضمان العقد انما وجب بالتراضي وللرضى اثر في ايجاب اصل المال
بمقابلة ما ليس بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد وفي ايجاب الفضل ايضا
كما لو باع شيئا باضعاف قيمته فانه يصح ويجب على المشتري الفضل على
القيمة لرضاه به وضمان العدوان يبنى على اوصاف العين من الجودة
والرداءة بغير القاضي لا على التراضي فانتفى الجامع بينهما ولا يبطل حق
المالك بل يتأخر الى الدار الاخرة هذا وفي المجتبى واصحابنا المتاخرون
يفتون بقول الشافعي في المسبلات والاوقاف واموال اليتامى ويوجبون
اجر منافعها على الغصبة وفي الفتاوى الكبرى وغيرها منافع العقار
الموقوفة مضمونة سواء كان معدا للاستغلال او لا نظرا للوقف وفي
جامع الفتاوى نقلا من المحيط الصحيح لزوم الاجر ان معدا للاستغلال
بكل حال وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالغصب والاتلاف اذا
كان العين معدا للاستغلال بل وسيذكر المصنف في ذيل الكلام على العلة
من مباحث القياس انه ينبغي الفتوى بضمان المنافع مطلقا لو غلب غصبها
وهو حسن كما نذكره ثمة ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم ولا يضمن
القصاص بقتل المستحق عليه القصاص بقصاص ولا دية ولا يضمن ايضا
ملك النكاح بشهادة الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا اى الشهود
بالطلاق بثبتي خلافا للشافعي فيهما اى في هاتين المسئلتين فان عند

الشافعي

الشافعي ان القاتل للقاتل يضمن الدية لان القصاص ملك متقوم للولي
الا ترى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر في جميع المال
وقد اتلف عليه ذلك بقتله فيضمن وان الشهود يضمنون للزوج مهر
المثل لان ملك النكاح متقوم على الزوج فيكون متقوما عليه زوالا
لان الزائل عين الثابت بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل
بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر وانما قلنا عن لا يضمن القصاص
بالدية وملك النكاح بعد الدخول بالمهر لان الدية ومهر المثل ديانتها
اى القصاص وملك النكاح صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى
فلان المقصود من القصاص الانتقام والتشفي باعدام الحياة للاحياء
ومن ملك بالنكاح السكن والازدواج وابقاء النسل فلم يكونا مالا متقوما
والتقوم بالمال في باب القتل وملك النكاح شرعي للزجر كما في قتل
الاب ابنه عمدا والجبر كما في قتل الخطأ وللخطر اى لشرف المحل فيهما
ايضا صيانة للدم عن الهدر ولشرف بضع المراة في ملك النكاح حالة
ثبوته تعظيما له ليكون مصونا عن الابتذال بتملكه مجانا فان له خطرا ها
كالنفوس لكون النسل حاصلا منه ولذا لا يملك الا بمهر وشهود وولي
في بعض او مطلقا على الاختلاف فيه والمملوك مجانا مبتذل لا للتقوم
المالي للقتل وملك النكاح ولما كان التزام القاتل الدية في الصلح بمقابلة
ما هو من اصول حوائجه وهو ابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث
اعتبر في جميع المال على ان في تهذيب البغوي القاتل لا يضمن الدية
كمذهبنا والملك الوارد على البضع ليس بذي خطر ولذا صحت ازالته
بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوض فعند زوال استيلائه لا يحتاج
الى التقوم وقيد بالطلاق بعد الدخول لان قبله اذا رجعوا يضمنون
نصف المهر بالاتفاق لان المسمى لا يستحقه عليه عند سقوط تسليم
البضع اليه بالفرقة قبل الدخول لا تصنع منه ولا بانتهاء النكاح فلما اوجب
الشهود عليه نصفه باضافة الفرقة اليه مع فوات تسليم البضع ثم
رجعوا كان ليدع عن ذلك المقدار اى ظهر بالرجوع انهم اخذوا باطلا ود نحوه
اليه فيضمنونه له والله سبحانه اعلم القسم الثاني من اقسام الوقت
المقيد به الواجب كون الوقت اى ما يكون الوقت فيه سببا للوجوب
سببا وبالواجب وكل موقت فالوقت شرط ادائه لانه لا يتحقق بدونه
وهو غير جزء منه ولا مؤثر في وجوده ويسمونه اى الحنفية هذا الوقت
معيارا لتقدير الواجب به حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصه فهو يعلم
به مقداره كما تعرف مقادير الاوزان بالمعيار وهو رمضان عين شرعا
لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترطوا اى

الحنفية بنية المعين اى تعيين انه الصوم الفرض فى ادايه فاصيب صومه
بنية مباينة اى مباين صومه كالنذر والكفارة بنا على لغو الجهة اى الوصف
فى بنية المباين فيبقى المطلق الذى هو اصل بنية الصوم وبه المطلق يصاب
الصوم الفرض الرمضانى اذا كالاخص مثل زيد يصاب بالاعم مثل انسان
والجهور على عدمه اى وقوعه عن رمضان بهذه النية وهو اى ونفى وقوعه عن
رمضان بهذه النية الحق لانه لغى نية غيره اى غير صوم رمضان انما توجب
نفى صحته اى الغير اذا نواه اى الغير ونفى صحة ما نواه من الغير لا يوجب
وجوب نية ما يصح وهو اى الناوى يتادى لم رده اى ما يصح اذ لم يتعلق له قصد
بغير ذلك المعين بل لو ثبت وقوعه عن فرض رمضان بهذه النية كان وقوعه
عنه جبرا وهو ينافى للصحة لانه لابد فى ادا الفرض من الاختيار وليس اصابة
الاخص بالاعم بمجرد ارادة مطلق الصوم بل كما قال واصابة الاخص بالاعم انما
يكون بارادته اى الاخص به اى الاعم ويقول لو اراد بنية صوم الفرض الصوم صح
لانه اراده وارتفع الخلاف واما كون المعين اى تعيين الوقت الذى هو
رمضان لصومه يوجب اصابته لصومه بلا نية كرواية عن زفر وذكره النووى
عن مجاهد وعطا ايضا فعجب لان ذلك انما يتم لو لم يكن الاختيار للصوم من
المكلف شرطا لوجوده شرعا ليس علة لاختيار المكلف فانا يكون له وجود
بدون نية وقد تداول كثير كالشيخ ابى بكر الرازى وابى زيد والسرخسى وفخر
الاسلام حكاية هذا عن زفر ولكن فى التقريب والمبسوط قال ابو الحسن الكرخى
من حكى هذا فقد غلط وانما قال زفر انه يجوز بنية واحدة واستثنى ابو
حنيفة من وقوع نية غير رمضان عن رمضان فى رمضان نية المسافر غيره
اى غير رمضان من واجب اخر من نذر او كفارة او قضا فقال تقع نية ذلك الغير
عن الغير باتفاق الروايات عنه ذكره فى الاجناس لاثبات الشارع الترخص
اى المسافر بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة وهو اى الترخص فى الميل الى الاخف
عنده من مشروع الوقت وغيره من الواجبات ومن الفطر وهو الى الاخف صوم
الواجب المغاير لمشروع الوقت اذا اختاره بنا على ان اسقاطه من ذمته اهم عندهم
من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يواخذ بفرض الوقت
ويواخذ بذلك الواجب وان مصلحة الدين اهم من مصلحة البدن وعلى هذا
التوجيه يقع المنوى بنية النفل عن رمضان اذ لا ترخص بهذه النية لان الفايدة
ليست الا الثواب وهو فى الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل فيلغو وصف
النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت وهو رواية لابن سماعة عنه
اى ابى حنيفة وفى الكشف وغيره وهو الاصح وفى الاجناس ولو صامه بنية التطوع
حال سفره فى رمضان فى المجرد عن ابى حنيفة يكون عن صوم رمضان وفى نوادر
ابى يوسف رواية عن ابن سماعة يكون عن التطوع وفى مختصر الكرخى وروى ابن

ابن سماعة عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه يكون من التطوع ولان انتفا
غيره اى غير فرض الوقت ليس حكم الوجوب فان الوجوب موجود فى
الواجب الموسع بل هو حكم التعيين اى تعيين هذا الزمان لادا
الفرض ولا تعيين عليه اى المسافر لانه مخير بين الادا والتاخير فصار هذا
الوقت فى حقه كشعبان فيصح نفل وواجب اخر عليه كما يصحان فى شعبان
وهو رواية للحسن عن ابى حنيفة ايضا ذكره غير واحد وهو اى هذا التوجيه خلافه
لان التعيين عليه اى المكلف ليس بتعيين الوقت ليندرج التعيين عليه فيه
اى فى تعيين الوقت وينتفى التعيين عليه بانتفايه اى تعيين الوقت بل معناه
اى التعيين عليه الزامه اى المكلف صوم الوقت وعدمه اى الزامه صوم الوقت
بعدم تجويز الفطر وتعيين الوقت بان لا يصح فيه اى فى الوقت اى غير
فرض الوقت لو صامه اى لو نوى صيام غيره فلم يلزم من نفى التعيين عليه
نفى تعيين الوقت وحقق فى المريض التفصيل بين ان يضره الصوم ككونه مرضه
حمى مطبقة او وجع الراس او العين فتتعلق الرخصة بترك صوم فرض
الوقت فى حقه بخوف الزيادة للمرض فكالمسافر اى فهذا المريض كالمسافر
فى تعلق الرخصة فى حقه بعجز مقدر لا بحقيقة العجز وعلى هذا يحمل ما مشى
عليه صاحب الهداية واكثر مشايخ بخارى من ان المريض اذا نوى واجبا اخر
والنفل يقع عما نواه كما هو رواية الحسن عن ابى حنيفة وبين ان لا يضره الصوم
كفساد الهضم والامراض الرطوبية بحقيقتها اى فتتعلق الرخصة بحقيقة
المشقة التى هى العجز فيقع ما نواه هذا المريض من الغير عن فرض الوقت
اذا لم يهلك به لانه حينيذ يظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فكان
كالصحيح وعلى هذا يحمل ما ذهب اليه فخر الاسلام والسرخسى انه يقع عن فرض
الوقت بدليل قول السرخسى وذكر الكرخى ان الجواب فى المريض والمسافر
سوا على قول ابى حنيفة وهذا سهو او ماول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف
منه ازدياد المرض انتهى والقايم بهذا التحقيق صاحب الكشف وقال العبد
الضعيف غفر الله تعالى له وعندنا التحقيق يظهر ان هذا التحقيق يحصل به التوفيق
بين ما ذهب اليه كل فريق فان اجماع من يعتد باجماعه على ان المرض المبيح للفطر
المرض الذى يضر بسببه الصوم صاحبه على اختلاف فيه وادناه الازدياد او
الامتداد واعلاه الهلاك واصحابنا قاطبة على ان الاول هو المناط فالمريض الذى
لا يضر بسببه الصوم صاحبه غير مبيح لصاحبه الترخص بالفطر اجماعا فلا يتفرع
على صيام صاحبه بنية واجب اخر او النفل التردد بين وقوعه عن رمضان
او عما نوى بل يتفرع عليه ما يتفرع على صيام الصحيح بهذه النية لان من به
هذا المرض صحيح بالنسبة الى الصوم والمرض الذى يضر بسببه الصوم صاحبه
مبيح وهذا مما يمكن ان يتفرع على صيامه بنية واجب اخر او النفل التردد بين

وقوعه عن رمضان او عما نوى بل يتفرع عليه ما يتفرع على صيام الصحيح بهذه
النية لان من به هذا المرض صحيح بالنسبة الى الصوم والمرض الذى يطعى
بسببه الصوم صاحبه مبيح وهذا انما يمكن ان يتفرع على صيامه بنية واجب
اخر او النفل التردد بين وقوعه عن فرض الوقت او عما نوى بنا على ان
المناط عدم القدرة اصلا ولم يتحقق او وجود اشتداد او امتداد فيه
وقد تحقق وتحمل صاحبه ذلك لعرض له فيه وقد عرفت ان الثانى هو
المناط دون الاول فما رواه الحسن حسن ومن ثمة مشى عليه كثير كخواهر
زاده وصاحب الهداية وقاضيخان والولوالجى وابى الفضل الكرمانى وغيرهم
ثم لا باس بان يؤول قول فخر الاسلام والسرخسى بان المراد مريض فى الجملة
لا المريض الذى يباح له الفطر والله سبحانه اعلم ثم هذا كله على قول ابى
حنيفة وقالا لا يقع ما نواه المسافر والمريض من واجب او نفل عن فرض
رمضان كالصحيح المقيم وقد عرفت ما فيه فضلا عن سواه مما يباح له
الفطر فلا حاجة الى التطويل بتوجيهه ودفعه والله تعالى اعلم القسم الثالث
من اقسام الوقت المقيد به الواجب وقت هو معيار لا سبب كالنذر
المعين اى نذر صوم معين اما كونه معيارا فظاهر واما انه ليس بسبب
فلان السبب النذر فاذا لحق النذر المطلق والكفارة والقضا فيه اى فى
هذا القسم كما فعل البزدوى والسرخسى واسلفنا ذكره موجها غير صحيح
لان الامر فيها مطلق لا مقيد بالوقت فلا يشترط نية التعيين له فى
خروجه عن عهدة النذر للتعيين شرعا فيتادى بمطلق النية وبنية النفل
الا فى رواية الحسن عن ابى حنيفة على ما فى المحيط ولا يتادى بنية واجب
اخر بل يقع فيه عما نوى بلا خلاف بخلاف رمضان لان ولاية العبد قاصرة
فله ابطال ما له وهو صلاحيته للنفل وليس له ابطال ما عليه وهو صلاحيته
للواجبات ولله تعالى الولاية المطلقة الكاملة فله ابطال ما للعبد وما
عليه فابطل صلاحيته لغير فرض رمضان نفلا وواجبا واورد عليه ان
التعيين فى النذر المعين باذن صاحب الحق وهو الشارع لاذنه تعالى
له بالزامه على نفسه فينبغى ان يجوز تعديه الى حقه تعالى ايضا واجيب
بانه اذن للعبد فى ان يتصرف فى حق نفسه لا غير واورد اذا لم يتعد الى حق
الشارع بقى محتملا لصوم القضا والكفارة فينبغى ان يشترط التعيين فلا
يتادى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت اجيب بان صوم القضا والكفارة
من محتملات الوقت واصل المشروع فيه النفل الذى صار واجبا بالنذر وهو
واحد فينصرف المطلق اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعين
الوقت بعارض التقصير فى تاخير الادا فلا يتعين الوقت بعدم له بعد
ما كان غير متعين له قلت ويتمشى البحث السابق للمصنف فى ادا رمضان

بمطلق

بمطلق النية وبنية النفل فى ادا هذا بهما ايضا فليتامل بخلاف ما اذا وجد من
النذر المطلق والكفارة والقضا فانه لا بد فيه من التعيين ليلا حتى
مطلع الفجر لعدم تعين الزمان لها القسم الرابع من اقسام الوقت المقيد
به الواجب وقت ذو شبهين بالمعيار والظرف وهو وقت الحج لا يسع
فى عام سوى حج واحد فمن هذه الحيثية يشبه المعيار كالنهار للصوم
ولا يستغرق فعله اى الحج وقته اى جميع اجزا وقته كما يستغرق الصوم
النهار ومن هذه الحيثية يشبه الظرف والخلاف فى تعيينه اى وجوب
ادايه من اول سنى الامكان اى امكان ادايه لحصول شرايط وجوب
ادايه من الزاد والراحلة وغيرهما عند ابى يوسف حتى كان على الفور عنده
وكذا عند ابى حنيفة خلافا لمحمد حيث قال هو على التراخى الا اذا غلب على
ظنه الفوات اذا اخر فحينئذ لا يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه ليس بناء
على اختلافهما فى ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور عند ابى يوسف
فاوجب الحج مضيقا بنا عليه ولا يوجبه عند محمد فاوجب الحج موسعا بنا عليه
كما ذهب اليه بعض المشايخ كالكرخى فان الصحيح الذى عليه عامة المشايخ
انهما متفقان على ان الامر المطلق لا يوجب الفور بل الخلاف بينهما فى الحج
ابتداء لدليل لاح لكل منهما فيما ذهب اليه بعض المشايخ كالكرخى فابو
يوسف قال على الفور للاحتياط عنده لان العام الاول موجود بتعين
ولا نزاحم الا بادراك العام الثانى وهو مشكوك فيه لان الموت فى سنة
غير نادر والمشكوك لا يزاحم المتيقن فيتعين العام الاول للادا تحرزا
عن الفوات فياثم بالتاخير عنه والا لو لم يكن للاحتياط فموجبه اى
الحج امر مطلق عن الوقت فلا يوجبه على الفور ولذا اى الاحتياط
عنده اتفقا اى ابو يوسف ومحمد على انه لو فعل الحج بعده اى اول
سنى الامكان وقع ادا لانا انما قلنا بتعيينه للادا للشك فى ادراك العام
الثانى فاذا ادركه زال الشك وحصل اليقين بكونه من عمره ووقع الامن
من الفوات وسقط العام الاول وتعين الثانى للادا فكذا الحكم فى كل عام
ولو كان الفور متعينا قطعا للدليل القطعى على تعينه لكان قضا عند القايل
بانه للفور لفواته عن وقته المتعين له بالدليل القطعى ويتادى فرضه
اى حجة الاسلام باطلاق النية للحج لظاهر الحال اى حال المكلف الواجب عليه
الحج فان الظاهر منه انه لا يتحمل المشاق الكثيرة لغيره لما فيه من براءة الذمة
وكثرة الثواب لا ان تاديه بمطلقها من حكم الاشكال اى كون الوقت مشكلا
لشبهه بالظرف وبالمعيار ولذا اى ولكون التادى بها لظاهر الحال يقع حجة
عن النفل اذا نواه اى النفل لانتفا الظاهر بالتصريح بخلافه لرجحان
الصريح عليه وقد بينا ان اى يادى فرضه بمطلقها ووقوعه عن النفل

اذا نواه على الشبهين شبه المعيار وشبه الظرف فالاول اى تاديه بمطلقها لشبه
المعيار اذ من شان المقيد بالوقت الذى هو معيار للواجب شرعا اصابته
بمطلق النية كما تقدم فى الصوم والثانى للظرف لان من شان ما كان ظرفا
للواجب ان يصح وقوع النفل فيه كوقت الصلاة والثانى لصحة النفل على
شبه الظرف عامة اهل المذهب ولم اقف على بنا وقوعه عن فرضه بمطلق
نيته على شبهه بالمعيار لغير المصنف وهو اولى من بنايه على ظاهر الحال
كما ذكروه لانه كما قال ولا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على
الدعوى وهى تاديه بنية المطلق وانما يستلزم الدليل المذكور حكم الخارج
اى غير الناوى عليه اى الحاج بانه اى الحاج نوى الفرض لا انه يستلزم
سقوطه اى الفرض عنه اى عن الحاج عند الله اذا نوى الحج مطلقا فى
الواقع وليس الكلام الا فى هذا على انه كما قيل يشكل ايضا بما اذا لم يبق من
وقت الصلاة الا القدر الذى يسعها فان فى هذه الصورة يشترط نية
التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود دلالة الحال فان المسلم لا
يشتغل باداء النفل مع تفويت الفرض فظهر ان بناه على شبه المعيار كما
لحظه المصنف اقرب والله سبحانه اعلم مسئلة الامر بواحد اى ايجاب
واحد مبهم من امور معلومة صحيح عند الجمهور الفقها والاشاعرة واختاره
الامدى وابن الحاجب فيكون الواجب بذلك الامر الواحد المبهم ويعرف بالواجب
المخير كخصال الكفارة اى كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين فى قوة الامر بالاطعام فيفيد ايجابه وقد عطف الكسوة والتحرير
عليه فيقتضى ايجابهما ايضا فيكون كل منها واجبا على البدل لا الجمع لانتفا
اوذلك وقيل اى وقال بعض المعتزلة هو امر بالجميع ويسقط وجوب
الجميع بفعل البعض وقيل اى وقال بعضهم ايضا امر بواحد معين عنده
تعالى دون المكلفين وهو اى الواحد المعين ما يفعل كل منهم فيختلف
المامور به بالنسبة اليهم ضرورة ان الواجب على كل ما اختاره ولا شك فى
اختلاف اختياراتهم وقيل لا يختلف المامور به باختلاف المفعول لهم
ويسقط المامور به اى بالمامور به وبغيره اى غير المامور به منها ويسمى
هذا قول التراجم لان الاشاعرة ترويه عن المعتزلة والمعتزلة عن الاشاعرة
ذكره فى المحصول وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن
احدهما كما قال السبكى بل قال والدى لم يقل به قايل وقيل وجوب الجميع على
البدل كما هو لازم ما تقدم من انه امر بالجميع ويسقط بالبعض ونقله عن
واحد لا يعرف ولا معنى له الا ان يكون هو المختار بنا على اعترافهم بان
تاركها جميعا لا ياثم اثم من ترك واجبات وفاعلها جميعا لم يثبت له ثواب
واجبات كما هو منقول عن بعضهم بالخلاف بينه وبين المختار ظاهر

لنا القطع بصحة اوجبت احد هذه الامور فانه اى قوله هذا لا يوجب
بها الا ما يعنه من الامتثال لحصول التعيين بالفعل لمعين منها
وتعلق علمه تعالى بما يفعل كل من المكلفين لا يوجبه اى مفعول كل منا
على فاعله بل يوجب ما يسقط به الوجوب من مفعول كل من الامور
المخير فيها اذ كان فردا من افراد الواحد الدابر بينها المامور به لا باعتبار
خصوص ذلك المفعول ولا يلزم اتحاد الواجب والمخير فيه بين الفعل
والترك لان الواجب الواحد المبهم منها لا على معنى تشرط الابهام
فيه بل بمعنى انه لا يعينه الموجب وهو الله تعالى والحاصل ان الواجب
مفهوم الاحد الدابر بين المعينات والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم
وهو كل واحد من المعينات فالوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع
فى مبهم والالجاز تركه وهو بترك الكل وهو باطل فلذا اى لكون الواجب
هو الواحد المبهم سقط الوجوب بالمعين منها لتضمنه اى المعين
مفهوم الواحد المبهم تتمة ثم على قول الجمهور اذا كان فى الكل ما هو
اعلا ثوابا وعقابا وما هو ادنى كذلك ففعل المكلف الكل فقيل
المثاب عليه ثواب الواجب الاعلى لانه لو اقتصر عليه لا يثبت
عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا او مرتبا لا ينقصه وان ترك
الكل وعوقب عوقب على ادناها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب
وان تساوى الكل فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا او
مرتبة وقيل فى المرتب الواجب ثوابا اولها تفاوتت او تساوت لتادى الواجب
به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل وغير خاف ان هذا كله بنا على ان
محل ثواب الواجب والعقاب على تركه احدها من حيث خصوصه الذى يقع
نظرا الى تادى الواجب به والا فالتحقيق على قول الجمهور انه يثاب ثواب الواجب
على مسمى احدها من حيث انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك
الحيثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب اولها من حيث انه احدها لا من
حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزايد على ما يتادى به الواجب منها انه
يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه احدها لا من حيث خصوصه والله تعالى
اعلم مسئلة الواجب على الكفاية وهو مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر
بالذات الى فاعله فتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة ودنيوى كالصنايع
المحتاج اليها وخرج المسنون لانه غير متحتم وفرض العين لانه منظور بالذات
الى فاعله حيث قصد حصوله من عين مخصوصة كالمفروض على النبى صلى
الله عليه وسلم دون امته او من كل عين عين اى واحد واحد من المكلفين
واجب على الكل ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض هذا قول الجمهور
وهو المختار عند المصنف ثم المراد بالكل الكل الافرادى وقيل المجموعى

اذ لو تعين على كل احد لكان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه
وهو انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث
هو فانه لا يستلزم الايجاب على واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل
واحد بالعرض واجيب بمنع كون سقوط الطلب بعد تحققه انما يكون
بالنسخ فانه قد يكون لانتفا علة الوجوب لحصول المقصود من الفعل
ضا فيكون امارة على سقوط الواجب من غير نسخ لانتفا الطريق الشرعي
المتراخي الذي يثبت به النسخ ثم كما في المنهاج فان ظن كل طايفة ان غيره
فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب اى على كل ثم كما قال الاسنوى
وان ظنت طايفة قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى
ووجب على الثانية وقيل واجب على البعض وهو قول الامام الرازي
واختاره السبكي ثم المختار على هذا اى بعض كان كما هو المشهور اذ لا دليل
على انه معين فمن قام به سقط الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوط
بفعله وقيل معين عند الله دون الناس يسقط الواجب بفعله وبفعل
غيره كما يسقط الدين عن المدين باداء غيره عنه لنا اثم الكل بتركه اتفاقا
ولو لم يكن واجبا عليهم لما اثموا قالوا اى القايلون بانه على البعض اولا
سقط الوجوب بفعل البعض ولو كان على الكل لما سقط اذ من المستبعد
سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره قلنا لا استبعاد لان المقصود
وجود الفعل لا ابتلا كل مكلف كما في فرض العين وقد وجد كسقوط ما على
زيد من الدين الضامن عمرو اياه عنه بفعل عمرو اى بادايه عنه اتفاقا فالحصول
الغرض به وقيدنا بالضمان لان فيه ادا ما يجب في ذمة المودى واسقاط ما
في ذمة غيره كما في محل النزاع بخلاف ادا عمرو ما في ذمة زيد غير ضامن له فان
الخصم ربما قال لما لم يكن اداوه واجبا عليهم لم يبعد ان يكون الاتيان به لاسقاط
ما يجب على الغير قالوا ثانيا امر واحد مبهم فكما جاز الثاني اعني المكلف به المبهم
من امور معينة بالغا الابهام فيجاز الاول اعني المكلف المبهم بالغا الابهام
فيه اجيب بالفرق بان اثم مكلف مبهم غير معقول بخلاف تاثيم المكلف
بترك احد امور معينة مبهما فانه معقول فالابهام في المامور مانع وفي
المامور به غير مانع قيل اى قال الشيخ سعد الدين التفتازاني وهذا انما
يصح لو لم يكن مذهبهم اى القايلين بالوجوب على البعض اثم الكل بسبب
ترك البعض لكن قول قايله اى الوجوب على البعض انه اى الوجوب يتعلق
بمن غلب على ظنه انه اى الواجب لن يفعل غيره فان ظنه اى عدم الفعل
الكل عمهم الوجوب وان خص ظن عدم الفعل البعض خصه اى ذلك
البعض الظان لا الكل على تقدير الترك وحينئذ فالمعنى المكلف بالوجوب
بعض غير معين وانت الخطاب لانه اى المكلف لا يتعين للوجوب

عليه

عليه لا يدرك الظن وهو ظن ان لن يفعله غيره ولو لم يظن هذا الظن احد
لا يأثم احد ويشكل هذا حينئذ ببطلان معنى الوجوب فانه لازمه الاثم
على تقدير الترك فاذا انتفى انتفى الملزوم الذي هو الوجوب وقد يقال
في الجواب عن هذا انما يبطل الوجوب لو كلف المكلف بالواجب المذكور
مطلقا اى سوا ظن ان لن يفعل غيره او لا اما لو كلف الظان ان لن يفعل
غيره فقط فلا يبطل معنى الوجوب لانه لا تكليف به عند انتفا الظن حينئذ
نعم الشان في ان هولا القايلين بوجوبه على البعض قايلون به على
الوجه الذي ذكره المصنف وقد ذكر بعضهم ان على قول هولا من ظن ان
غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا والحق انه اى القول بوجوبه على
البعض عدول عن مقتضى الدليل الدال على وجوبه على الكل كقاتلوا
الذين لا يومنون ونحوه بلا ملجى للعدول عنه لما حققناه من انه واجب
على الكل قالوا ثانيا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة
فصرح بالوجوب على طايفة غير معينة من الفرقة بواسطة لولا الداخلة
على الماضي الدالة على التنديم واللوم قلنا هذا ماول بالسقوط للوجوب
عن الجميع بفعلها اى الطايفة من الفرقة جمعا بين الدليلين اى هذا
ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع على وجه يرتفع التنافي الظاهر
بينهما لانه اولى من الغاء هذا الان دليلنا كما انه لا يلغى لا يحتمل التاويل
بخلاف هذا فانه يحتمل التاويل واعلم انه اذا قيل صلاة الجنازة واجبة
اى فرض على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية
وحكموا الاجماع عليه فقد يستشكل بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند
الشافعية والجواب عن هذا بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد
لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضرني
هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصولهم
عدم السقوط كما هو غير خاف والله سبحانه اعلم مسئلة لا يجب شرط
التكليف اتفاقا كتحصيل النصاب للتكليف بوجوب الزكاة والزاد
اى وتحصيله لوجوب الحج واما ما يتوقف عليه الواجب المامور به مطلقا
من حيث كونه له سببا عقلا كالنظر المحصل للعلم الواجب كما ذكره الاسنوى
وفيه اى كون النظر سببا عقليا للعلم نظر بل هو سبب عادي له فان
استعقاب النظر العلم بخلقه تعالى بطريق اجرا العادة عند الحنفية
والاشاعرة او من حيث كونه سببا له شرعا كالتلفظ بما يفيد العتق
للعتق او من حيث كونه سببا له عادة كالاول اى النظر للعلم وحز العنق
للقتل او من حيث كونه له شرطا عقلا كترك الضد اى جنسه للواجب
او من حيث كونه شرطا له عادة كغسل جزء من الراس كغسل الوجه او من

حيث كونه شرطا له شرعا كالوضوء للصلاة فالحنفية والاكثر واجب به
اى بالايجاب لذلك الواجب وقيل فى الشرط الشرعى اى واختار ابن
الحاجب وصاحب البديع ان المقدور للمكلف الذى يتوقف عليه الواجب
من حيث انه شرط شرعى له يجب بوجوبه والا فلا وقيل ما يتوقف عليه
الواجب لا يجب بوجوبه سواء كان مقدورا للمكلف اولا لا فى الشرط وغيره
فغلطان اى هذان القولان للاتفاق على الاسباب اى على ان ايجاب
المسبب ايجاب لتحصيل سببه المستلزم له الا ان يقال التعلق للايجاب
انما هو بها اى بالاسباب ابتدا فالامر بالقتل والعتق يتعلق بالجزء
للعنق ونحوه والتلفظ بصيغة العتق ابتدا لا بنفى الحياة ولا بازالة الرق
اذ لا تعلق بغير المقدور لان التكليف لا يكون الا بمقدور لنا والمسببات
قد لا تكون مقدورة لنا كهذه بخلاف مباشرة الاسباب فانها فى وسع
المكلف فالامر المتعلق ظاهرا بالمسبب متعلق فى الحقيقة بالسبب
وهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة الى المسبب ظاهرا فحينئذ لا يكون
القولان من هذا القبيل خطا ولا بد من تقييده فى قولهم ما يتوقف عليه
الواجب واجب والا لو لم يكن مرادا لزم الكفر لان المتبادر من اطلاق الواجب
لذاته وهو ليس الا الله رب العالمين مع انه ليس المراد من هذا الاطلاق قطعا
للاكثر لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب من الاقسام الماضية لجاز
الترك للشرط دائما ولازمه اى جواز الترك له دائما جواز ترك ما لا يتاتى
الواجب بدونه وهو اى جواز ترك ما لا يتاتى الواجب بدونه ينافى وجوبه
اى الواجب فى وقت فان جواز ترك ما لا يتاتى هو الا به يستلزم جواز ترك
الواجب نفسه ضرورة انه لا يتحقق الواجب الا به او لازمه جواز فعله
اى الواجب الذى هو المشروط دونه اى الشرط لانه يصدق حينئذ انه
اتى بجميع ما امر به فتجب صحته فالشرط ليس شرطا موقوفا عليه
حينئذ وهو باطل لانه موقوف عليه الغرض ولا يخفى منع الملازمة اى لا
نسلم انه يلزم من عدم وجوب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب جواز
الترك لجواز وجوبه بغيره وانما يجوز الترك لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب
مطلقا اما اذا كان واجبا مطلقا كما نحن قايلون به فلا واستدلالهم اى الاكثرين
بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب ولو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به
لما وجب التوصل الى الواجب اذ لا معنى له الا الاتيان بجميع ما يتوقف عليه
تغيير محل النزاع لان الموجب حينئذ اى حين الاستدلال بالاجماع
على ان الموصل الى الواجب واجب غير موجب الاصل الذى هو الواجب
الاصلى فان موجبه الامر وموجب ما يتوقف عليه الاجماع واذن لا حاجة
للنافى لوجوب ما يتوقف عليه الواجب بايجابه فى غير الشرط الشرعى

كابن

كابن الحاجب وصاحب البديع الى الجواب بتخصيص الدعوى بغير الاسباب كما
فعلا واستدلاله اى النافى لو وجب ما يتوقف عليه الواجب لمناقضته له والقطع
بصحة ايجاب غسل الوجه ونفى ايجاب غسل غيره ان اراد بامتناع التصريح بنفى
وجوبه نفى وجوبه اى ايجاب الواجب منعنا التالى الذى هو امتناع التصريح
بنفى وجوبه عين النزاع او نفى وجوبه مطلقا منعنا الملازمة اى منعناها
وهو ظاهر وكذا قوله اى النافى وصح قول الكعبى فى نفى المباح لان فعل
الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا بالمباح فيجب المباح وهو باطل عليه منع
الملازمة وكذا قول النافى ووجب نية المقدمة لانها عبادة شرعية واجبة
فيجب فيه وممنوعا اى وجوب نية المقدمة انها تجب فيها كما لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب الذى هو المقدمة بغيره اى غير الواجب فان النية تجب فيه
لكن وجوبها فى المقدمة ممنوع بل تكفى فى صحة العمل نية الواجب دون مقدمته
عليه منع الملازمة وانما يلزمان اى نفى المباح ووجوب نية المقدمة لو
تعين المباح للامتثال او شرع ما يتوقف عليه عبادة لكنه اى الامتثال
يمكن بغيره اى المباح ولزومه اى وجوب النية فى مقدمة هى عبادة لا مطلقا
وكذا قوله اى النافى لو كان ما يتوقف عليه الواجب واجبا لزم تعقله اى
ما يتوقف عليه الواجب للامر لامتناع ايجاب الشى بدون تعقله والقطع بنفيه
اى نفى لزوم تعقله لان الامر بالشى قد يذهل عما يتوقف عليه ذلك الشى عند
الامر به ممنوع الملازمة بانه اى لزوم تعقل الموجب انما هو فى الواجب اصالة
اما فى ايجاب الشى بتبعية غيره فلا فان قيل لو وجب ما يتوقف عليه الواجب
بايجاب الواجب للزم وجوبه بلا تعلق الخطاب به وهو ممنوع لان كل ما
تعلق به الخطاب حتما فهو واجب وما لا فلا لدخول التعلق المذكور فى
حقيقة الوجوب وهذا انما اورده النافى ايضا دليلا على نفى قول الاكثرين
فجوابه ما اشار اليه بقوله ولزوم الوجوب لما يتوقف عليه الواجب بلا
تعلق للخطاب به ممنوع لما نذكر قريبا فان دفع هذا المنع بان المراد
بانه لم يتعلق به خطاب الواجب ان دليله غير دال عليه اذ لو دل دليل
عليه لعقل لامتناع ايجاب الشى بدون تعقله واذ لم يعقل لم يدل دلالة
به اى بدليل الواجب ووجوبه اى ما يتوقف عليه الواجب بغيره اى غير
دليل الواجب ليس الكلام فيه قلنا وهو الدليل الحق للاكثر ان الدلالة
على اصطلاح الاصوليين لا تختص باللوازم البينة بالاخص اى بالمعنى
الاخص وهو كون اللازم يحصل فى الذهن كلما حصل الملزوم بل بالمعنى
الاعم وهو كونه حاصلا للملزوم كلما تعقلا ولا شك فى دلالة دليل الواجب
عليه بهذا النوع من الدلالة وتقدم فى مفهوم الموافقة انه لا لتة
اى مفهومها قد تكون نظرية ويجرى فيها الخلاف فلا بعد فى كون دليل

الواجب موجبا لما يتوقف عليه بطريق الدلالة بل كما قال فعلى ما علم مقدمته مما هى اى
المقدمة له ظاهر اى فدلالة الدليل اللفظى للواجب على وجوب ما علم مقدمة لمدلوله
بحيث يتوقف هو عليها وهو اللفظ الملزم لما له تلك المقدمة كدلالة صل على طلب
ما عرف مقدمه يتوقف عليها الصلاة من طهارة وغيرها التزاما بالمعنى الاعم الظاهر
من دلالته على وجوب الاصل لتوقف تحقق الاصل عليه وعدم توقف تحققه
على الاصل وفرع عليه اى وجوب المقدمة بوجوب الاصل كما فى المنهاج وغيره تحريم
الزوجة اذا اشتبهت بالاجنبية لان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل
العلم به الا بالكف عن الزوجة فيجب الكف عنها ليتيقن الكف عن الاجنبية
والله تعالى اعلم مسئلة يجوز تحريم احد اشيا معينة كايجابه اى احد اشيا معينة
الا ان التخيير هنا فى التروك وهناك فى الافعال فعليه اى المكلف هنا فعلها
اى الاشيا الا واحدا لا جمعها اى الاشيا فعلا لئلا يكون فاعلا للمحرم بخلافه
ثمة فان له هناك ان ياتى بالجمع وبالبعض دون البعض كما عرف وفيها اى هذه
المسئلة من الاقوال ما تقدم من الواجب المخير حتى قيل فيقال على قياسه
النهى عن واحد مبهم من اشيا معينة نحو لا تتناول السمك واللبن يحرم واحد
منها لا بعينه وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب
بتركها امتثالا ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها
وقيل المحرم واحد منها معين عند الله ويسقط الواجب بتركه او ترك غيره
منها وقيل المحرم ما يختاره المكلف للترك منها بان يتركه دون غيره وان اختلف
باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها امتثالا او فعلت وهى
متساوية او بعضها اخف عقابا وثوابا فقيل ثواب الواجب والعقاب فى
المتساوية على ترك وفعل منها وفى المتفاوتة على ترك اشدها وقيل اخفها
سوا فعلت معا او مرتبا وقيل العقاب فى المرتب على فعل اخرها تفاوتت او
تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما
ذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل
احدها من حيث انه احدها حتى ان العقاب فى المرتب على اخرها من حيث انه
احدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتادى بتركه الواجب
منها من حيث انه احدها ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض
المعتزلة زعم انه لم يرد فى اللغة النهى عن واحد مبهم من اشيا معينة كما ورد
فيها الامر بواحد مبهم من اشيا معينة كما ورد فيها الامر بواحد مبهم من اشيا
معينة ورد بالمنع حتى انه لولا الاجماع على النهى عن طاعة الجميع فى قوله تعالى
ولا تطع منهم اثما او كفورا لم تحمل الاية على ذلك فتفريع تحريم الكل اى زوجاته
فى قوله لزوجاته احداكن طالق على هذا الاصل وهو جواز تحريم احد اشيا
معينة مناقضة لهذا الاصل فان من حكمه ان له فعلها الا واحدا فتحريم

الكل مناف له بخلاف تحريم الزوجة فى الاشتباه بالاجنبية فانها انما حرمت
الزوجة لاشتباهها اى الزوجة المحرمة احتياطا ولا احتمال فى الواحدة المولة
هنا لان موجبه اى احداكن طالق ترك واحدة وقد فعل اذا وطئهن الا واحدة
لان تعين احدهن للطلاق وبقى المعينة هنا لا اشتباه اى فيحرم احتياطا
لاحتمال ان يكون كل منهن المحرمة وبعضهم عبر فى المحصول عن هذا الفرع باحد كما
طالق قال فيحتمل ان يقال يبقى حل وطئهما لان الطلاق شى معين فلا يحصل
الا فى محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية
التاثير فى الطلاق عند التعيين ومنهم من قال الحرمة جميعا الى وقت
البيان تغليبا لجانب الحرمة وجزم البيضاوى بهذا تفريعا على وجوب المقدمة
التى يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب مسئلة لا يجوز فى الواحد
بالشخص والجهة وجوبه وحرمته باطلاق مانعى تكليف المحال وبعض
المجوزين له لتضمنه اى جواز اجتماع الوجوب والحرمة فيه الحكم بجواز
الترك وعدمه اى جواز الترك لان جواز الفعل بمعنى الاذن فيه جنس للاحكام
الاربعة غير الحرام والنوع متضمن لجنسه فيلزم من وجوب الفعل كون
الشارع اذن فيه ومن حرمته كونه غير اذن فيه كما يلزم كونه طالبا لتركه
غير طالب له وهو تكليف محال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال
فان جوازه مختلف فيه ويجوز فى الحقيقة الواحدة جنسا وقد يقال نوعا
ان يكون فرد منها واجبا وفرد منها حراما اذ لا مانع من ذلك وقد قال
تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله ومنع بعض المعتزلة
القايلين بان العقل يحسن ويقبح لذاته هذا بان حقيقة الحسن منافية
لحقيقة القبح فلو اجتمعا فى فعل واحد لزم ان يكون حقيقة واحدة وهى
ذات الفعل مقتضية لمتنافيين ممنوع لجواز ان يكون حقيقة الفعل
مقولة على احادها بالتشكيك ولا تكون مقتضية لواحد منهما ويكون
بعض احادها مقتضيا للحسن وبعضها للقبح وقولهم الوجوب والتحريم
متعلقان فى السجود بقصد التعظيم لا بالسجود فما كان لله فهو واجب
وما كان للمخلوق فهو حرام فيعد انه تخصيص للدعوى بافعال الجوارح
لا يجديهم نفعا لان قصد الجنس وقصد التعظيم واحد ثم هو مخالف
للاجماع لانعقاده قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص بنفس
السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالى ومنع بعض القايلين منهم بان
العقل يحسن ويقبح بالاوصاف والاضافات هذا باستلزامه الجمع بين
الضدين مردود بان اختلاف الاوصاف والاضافات توجب التغاير
فيكون متعلق الوجوب مغايرا لمتعلق الحرمة فلا محال ولا يجوز فى الواحد
الشخصى ذى الجهتين المتلازمتين وجوبه وحرمته باعتبارهما والا لزم

وقوع الامر والنهي عن ذات واحدة من جهة واحدة لان الامر بالشئ امر بما لا يتم
ذلك الشئ الا به ويجوز في الواحد الشخصي ذي الجهتين الغير المتلازمتين
وجوبه وحرمته فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى كالصلاة في الارض المغصوبة
عند الجمهور فيجب لكونها صلوة وتحرم لكونها غصبا خلافا لاحمد واكثر
المتكلمين والجبائي فقالوا فلا تصح الصلاة فلا يسقط الطلب وللقاضي
ابي بكر فقال لا تصح الصلاة ويسقط الصلاة لنا القطع بمن امر بخياطة
وفي مكان كذا فخاط فيه اي في ذلك المكان انه مطيع عاص للجهتين اي مطيع
لجهة الامر بالخياطة عاص لجهة النهي عن فعلها في ذلك المكان فكذا فيما نحن فيه
يكون مطيعا من جهة انه صلاة عاصيا من جهة انه غصب ولانه اي اجتماع الوجوب
والحرمة لو امتنع فلاتحاد المتعلق اي متعلقهما والقطع بالتعدد هنا فان
متعلق الامر الصلاة و متعلق النهي الغصب جمعهما اي المتعلقين مع
امكان الانفكاك بينهما لجواز وجود احدهما بدون الاخر وايضا لو امتنع
الجمع بينهما امتنع صحة صوم مكروه وصلاة مكروهة لان الوجوب كما
يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع الكراهة اذ
لا مانع الا التضاد واللازم باطل لثبوت كراهة كثير من صوم وصلوة
شرعا ودفعه اي هذا الدليل كما ذكره ابن الحاجب وغيره باتحاد متعلق
الامر والنهي هنا اي في الصلاة في الارض المغصوبة وهو اي متعلقهما الكون
في الحيز وهو حصول الجوهر في حيزه لانه جزء من الصلاة المامور بها ونفس
الغصب المنهي بخلاف المكروه من الصوم والصلاة فان فرض المكروه كذلك
اي ان متعلق الامر والنهي فيه متحد منع صحته اي المكروه والا اي وان
لم يفرض اتحاده لم يفد ثبوت المكروه ثبوت المطلوب اي كانت الملازمة
ممنوعة اذ لا يلزم من الصحة في الصلاة المكروهة التي النهي فيها راجع الى
وصف منفك عن نفس الصلاة موجب لعدم اتحاد المتعلق لان الامر راجع
الى نفس الفعل والنهي الى عرض مفارق الصحة في الصلاة في الارض المغصوبة
التي النهي فيها راجع الى ما هو ذاتي فيها موجبا لاتحاد متعلق الامر والنهي
لانهما راجعان الى الكون وهو امر واحد ثم قوله ودفعه مبتدا خبره بنا فقض
جواهم الاتي وستنبهك عليه بل ليس فيهما اي في الصلاة في الارض المغصوبة
والمكروه من صوم او صلاة حتم منع قطعي ثلا بينا في المنع منهما الصحة
لهما فالمانع من الجمع بينهما في واحد شخصي ذي جهتين خصوص تضادهما
وهو المنع الحتم القطعي عن الشئ والامر به لا مطلقه اي التضاد والاستدلال
للمختار لو لم تصح الصلاة في الارض المغصوبة لم يسقط التكليف بها وهو
اي عدم سقوطه منتف قال القاضي للاجماع السابق على وجود احمد ومن
معه على سقوط فالصلاة صحيحة تم الاستدلال لا المبتدا خبره دفع بمنع صحة

نقله اي الاجماع كما قال امام الحرمين وغيره لمخالفة احمد فانه لو كان اجماع لعرفه
لانه اقعد بمعرفته من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما
خالفه فكان خلافه مظهر العدم الاجماع لا موجبا له ويؤيده انه قد كان من
السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضا واندفع قول الغزالي الاجماع
حجة على احمد قالوا اي القاضي والمتكلمون لو صحت الصلاة في الارض
المغصوبة كان كونها صحيحة مع اتحاد المتعلق للامر والنهي لان الصلاة
حركات وسكنات وهما اي الحركات والسكنات شغل حيز فهما مامور بهما
وشغله اي الحيز ظلما الغصب وهو منهي عنه اجيب بانه اي متعلقهما واحد
لكن بجهتين فيامر به باعتبار انه صلاة وينهى عنه لانه غصب فهو اذن
متعدد بالاعتبار وان اتحد بالذات وهذا هو الجواب الذي ذكر المصنف
ان ما تقدم من الدفع بنا قضه والزم على القول بصحة الصلاة في الارض
المغصوبة بنا على ان تعدد الجهة كاف صحة صوم يوم العيد لكون صومه
مامورا به من حيث هو صوم منهيا عنه من حيث انه في يوم العيد والجواب
تخصوص الدعوى بما يمكن فيه انفكاكهما اي انما نقول بجواز اتحاد
المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين يعني بان لا تتلازم جهتا الوجوب
والتحريم كما هو في الخلافية فان كلا من جهة الصلاتية والغصبية لا تستلزم
الاخرى فيتحقق صلوة ولا غصب ولو في بعضها بلحوق الاذن وغصب ولا صلاة
بخلاف صوم يوم العيد فان المجوز وهو جهة كونه صوما لا ينفك عن
كونه في العيد لان لحوق الاذن فيه لا يكون الا لله تعالى ويتعذر ذلك
بتعذر النسخ بعد صلى الله عليه وسلم ذكره المصنف ثم هذا بنا على ان النهي
عن الصلاة في الارض المغصوبة نهي تنزيه والاوجه انه نهي تحريم وحينئذ
فالجواب كما قال وبان اي التحريم ينصرف الى العين اي عين المنهي عنه
فيفيد عدم الصحة فيجب القول به الا الدليل يفيد خلافه وقد وجد
اطلاقات في الصلاة في الارض المغصوبة اوجبت اي النهي لخارج اي
لوصف خارج عن الذات وهي الايات المطلقة في وجوب الصلاة من غير تقييد
بمكان واجماع غير احمد على صحتها لا في الصوم اي بخلاف صوم يوم العيد
فانه لم يقم دليل صارف عن بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك كذا ذكر الشيخ
سعد الدين التفتازاني ثم قال المصنف ولا يخفى ما فيه اي في الفرق المذكور
فانه وجد في الصوم اطلاقات ايضا ففي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم
كل عمل ابن ادم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به وفيهما ايضا عنه صلى الله عليه
وسلم ما من عبد يصوم يوما في سبيل الله الا باعد الله وجهه عن النار
سبعين خريفا الى غير ذلك من غير تقييد بكونه غير يوم العيد واذا ثبت
طلبه مطلقا وان كان ندبا لزم انه اذا نهي عنه في وقت كصوم يوم العيد

كان النهي لغيره وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فكان يجب صحته ويعود الاكرام
ثم لا اجماع مع خلاف احمد وغيره من المتكلمين على ان خلاف الحنفية بل اينتفى
صحة صوم يوم العيد ايضا فانهم يصححون نذره وانه لو صامه خرج عن عهدة
النذر وان لم يرتضه المصنف كما تقدم بيانه في النهي هذا حاصل ما ذكر المصنف
قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وايضا اذ كان المراد بامكان انفكاك
الجهتين كون كل منهما يتعقل انفكاكها عن الاخرى كما ذكر القاضي عضد الدين
فالجهتان في كل من الصلاة في الارض المغصوبة وصوم يوم العيد ممكنتا
الانفكاك لانه كما يمكن وجود صلوة بلا غصب وغصب بلا صلاة يمكن وجود
صوم بلا يوم عيد ويوم عيد بلا صوم فلا يتم الفرق بينهما بالانفكاك وعدمه
ثم كما ان الشارع امر في صورة الصلاة بالكون وشغل الحيز على الاطلاق ونهى
عن شغل الحيز الغصبي بخصوصه بها امر في صورة الصوم اذا كان منذورا بالوفا
به مطلقا لقوله تعالى وليوفوا نذورهم ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه
كما ثبت في الصحيحين وغيرهما ثم هذا فرع انعقاد نذر صوم يوم العيد وهو عند
الحنفية منعقد فيستويان في الحكم عندهم غير منعقد عندنا الشافعية فلا
يستويان فيه من هذا الوجه عندهم قالوا ولان منشا المصلحة والمفسدة
في الصلاة في المغصوبة متعدد بخلاف صوم العيد كما تقدم انفا توجيهه
قال المصنف وقد يمنع هذا بل الشغل منشأهما اى المصلحة والمفسدة
وهو متحد فيهما كما حققناه فلا يفترقان في الحكم هذا فاما الخروج من الارض
المغصوبة بعد توسطها فمنتهى اى فالبحث عن حكمه بحث فرعي لا اصلى
وهو اى الحكم الفرعي له وجوبه اى الخروج منها بما هو شرط من السير عنه وسلوك
اقرب الطرق واقلها ضررا على قصد التوبة وهو قصد نفي المعصية عن نفسه
والخروج عن ملك الغير بقدر الامكان للاجماع على ذلك وليس ذلك ببدعي
لان ارتكاب ادنى الضررين يصير واجبا نظرا الى دفع اعلاهما فقط اى لا
وحرمته كما هو ظاهر قول ابى هاشم انه مامور به لانه انفصال عن المكث
ومنهي عنه لانه متصرف في ملك الغير وقول امام الحرمين المعصية مستمرة
وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وانما حكمنا باستمرارها مع انها انما
تكون بارتكاب المنهي والامكان معتبر في المنهي ولا امكان هنا اذ ليس في وسعه
الخلاص لان نسبته الى ما تورط فيه اخرا تسبب معصيته وليس هو عندنا
منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك اى
مشتبك في المعصية مع انقطاع تعلق التكليف عنه واستبعد استصحاب
المعصية للامام اى استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما اذ لا نهى
عنه اى الخروج توبة وثبوتها اى المعصية بلا نهى اى فعل منهي عنه او ترك
مامور به كقوله اى امام الحرمين ممنوع قال المحقق التفتازاني وانما حكموا

بالاستبعاد

بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا
بفعل منهي عنه او ترك مامور بل ذلك في ابتدائها خاصة وقال الابهري واذا
عصى المكلف بفعل تخلص اخر هو مسبب عن فعله على ما قال صلى الله عليه
وسلم من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها لم يستبعد معصية
بفعل له غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختياري واشار الى وجه قول
ابى هاشم ورده بقوله واذا ما جهتي التفريغ والغصب في الخروج متعلقان
اى الامر والنهي به اى بالخروج كما سلف بيانه يلزم عدم امكان الامتثال
للامر والنهي فيه لان جهة التفريغ لا تنفك عن جهة الغصب وحينئذ تكليف
بالمحال التكليف بهما اذ طلب الخروج طلب لشغل الحيز فلو كان شغل الحيز
منهيا عنه كان طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له ولا شك انه تكليف بالمحال
بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال للامر والنهي فيها من غير محال
لامكان انفكاك جهتيهما فيها كما تقدم بيانه وانما يلزم كون البحث عن حكم
الخروج بحثا اصوليا لانه لا بحث للاصولي من حيث هو اصولي عن احوال افعال
المكلفين من الوجوب والحرمة وغيرهما وانما بحثه عن احوال الادلة للاحكام
وثبوت الاحكام بها فوظيفته هنا بيان امتناع تعلق الامر والنهي بفعل
واحد من جهة واحدة كالخروج لانه تكليف بمحال كما بيناه والله سبحانه اعلم
مسئلة اختلف في لفظ المامور به في المندوب اى ان تسميته به حقيقة
او مجاز قيل اى قال القاضي عضد الدين عن المحققين حقيقة والحنفية
وجمع من الشافعية مجاز ويجب كون مراد المثبت للحقيقة ان الصيغة
اى صيغة الامر في الندب يطلق عليها لفظ امر حقيقة بناء على عرف النحاة
في ان الامر اسم للصيغة المقابلة لصيغة الماضي ولحمه كالندب
والاباحة متعلقه اى الامر اسم للصيغة المذكورة المندوب مامور حقيقة
والنافي للحقيقة مستمر على ما ثبت ان الامر خاص في الوجوب والمراد به
الصيغة وهو اى نفي الحقيقة اوجه لابتنائه اى النفي على الثابت لغة
من ان الامر خاص بالوجوب وابتناء الاول اى الاثبات حقيقة على الاصطلاح
للنحويين من ان الصيغة لما هو اعم من الوجوب واستدلال المثبت بالاجماع
من اهل اللغة على انقسام الامر الى امر ايجاب وامر ندب انما يصح على ارادة
اهل الاصطلاح من النحاة باهل اللغة مجازا وحينئذ لا حاجة الى ذلك فان
احدا لا يخالف فيه حتى يستدل عليه بذلك لان ما ثبت من ان الامر خاص
في الوجوب حكم اللغة كما ستعلم لا لهم اى وارادة اهل الاصطلاح في هذا
الاستدلال للمثبتين كارادة الاصطلاح في استدلالهم ايضا بان فعله
اى المندوب طاعة وهي اى الطاعة فعل المامور به اى ما يطلق عليه
لفظ المامور في الاصطلاح النحوي والا اى وان لم يكن مرادهم ذلك

صيغة المضارع حال اى الصيغة المذكورة كون مستعملة في الايجاد

معنى النزاع اذ ليس النزاع الان في اطلاق المامور على المندوب في اللغة حقيقة
او مجاز مع انه اى هذا الاستدلال انما يمشى على تقدير اصطلاح في الطاعة
وهو ان الطاعة فعل المامور به بالاصطلاح النحوى وهو اى وهذا الاصطلاح
فيهما منتف للقطع بعدم تسمية اهل اللغة فعل الشيء عليه طاعة لاحد اى لايقال
للفعل الذى تعلق به افعل تهديدا انه مامور به ولا انه امر بذلك الفعل قطعا
مع صدق الامر اصطلاحا نحويا على صيغته بل الطاعة فعل المامور به او
المندوب والا اى وان لم يرد المثبتون في الاصطلاح النحوى بل ارادوا في اللغة
فانما يتم على ان الصيغة التى هى مسمى لفظ امر حقيقة في الندب مشتركا
بينه وبين الايجاب او خاصا للندب وهم اى المثبتون ينفونه اى انها حقيقة
مشتركة بينهما او خاصة في الندب ويجعلونها حقيقة في الوجوب خاصة فلا
يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كان مطلوبا وحينئذ فاستدلال النافي
بانه اى المندوب لو كان مامورا به حقيقة لكان تركه معصية لما ثبت ان
تارك المامور به عاص اذا كان الامر خاصا بصيغة الايجاب ولما صح قوله صلى الله عليه
وسلم لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة
وغيره او عند كل صلوة كما في الصحيحين لان النبى صلى الله عليه وسلم ندبهم الى السواك
ونفى كونه مامورا به لوجود المشقة على تقدير الامر به فاستدلال النافي مستند
خبر زيادة منه غير محتاج اليها تأويله اى الامر في هذين محله اى الامر على انه
خاص بامر الايجاب كما ذكر ابن الحاجب وغيره مخالفة للظاهر بلا دليل
ومثله اى المثبتين تاويلهم لظاهر ادلتهم وحينئذ فاخف الامرين على المثبتين
ان يجعل هذه المخالفة لفظية فالمثبت يعنى الاصطلاح النحوى ولا يخالفه
النافي والنافي مشى على الجادة ولا يخالفه المثبت والنافي مشى على الجادة و لا
يخالفه المثبت كما اشار اليه بقوله ومثل هذه المسئلة في اللفظية الخلاف
في ان المندوب تكليف والصحيح الذى عليه الجمهور نفيه اى كونه تكليفا
خلافا للاستاذ ابى اسحاق الاسفراينى والقاضى ايضا وانما كان هذا الخلاف
لفظيا لدفع نفيه اى خلافه بان المراد بقوله انه تكليف ايجاب اعتقاده اى
اعتقاد كونه مندوبا وان كان هذا الدفع بعيدا ايضا لان الندب حكم والوجوب
حكم اخر كما اشار اليهما القاضى عضد الدين وكيف لا وفي هذا التاويل اهدار
الندب من الاحكام التكليفية ثم هذا بناء على الاتفاق على ان التكليف الزام
ما فيه كلفة ومشقة وردما ذهب اليه من ان فعل المندوب لتحصيل الثواب
شاق لانه في سعة من تركه لعدم الالزام كما مشى عليه القاضى عضد الدين
ايضا والا فغير واحد على ان الخلاف لفظى بناء على تفسير التكليف فان فسر
بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف ان تم
في توجيه خلافه في المندوب لا يتم في توجيه خلافه في المباح لانه لا طلب

فيه

فيه بخلاف الدفع المذكور فلا جرم ان اقتصر المصنف عليه ورتب خلافه في المباح
ايضا عليه فقال الا ان المباح حينئذ اى حين يكون المراد بكون الندب تكليفا
ايجاب اعتقاد ندبيته تكليف ايضا بناء على ان المراد به ايجاب اعتقاد اباحته
وبه اى وبكون المباح تكليفا قال الاستاذ ايضا ومن سواه على انه ليس بتكليف
قيل وانما قال هذا مع ان التكليف عنده طلب ما فيه كلفة تتميما للاقسام
والا فغيره مثله في وجوب الاعتقاد ولا يخفى ما فيه ومثلهما اى المندوب
والمباح من حيث ان الخلاف في كون المندوب مامورا به حقيقة او مجازا
وكونه تكليفا او لا وفي كون المباح تكليفا او لا لفظى المكروه اى الخلاف
في كون المكروه تنزيها منهيا عنه وكونه تكليفا فالمكروه تنزيها منهى عنه
اى اصطلاحا عرفيا حقيقة مجاز لغة لان النهى في الاصطلاح يقال على
لا تفعل استعلاء سواء كان للمنع الحتم او لا اما في اللغة فيمتنع ان يقال حقيقة
نهى عن كذا الا اذا منع منه فالقائل حقيقة يريد الاصطلاح والقائل مجاز يريد
اللغة وانه اى المكروه ليس تكليفا عند الجمهور لانه ليس الزام ما فيه كلفة
وتكليف عند الاستاذ لانه مكلف باعتقاد كراهته تنزيها او طلب تركه في
الجملة فلا جرم ان قال وفيهما اى مسئلتى المكروه ما بين ما فيهما اى مسئلتى
المندوب مامور به والمندوب والمباح مكلف بهما والمراد بالمكروه المكروه
تنزيها كما ذكرنا لان المكروه تحريما لا خلاف في انه تكليف وهو ظاهر قالوا
ويطلق المكروه اطلاقا شائعا على الحرام وخلاف الاولى مما لا صيغة
نهى فيه اى تركه والا اى وان لم يفرق بين الكراهة التنزيهية وخلاف الاولى
بان خلاف الاولى ما لا صيغة نهى فيه فالتنزيهية مرجعها اليه اى خلاف
الاولى بل هى هو بعينه لان حاصلها ما تركه اولى فالتفرقة مجرد اصطلاح
باخذ ذلك الاعتبار في خلاف الاولى ولذا يطلق المباح على متعلق الاباحة
الاصلية التى هى عدم المواخذة بالفعل والترك كما هو المتنافع لعدم ظهور
تعلق الخطاب به كما يطلق المباح ايضا على متعلق خطاب الشارع مخيرا
بين الفعل والترك على السواء وهى الاباحة الشرعية وكلاهما اى المتعلقان
انما يعرفان بعد الشرع على ما تقدم في اخر المسئلة الثانية من مسئلتى التنزل
وفي ذلك تحرير اوردناه ثمة فليراجع اما المعتزلة فاعم من ذلك اى المباح
عندهم يطلق على ما هو اعم من متعلق الاباحة الاصلية والشرعية والعقلية
ومتعلقها عندهم الافعال الاختيارية التى يدرك العقل عدم اشتمالها على
المصلحة والمفسدة ولم يتعلق بها خطاب لحكم العقل بعدم الحرج في فعلها
وتركها واما من جعله اى جواز اطلاق المباح شرعا على متعلق غير الشرعية
وهو انتفاء الحرج في الفعل والترك وعدم جواز ذلك خلافا في ان لفظ
المباح هل يطلق في لسان الشرع على غير ذلك اى غير متعلق خطاب

الشارع تخييرا كما هو مقتضى تحرير التفتازاني الكلام في ان المباح عن بعض
المعتزلة ما انتفى الحرج في فعله وتركه وعندنا ما تعلق خطاب الشارع بذلك
به فلا حاصل له لانه ان اراد بالشرع الشارع فلا يعرف له اى للشارع اصطلاح
في المباح او اراد به اهل الاصطلاح الفقهي فلا خلاف برهانيا بل هو حينئذ
لفظي مبني على الاصطلاح ويرادف المباح بالمعنى الشرعي وهو ما تعلق به
خطاب الله تعالى تخييرا بين الفعل وتركه على السوا الجايز ويزيد الجايز
عليه في الاطلاق بالثلاثة اى الجايز على ما لم يمتنع شرعا اى ما لا يحرم شرعا
ولو كان ذلك واجبا مكروها اى مكروها فيطلق على كل من المندوب والمباح بطريق
اولى وعقلا اى وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن العام سواء كان واجبا او راجحا
او مستويا اى الراجح وهما المرجوح والمساوى وهذا اعم من الاول مطلقا وبينه
وبين الثاني عموم من وجه وعلى ما استوى شرعا او عقلا في عدم الحرمة فعله
وتركه وهذا اعم من الاول واخص من الثاني مطلقا ومن الثالث من وجه اذا
حمل ما استوى فيه الامران عقلا على الممكن الخاص الذي نسبته ماهيته
الى الوجود والعدم سواكما في عدم الاقتضا ولعل المصنف لم يذكر هذا لان
الجايز بهذا المعنى لم يرد في عرف الفقها كما ذكر الابهري وعلى ما شك المجتهد
فيه في الشرع او في العقل باعتبار استوا الامرين فيه شرعا او عقلا وعدم الامتناع
شرعا او عقلا وهذا معنى قول ابن الحاجب وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين
قال الابهري وهو يشتمل على اربعة اقسام احدها المشكوك فيه باعتبار استواء
الامرين فيه شرعا في نظر المجتهد وهو ما تعارض فيه دليلان يقتضي كل منهما
نقيض الاخر ولم يترجح احدهما على الاخر في نظره فيتخير بين الحكمين على سبيل
الجمع فيقول الحكم فيه اما هذا او ذاك والفرق بينه وبين الرابع ان الاستوا فيهما
هنا في نظر المجتهد وهناك في حكم الشارع والى هذا اشار الغزالي بقوله ليس هذا
الوجه من الاباحة في شيء لان المباح ما دل دليل على اباحته لا دليلان متقابلان ثانيها
المشكوك فيه باعتبار عدم الامتناع الشرعي في نظر المجتهد وهو ما دل فيه دليل
على حكم شرعي وامتنع عدمه ولم يظهر في نظر المجتهد امتناع عدمه فلم يجزم به
فعدم امتناع نقيضه مشكوك فيه ثالثها المشكوك فيه باعتبار استوا الامرين
فيه عقلا في نفس المجتهد رابعها المشكوك فيه باعتبار عدم الامتناع في نظر
المجتهد على قياس ما ذكر في الشرعي انتهى مختصرا وكان المصنف لم يذكر هذا لاندراجه
فيما لا يمتنع شرعا وما لا يمتنع عقلا كما يظهر بالتامل الصادق وقوله كما يقال المشكوك
على الموهوم صحيح في حد ذاته لكن المناسبة في تشبيه ما تقدم به غير ظاهرة
نعم اشار القاضي عضد الدين الى ما حاصله ان المشكوك فيه كما يقال على ما استوى
طرفاه عقلا او شرعا في نفس المجتهد وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا في نفس
المجتهد فهذه اربعة معان كذلك يقال الجايز عليها وهذا التشبيه ظاهر

الوجه والله سبحانه اعلم مسئلة نفى الكعبي المباح خلافا للجمهور لانه اى المباح
ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وترك اى الحرام
واجب ولو كان تركه واجبا مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب
والمكروه تنزيها فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان
واجبا فاندفع بقوله ولو مخيرا منع تعين المباح للترك للحرام لجواز اى
ترك الحرام بواجب لكنه قيل لا يجوز كونه واجبا مخيرا لان الواجب المخير واحد مبهم
من امور معينة وليس كذلك هنا فاجيب بان المراد تعينها بالنوع كما في خصال
الكفارة وما به يحصل ترك الحرام متعين بالنوع لانه اما واجب او مندوب او
مكروه او مباح ودفع بان تركه انما يحصل بالافعال وتعينها النوعي انما يحصل
بتعين حقايقها وتميز كل منها عما عداه بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا
لا بالاعراض العامة لكونها واجبة او مندوبة واجيب بان الشرع عين كل نوع
من الفعل يتعلق به حكم والفقها دونوا تلك الانواع والتعبير عنها بالاعراض
العامة للاغنا عن التفصيل المعلوم لا للجهل بها على التفصيل ويرد على الكعبي
انه ليس تركه اى الحرام عين فعل المباح غايته انه لا يحصل الا به واجاب
الكعبي بان هذا لا يضر فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وبه يتم
دليلنا فيقال ترك الحرام الذي هو واجب مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجب
واورد على هذا الدليل انه مصادمة الاجماع على انقسام الفعل اليه اى المباح
وباقيها اى اقسامه من الواجب والحرام والمكروه والمندوب فلا يسمع واجاب
الكعبي بوجوب تاويله اى الاجماع على انقسام الفعل الى هذه الاقسام بانه
منقسم اليها باعتباره اى الفعل في ذاته اى مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه
يحصل به ترك حرام فيكون المباح نظرا الى ذاته لم يخرج عن كونه مباحا وبالنظر الى ما
يستلزمه من كونه يحصل به ترك حرام واجبا وانما اولناه لقطعية دليلنا المذكور
جمعا بينه وبين دليلنا بقدر الامكان لبقا العمل بالاجماع والدليل المذكور على
وجوب المباح اذ الاصل في الادلة الاعمال لا الاهمال ويتعين كونه اى هذا
مراد القايلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به قال المصنف فان قولهم
يقتضي وجوب مباحات كثيرة تجر الى مثل قول الكعبي فيجب كون مرادهم ان
تلك المقدمات مباحة في ذاتها ولكن لزمها الوجوب لعارض التوصل الى الواجب
بها فان قلت لزم وجوب المعصية نقض للكعبي على سبيل النقض الاجمالي لدليله
بان يقال لو صح ما ذكره بجميع مقدماته لزم كون المحرم اذا ترك به محرما اخر كاللواطة
اذا ترك بها الزنا واجبا لقيام ذلك الدليل فيه لان هذا المحرم يتحقق به ترك
الحرام فيكون واجبا فقد ذكر جوابه وهو ما ذكره في الزام خرق الاجماع من
كونه في نفسه معصية وانما لزمه خلاف ذلك فيكون واجبا حراما معا كالصلاة
في الارض المغصوبة كذا ذكر المصنف وايضاحه انه يقول لا مانع من اتصاف

الفعل بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلاة في الارض المغصوبة
فيصير الحرام بالنظر الى ذاته واجبا بترك حرام اخر لغيره وجواب الاخيرين
اى انا نمنع الواجب الا به فهو واجب ووجوب المعصية من قبل الجمهور مع ان ما
لا يتم الواجب الا به واجب وانقضائهم اى المتقدمين والمتاخرين منهم عن الزامهم
على هذا الجواب يتادى بانتقاد فعم اى قول الكعبى الا الثانى كون ما لا يتم الواجب
الا به واجبا وليس هذا هو المذهب الحق للفقهاء والمحدثين وغيرهم ولا خلص
لاهله حينئذ بل يكونون مكرمين بقوله بنفى المباح راسا قال المصنف رحمه الله
تعالى وهو اى جوابه اقرب اليك منك لانكشاف منع ان كل مباح ترك حرام
بل لانه منه اى من المباح ايا اى ترك حرام ولا يستلزمه اى المباح ترك الحرام
للقطع بان الترك وصول النفس عن الفعل منزع منظوره اى الفعل فرع
داعية النفس له اى للفعل ويقطع باسكان ساير الجوارح وفعلها اى الجوارح
لاعن داعية فعل فعل معصية تركا لها اى للمعصية بذلك الاسكان
والفعل للجوارح وعند خشيتها اى داعية فعل معصية فالكف واجب ابتدا
بنفسه اى وجوبه ما قام باطلاقه الدليل قال المصنف فخرج ترك المعصية
فلا يكون ممتثلا لترك الاولى بذلك فيلتزم انه لا يحصل له ثواب الترك فيرانه
لا يعاقب عليها كعدم الفعل وانما صدر الجواب باللفظ المذكور تعجيبا من ذهول
الكل عن هذا الجواب مع انهم المحققون ولكن الله تعالى هو خالق العلم وحاصل
الجواب ان قوله كل مباح ترك حرام ممنوع للقطع بفعل مباحات لا يخطر من غير
خطور معصية تراد بفعل تلك المباحات تركها ولا نشك ان الترك الذى
هو الفعل الاختيارى لا يتصور الا بخطور المتروك وداعية النفس الى فعله
فحينئذ يتحقق الترك فثبت المباح مجردا عن كونه تركا للشئ فبطل دليله على ذلك
ولله الحمد انتهى ثم كون مذهب الكعبى انكار المباح راسا كما ذكر المصنف هو ما
نقله كثير كامام الحرمين وابن برهان والامدى وقيل بل ذهب الى ان المباح
مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب وهو المنقول عنه لاخرين كالقاضى
والغزالى وهو غريب مسئلة قيل المباح جنس الواجب لان المباح ما اذن
فى فعله وهذا جزء حقيقة الواجب لاختصاص الواجب بقيد زايد وهو لا فى تركه
ولا معنى للجنس الا كونه تمام الجزء المشترك وهو اى هذا القول غلط بين
المباح قسيمه اى الواجب مندرج معه اى الواجب تحت جنسهما اطلاق
الفعل لمباينته اى المباح للواجب بفصل اطلاق الترك لان الواجب
غير مطلق الترك وتقدم فى مسئلة لا نشك فى تبادر كون الصيغة فى الاباحة
والندب مجازا فى بحث الامر ما يرشد اليه اى كونه مباينا فليستذكر
بالمراجعة تقسيم المنقسمة الحكم اما رخصة وهو اى الرخصة ما اى حكم
شرع تخفيفا لحكم اخر مع اعتبار دليله اى الحكم الاخر قايم الحكم اى

باقيا

باقيا العمل به لعذر خوف تلف النفس والعضو ولوانملة اذا لم يمتثل ذلك فخرجت
العزيمة لانها لم تشرع تخفيفا لحكم اخر بل شرعت ابتداء الا بناء على عارض كما سياتى
ومنها خصال الكفارة المرتبة والتيمم عند فقد الماء كما هو ظاهر تفصيل ما تقدم
كاجراء المكره بذلك اى بما يحصل به خوفه على نفسه او عضوه كلمة الكفر على
لسانه وقلبه مطمئن بالايمان وجنايته اى المحرم المكره بذلك على احرامه
ولم اقف على تفرقة بين ان يكون احرام حج او عمرة فلعله على اطلاقه ولا على
صريح فى ان المراد بها جناية موجبة للفساد او للدم فقط او لاعم منهما
ومن الصدقة الا ما عساه يفهم مما فى شرح الاصول لفخر الاسلام يريد
جناية تثبت بدليل قطعى انتهى ويخال من اقتصار بعضهم على تمثيل الرخص
فى الاقدام على الجناية على الجناية بان فيه اجبار حق الله تعالى بالدم ان
المراد الجناية التى توجب الدم لا الصدقة ويدفع بانه اذا ثبت الترخص
فى الجناية التى توجب الدم فهى التى توجب الصدقة بطريق اولى ثم لا يخفى
ان ما فى الشرح المذكور اولى ورمضان اى وجناية الصايم فى رمضان صحيحا
مقيما مكرها بذلك على جنايته على صومه بالافساد وترك الخايف على نفسه
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والصلاة المفروضة اذا امر ونهى وصلى
وتناول المضطر مال الغير وهو اى هذا النوع من الرخصة احق نوعيها
اى اولا هما حقيقة باسم الرخصة لقيام دليل دال على تراخيه عنه وحينئذ
فالعزيمة اولى ولو مات بسببها اى العزيمة كما فى هذه الامور اما قيام دليل
العزيمة فى استمرار الايمان وعدم تراخى حكمه وهو وجوبه عنه فظاهر فان
دليل وجوب الايمان قطعى لا يتصور تراخى حكمه وهو وجوبه عنه قطاهر
فان دليل وجوب الايمان قطعى لا يتصور تقيام دليله ويدوم بدوامه وانما
رخص الشارع له فى اجراء تلك الكلمة على لسانه فى تلك الحالة لان بالامتناع
من اجرائها والصبر على القتل يفوت حقه صورة بتخريب بدنه ومعنى بزهوق
روحه وحق الله لا يفوت معنى لكون قلبه مطمئنا بالايمان وهو الركن
الاصلى فيه وانما كانت العزيمة اولى وان لزم من المحافظة عليها القتل لما
فيها من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حقه صورة ومعنى فكان جهادا
فى سبيل الله لاعلاء كلمة الله فكان شهيدا كما فى الجهاد مع الكفار ثم مما يدل
على هذه الجملة ما روى اسحاق بن راهويه وعبد الرزاق وابو نعيم والحاكم
والبيهقى باسناد صحيح من طريق ابى عبيدة بن محمد بن عمار عن ابيه قال
اخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سب النبى صلى الله عليه وسلم
وذكر الهتهم بخير فلما اتى النبى صلى الله عليه وسلم قال ما وراك قال شر يا
رسول الله ما تركت حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير قال فكيف تجد
قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد وقال ابن عبد البر اجمع

اهل التفسير على ان قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان نزلت في عمار
وما روى ابن ابي شيبة عن الحسن مرسلا ان عيونا لمسيلمة اخذوا رجلين
من المسلمين فاتوه بهما فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم
قال اتشهد اني رسول الله فاهوى الى اذنيه فقال اني اصم فاعاد عليه فقال
مثله فامر به فقتل وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد
اني رسول الله قال نعم فارسله فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
هلكت قال وما شانك فاخبره بقصته وقصة صاحبه فقال اما صاحبك فمضى
على ايمانه واما انت فاخذت بالرخصة واما قيام دليل العزيمة في انها في
وهو المحافظة على الاحرام والصيام الى انتهائهما متورعا عن الجناية الثابتة
بدليل قطعي على الاحرام وعلى الصيام بما يوجب الافساد والقيام بفرضية
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واداء الصلاة المكتوبة في وقتها والكف عن
تناول مال الغير على سبيل العدوان وعدم تراخي احكام هذه عن ادلتها من الكتاب
والسنة والاجماع معروف في مظانه وانما رخص الشارع للمحرم والصائم المذكورين
الاقدام على الجناية المذكورة وللخائف على نفسه التلف بامره بالمعروف
ونهيه عن المنكر وصلاته المكتوبة في وقتها في ترك ذلك وللمضطر في تناول
مال الغير لان في الاقدام على الجناية في الاولين وترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر والصلاة في الوقت والكف عن تناول مال الغير فوات حقهم صورة
ومعنى وحق الله لا يفوت معنى مع انجباره في الاحرام بالقضا والدم او بالدم
او الصدقة وفي الصيام والصلاة بالقضا وفي تناول مال الغير بالضمان وانما
كانت العزيمة في هذه الامور اولى وان لزم منها القتل اما في العبادات فلبذل
نفسه لله لاقامة حق الله واظهار الصلابة في الدين واعزازه واما فيما فيه
حق العباد فقياسا على العبادات لما فيه ايضا من اظهار القوة في الدين
ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شا
الله تعالى هذا وفي مبسوط خواهر زاده الاصل في تخريج هذه المسايل ان
ما حرمه النص حالة الاختيار ثم ابيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز ان يرد
الشرع باباحته كاكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وباباحة الفطر في رمضان
للمسافر والمريض اذا امتنع عن ذلك حتى قتل كان اثما لانه اتلف نفسه لا لاعزاز
دين الله اذ ليس في التورع عن المباح اعزاز دين الله ومن اتلف نفسه لا لاعزاز
دين الله كان اثما وما حرمه النص حالة الاختيار ورخص فيه حالة الاضطرار
وهو ليس مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كالكفر بالله ومظالم العباد اذا
امتنع فقتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله حيث تورع عن ارتكاب
المحرم وكذا ما ثبت حرمته بالنص ولم يرد نص باباحته حالة الضرورة كالاكراه
على ترك الصلاة في الوقت وعلى الفطر في رمضان للمقيم الصحيح اذا امتنع

عن

من ذلك فقتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله وقتل الصيد
للمحرم كذلك او ما شرع تخفيفا لحكم اخر مع اعتبار دليله متراخيا حكمه عن
محلها اي الرخصة كفطر المسافر او المريض في رمضان فان دليل وجوب
الصوم كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قايم لكن تراخى حكمه عن محل
الرخصة وهو السفر والمرض بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة
في هذا النوع اولى ما لم يستضر بها نظرا الى قيام السبب وهو محمل ما في الصحيحين
عن انس كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصايم ومنا المفطر
فلم يعب الصايم على المفطر ولا المفطر على الصايم ويوضحه ما في صحيح مسلم
عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد في قوة على الصيام في السفر
فهل علي جناح قال صلى الله عليه وسلم هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن
ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وصام هو في السفر ايضا كما في الصحيحين
فحيثنا عن ذلك فظهر انه لان معنى الرخصة لم يتمحض في الفطر بل في العزيمة
معناها ايضا وهو موافقة الصايمين وليوطن النفس على صوم ايام رمضان
وكلما وطنت عليه النفس خف امره عليها فكان في تمحض معنى الرخصة
في الفطر ترددا اذا لم يستضر به فاذا استضر تمحض حينيذ في الفطر معنى
الرخصة فلو مات بها اي العزيمة اثم لقتله نفسه بلا مبيح ويشهد له ما في
صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان حتى بلغ
كراع الغميم فصام الناس ثم دعى بقدح من ماء فشربه فقيل له ان بعض الناس
قد صام فقال اولئك العصاة فانه محمول على انهم استضروا به بدليل ما في
لفظ له فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم والعزيمة ذلك الحكم المعبر
عنه بقوله تخفيفا الحكم فتقيد ذلك الحكم بمقابلة رخصة وقد لا يتقيد
بمقابلة رخصة يقابلها اي حكم شرع ابتداء غير متعلق بالعوارض اي
غير مبني على اعذار العباد وهو ايضاح لابتدائية شرعية الحكم فخرجت الرخصة
وعمت العزيمة ما كان هكذا اما كان في مقابلة رخصة اولا في مقابلتها وتغير
الرخصة بما تغير من عسر الى يسر من الاحكام وهو ايضاح لما تغير للعلم
من السياق ان المراد حكم تغير الى اخره وتقسم كل من العزيمة والرخصة بهذين
المعنيين اربعة من الاقسام فتقسمت العزيمة الى فرض ما اي حكم قطعي
بلزومه ماخوذ من فرض قطع وواجب ما اي حكم ظني لزومه سمي واجبا
لسقوط اي وقوع لزومه على المكلف جبرا بلا علم له بثبوته العلم القطعي
فهو يتحمله بدون اختياره لعدم علمه بلزومه له قطعا بخلاف الفرض فانه
لما ثبت علمه به قطعا يتحمله باختياره وشرح صدره فهو ماخوذ من
وجب سقط والشافعية بل الجمهور الفرض والواجب اسمان مترادفان
لفعل مطلوب طلبا جازما ولا ينكرون اي الشافعية بل الجمهور انقسام

ما لزم فعله الذى هو معنى طلبه طلبا جازما الى قطعى اى ثابت بدليل قطعى
دلالة وسندا او دلالة لا سندا او بالقلب ولا ينكرون اختلاف حالهما اى
القطعى والظنى من حيث الاكفار وعدمه وغير ذلك وانما النزاع فى ان
الاسمين هل هما لمعنى واحد فى ذاته تتفاوت افراده فى بعض الاحكام بالنظر
الى طريق ثبوته او كل منهما الفرد من ذلك المعنى باعتبار فى طريق ثبوته حتى ان
النزاع انما يكون فى مجرد اختصاص كل منهما باسم من هذين الاسمين وان تسميته
به حقيقة اصطلاحية دون الاخر فذهب الجمهور الى الاول والحنفية الى الثانى
فهو نزاع لفظى كما نص عليه غير واحد من المحققين عنوان افراد كل قسم
باسم انفع عند الوضع لموضوع المسئلة للحكم عليه فانك حينئذ تضع الفرض
موضوع مسئلة للحكم عليه بما يناسبه وتضع الواجب لذلك بخلاف ما اذا لم يكن
الا اسم واحد يعم معنيين قال المصنف اى فانك تضع احدى القسمين معبرا
عنه باسمه الذى يخصه لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق ثبوته قطعا
او ظنا من غير احتياج الى نصب قرينة على ان المراد به القسم الذى طريق ثبوته
قطعى او ظنى لدلالة لفظه على ذلك بخلاف ما اذا كان كلا الاسمين للقسمين
فان فى بعض الاحكام على كل منهما يحتاج الى نصب قرينة على ان المراد بذلك
الاسم قسم معين منهما والى سنة الطريقة الدينية من صلى الله عليه وسلم
او الخلفاء الراشدين او بعضهم التى يطالب المكلف باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب فيخرج الفرض والواجب وانما لم يفصح عن هذا للعلم
به مما تقدم ومما يدل على ان السنة مقولة على هذا المعنى ما فى الحديث الذى
اخرجه احمد وابو داود وابن ماجة والترمذى وحسنه وصححه فعليكم بسنتى
وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وعلى رضى الله عنهم كما ذكر البيهقى وغيره لما صحح احمد وابن حبان والحاكم
من حديث سفينة الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك او قال
ملكه من يشاء واحتج به احمد وغيره على خلافتهم ونفيهم مطلقها اى السنة
الى سنة هدى وهى ما يكون اقامتها تكميلا للدين تاركها بلا عذر على
سبيل الاصرار مضلل ملوم كالاذان للمكتوبات كما هو قول كثير من المشايخ
والا فقد ذهب صاحب البدايع الى وجوبه ومال اليه شيخنا المصنف لمواظبته
صلى الله عليه وسلم عليه من غير ترك اصلا وهو قوى والجماعة لها ويشهد
له ما عن ابن مسعود رضى الله عنه من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ
على هولاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله تعالى شرع لنبيكم صلى الله عليه
وسلم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو انكم صليتم فى بيوتكم كما يصلى
هذا المتخلف فى بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وفى
رواية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا سنن الهدى وان من سنن

الهدى

الهدى الصلاة فى المسجد الذى يؤذن فيه رواه مسلم واصحاب السنن وانما
يقاتل المجمعون على تركها اى سنة الهدى كما قال محمد فى اهل مصر تركوا
الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح للاستخفاف لان
ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على
ذلك ذكره فى المبسوط ومن هنا قيل لا يكون قوله قويا او دليلا على وجوب
الاذان كما استدل به بعضهم عليه ويشكل على هذا قوله ولو تركه واحد
ضربته وحبسته بل وما فى شرح مختصر الكرخى عنه انه قال لو ترك اهل كورة
سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل
واحد ضربته وحبسته لان السنة لا يضرب ولا يحبس عليها الا ان يحمل
على ما اذا كان مصرا على الترك من غير عذر فانه استخفاف كما فى الجماعة
المقصرين عليه من غير عذر وهو متعين للقطع بان لا ملام على ترك بعض
السنن بعذر السفر والمرض وقول الشافعى مطلقها اى السنة من الصحابى
على ما فى الام او من المتكلم على لسان الشرع كما ذكر السبكى ينصرف اليه اى
الى مسنونه عليه السلام وعزاه من الراوى صاحب الكشف وغيره الى
اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث وبه اخذ
صاحب الميزان صحيح الان والكلام فى عرف السلف ليعلم به فى نحو قول
الراوى صحابيا كان او غيره السنة او من السنة وكانوا اى السلف
يطلقونها اى السنة على ما ذكرنا اى سنته صلى الله عليه وسلم وسنة
الخلفاء الراشدين ولا سيما العمرين ففى صحيح مسلم وغيره عن على رضى الله عنه
فى قصة جلد الوليد بن عقبة من شرب الخمر لما امر الجلاد بالامساك على
الاربعين جلد النبى صلى الله عليه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر
ثمانين وكل سنة وهذا احب الى وقال مالك قال عمر بن عبد العزيز سن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الامر من بعده سننا الاخذ بها اعتصام
بكتاب الله وقوة على دين الله ليس لاحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر
فى امر خالفها من اهتدى بها فهو مهتد ومن استنصر بها فهو منصور ومن
تركها واتبع غير سبيل المومنين ولاه الله ما تولى واصلاه جهنم وساءت مصيرا
ووقع ذلك فى مديح الشعرا فقال الفرزدق فى هشام بن عبد الملك

فجا بسنة العمرين فيها • شفاء للصدور من السقام
وفى سليمان بن عبد الملك انا لنرجو ان تعيد لنا • سنن الخلايف من بنى فهر
عثمان اذ ظلموه وانتهكوا • دمه صبيحة ليلة النحر
ودعامة الدين التى اعتدلت • عمرا وصاحبه ابا بكر

وكيف لا وقد ثبت اطلاق السنة منه صلى الله عليه وسلم على ما سوه كما ذكرنا
انفا فلا جرم ان قال الكرخى والقاضى ابو زيد والسرخسى وفخر الاسلام

ومتابعوهم والصيرفي لا يجب حمله على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وحكى الداوودي في شرح مختصر المزني ان الشافعي كان يرى في القديم
ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه
ويريدون سنة البلد انتهى لكن قال الاسنوي النقل الاول ارجح لكونه
منصوصا عليه في القديم والجديد معا وقال شيخ شيوخنا الحافظ زين
الدين العراقي والاصح في مسئلة التابعي كما قال النووي في شرح المهذب
انه موقوف فان قوله من السنة كثيرا ما يعبر به عن سنة الخلفا الراشدين
ويترجح ذلك اذا قاله التابعي بخلاف ما اذا قال الصحابي فان الظاهر
ان مراده سنة النبي صلى الله عليه وسلم انتهى بل جزم البيهقي بنفي الخلاف
فيه بين اهل النقل والحاكم فقال في مستدركه اجمعوا على ان قول الصحابي
من السنة كذا حديث مسند وابن عبد البر وقال ايضا اذا قالها غير
الصحابي فكذلك ما لم يضفها الى صاحبها كسنة العمرين وهذا منهم محمول
على عدم اطلاعهم على الخلاف واحتج الاولون بانه عليه الصلاة والسلام
هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فاضافة مطلقها اليها اليه حقيقة
والى غيره مجاز لاقتدايه فيها بسنته فيحمل على الحقيقة عند الاطلاق
وقد روى البخاري من حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابيه
في قصته مع الحجاج حين قال له ان كنت تريد السنة فهجر بالصلاة قال
ابن شهاب قلت لسالم افعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهل
يعنون بذلك الا سنته فنقل سالم وهو احد الفقها السبعة من اهل
المدينة واحد الحفاظ من التابعين من الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة
لا يريدون بذلك الا سنة النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكر من الحديث
واطلاقها على سنتهم لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز الاطلاق عليها وانما
نمنع فهم سنة غيره من اطلاقها ذكره في المعتمد والميزان وبهذا يندفع
ما لو قيل اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بسنة لقيام الدليل على تقييده
بسنته كما ذكرنا والله سبحانه اعلم والى سنن زايدة كما في اكله وقعوده
ولبسه صلى الله عليه وسلم قالوا اخذها حسن وتركها لا باس به اي لا يتعلق
به كراهة ولا اساة والى نفل وهو المشروع زيادة على الفرايض والواجبات
والسنن لنا لا علينا يثاب على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل
الثواب اي ولا يعاقب ولا يعاتب على تركه لعدم الفرضية والوجوب
والسنية ولا يلزم عليه صوم المسافر حيث يوجد فيه هذا الحكم مع انه
لو اداه يقع فرضا لمنع انه لا يعاقب على الترك اصلا غاية الامر انه لا يلام
على التاخير والفرق بينهما واضح ومنه اي النفل الركعتان الاخريان
من الرباعية للمسافر لانه يثاب على فعلهما ولا يعاقب على تركهما فلم يتوقا

عن

عن سنة الظهر على الصحيح لان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه
صلى الله عليه وسلم بتحريمة مبتداة وان لم يحتج الى قصد السنة في وقوعها
سنة على ما هو المختار ثم عطف على الاخريين وما تعلق به دليل
ندب بحكمه وهو المستحب والمندوب كالركعتين والاربع قبل العصر
والستة بعد المغرب وثبوت التخيير في ابتدا الفعل النفل بين التلبس
به وعدم التلبس به لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي التخيير
بعده اي الشروع فيه كما قال الشافعي واذا لم يستلزمه فجاز الاختلاف
بين ثبوت التخيير قبل الشروع وبين ابتدا الفعل في انه لا يلزمه
الشروع ويلزمه الاتمام اذا شرع فيه اذ الاختلاف بينهما في ذلك
يتوقف على دليل يعين هذا الجايز واقعا وقد وجد وهو النهي عن
ابطال العمل الثابت بنص القران والقياس على الحج النفل فيجب الاتمام
فلزوم القضا بالافساد والرخصة اي وقسمت الى ما فيه اي الى قسمين
احدهما اتم في معنى الرخصة والاخر مقابله كما تقدم اول التقسيم والى
ما وضع عنا من اصر اي حكم مغلظ شاق كان على من قبلنا من بعض
الامم فلم يشرع عندنا اي في ملتنا اصلا تكريما لنبينا صلى الله عليه وسلم
ورحمة لنا كقرض موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع في
الزكاة اي جعل ربع المال مقدار زكاته واشتراط قتل النفس في صحة
التوبة وتعين القضا بالقصاص عمدا كان القتل او خطا واحراق الغنايم
وتحريم العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من
الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلاة في اليوم والليلة
خمسين وان لا تجوز الصلاة في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العتمة
في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب
داره صباحا والى ما اي حكم سقط اي لم يجب اي لم يثبت مع العذر
مع شرعيته في الجملة ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط وهذان
القسمان للرخصة باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان
بطريق الحقيقة او المجاز لصحة اطلاقها عليهما مجازا باعتبار الصورة
اما الاول فلسقوط ذلك في حقنا توسعة وتخفيفا بعد ثبوته في حق
من قبلنا اذا قابلنا انفسنا بهم واما الثاني فلسقوطه في محل العذر
مع شرعيته في الجملة ومن ثمة كانت المجازية في الاول اتم لا انهما
قسمان للرخصة باعتبار حقيقتها وهي ما استبيح مع قيام الدليل
المحرم لانتفايها فيهما فهذا التقسيم انما يخرج القسمين الاولين لا غير
بخلاف التقسيم الحقيقي للعزيمة فانه يخرج الاربعة ثم مثل هذا
الاخير بقوله كالقصر للصلاة الرباعية للمسافر لايجاب السبب

الموجب لها الاربع في غير المسافر وركعتين فيه اى المسافر بحديث عايشة
فى الصحيحين حيث قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت
صلاة السفر وزيد فى صلوة الحضر وسقوط حرمة الخمر والميتة
للمضطر الى شرب الخمر واكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من
العطش والجوع والمكره على شرب الخمر واكل الميتة بالقتل فحرمتهما
ساقطة مع عذر الاضطرار ثابتة عند عدمه وهذا صحيح واضح على
ما هو ظاهر الرواية من سقوط الحرمة فى هذه الحالة للاستثنا اى
لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم اذ الاستثنا من الحظر اباحة فتجب الرخصة التى هى الشرب والاكل
كما تجب شرب الما واكل الخبز لدفع الهلاك ولو مات بالعزيمة اى
بالامتناع عنهما اثم كما لو امتنع من شرب الما واكل الخبز حتى مات لالقايه
بنفسه الى الهلكة من غير ملجى لكن هذا اذا علم بالاباحة فى هذه الحالة
لان فى انكشاف الحرمة خفا فيعذر بالجهل ذكره الاسبيجابى ولا يحنث
باكلها مضطرا اذا حلف لا ياكل الحرام وذهب كثير منهم ابو يوسف فى
رواية ان الحرمة لا ترتفع وانما رفع اثمها كما فى الاكراه على الكفر فلا يأثم
بالامتناع ويحنث فى الحلف المذكور وعلى هذا فلا يصلح ان يكون هذا
من مثل هذا القسم بل يكون من مثل القسم الاول قالوا لقوله تعالى
فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اى يغفر
له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام
الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده واجيب بان اطلاق
ذكر المغفرة مع الاباحة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على بقاء
المهجة اذ يتعسر على المضطر رعاية ذلك هذا واورد المكره ان كان مضطرا
لم يكن لذكره فايدة وان لم يكن مضطرا لم يدخل فى الا ما اضطررتم واجيب
بان كل مكره بما فيه الجا على ما هو المراد هنا مضطر من غير عكس الا ان
الاضطرار نوعان ما يكون من جهة الشرع وما يكون من جهة الغير وهذا
هو الذى يسمى بالاكراه عرفا ويستبد بنوع من الاحكام فيكون فى ذكره
اشارة الى النوعين جميعا والى انهما فى هذا الحكم سوا ومنه اى هذا القسم
الاخير من الرخصة سقوط غسل الرجل الذى كان العزيمة حيث لا
خف مع الخف فى مدة المسح لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث
اليها بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجلين ولو لم يسر اليهما
لم يجب اذ لا يجب على شى من البدن بدون الحدث فظهر ان غسل الرجلين
فى هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتدا لا على معنى ان
الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون

اول حدث بعد اللبس طريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينيذ
يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وظهر ان الشرع اخرج السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا
من سراية الحدث الى القدم وقولهم اى جماعة من الحنفية فى هذه المسيلة الاخذ
بالعزيمة وهو غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة فيها معناه اماطة اى
ازالة سبب الرخصة بالنزع للخف ليغسلهما اولى من عدمها ليمسح على الخف هذا
وذكر الزيلعى شارح الكنز ان كون المسح على الخف من هذا النوع سهو فان من شان
هذا النوع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكن الغسل فى الرجل مشروع
وان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض فى الماء ودخل فى الخف حتى
انغسل اكثر رجليه ذكره فى عامة الكتب وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير
نزع الخف اجزاه من الغسل حتى لا يبطل بانقضا المدة وتعقبه شيخنا المصنف
بان مبنى هذه التخطية على صحة هذا الفرع وهو منقول فى الفتاوى الظهيرية
لكن فى صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية
الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح
وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات
وهذا يقتضى ان غسل الرجل فى الخف وعدمه سوا اذا لم يبتل معه ظاهر
الخف من انه لم يزل به الحدث لانه فى غير محله فلا يجوز الصلاة لانه صلى مع حدث
واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل
ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ ورايته
فى الظهيرية بلا فرق لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح فوق الخفين وذكر
فيها انه لم يجز وليس الا لانه فى غير محل الحدث والاوجه فى ذلك الفرع كون الاجزا
اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول
الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل انتهى قلت على ان
الحكم للفرع المذكور ليس فى عامة الكتب بل فى تتمة الفتاوى الصغرى
وفى فتاوى الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل
حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا
غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح ويوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر
العياضى لا ينتقض وان بلغ الما الركبة ولا ريب فى اتجاه هذا ان شا الله
تعالى كما ذكر المصنف الا ان قوله والاوجه الى اخره يفيد مشية القول بعدم
وجوب غسل الرجل اذا انقضت المدة وهو غير محدث والذى يظهر للعبد
الضعيف عفر الله تعالى له انه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما
او انقضت المدة وهو غير محدث لان عند النزع او انقضا المدة يعمل ذلك
الحدث السابق عمله فى السراية الى الرجلين وحينيذ فيحتاج الى مزيل له منهما

حينئذ للاجماع على ان المرسل لايظهر عمله في حدث طارئ بعده فليتامل والسلم
وهو بيع اجل بعاجل سقط اشتراط ملك المبيع فيه مع الاجماع على اشتراطه
فيما عداه من البياعات وقوله صلى الله عليه وسلم ولا تبع ما ليس عندك قال
الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم لترخيصه فيه كما دل عليه حديث
ابن عباس المتفق عليه قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون
في الثمار السنة والسنتين فقال من اسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم تيسيرا وتخفيفا لانه بيع المفاليس فكان رخصة
مجازا لا حقيقة لان السبب المحرم قد انعدم في حقه شرعا فلو لم يبع سلما
وتلف جوعا اي حتى لو امتنع عن قبول السلم عند الجوع حتى مات اثم كما ذكره
صدر الاسلام وغيره واكتفى بالعجز التقديري عن المبيع وهو ان يكون المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بارخص الثمنين
فاقدامه عليه دليل على انه مصروف الى حاجته والاعجزه عقله عن الاقدام
عليه فلم يشترط عدم القدرة عليه اي العجز الحقيقي وهو ان لا يكون في ملكه
حقيقة واقتصر الشافعية على ان ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم
لولا العذر رخصة مما شرع من الاحكام اي لفعل كاكل الميتة او لترك كترك
الصوم للمسافر جنس متناول للمطلوب وغيره ولعذر اي ما يطرا في حق المكلف
من امر مناسب للتسهيل عليه مخرج لما ليس كذلك من الاحكام المشروعة كوجوب
الصلاة والزكاة والخصال المرتبة في الكفارة ومع قيام المحرم اي بقاء الدليل
الدال على حرمة ذلك الفعل او الترك معمولا به اي مثبتا للحرمة حتى في حق
المكلف ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام كما نبه عليه
التفتازاني مخرج لما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به وما
خص من دليل المحرم لان التخلف ليس بمانع في حقه بل التخصيص بيان ان
الدليل لم يتناوله والا اي وان لم يكن الحكم المشروع هكذا فعزيمة ومقتضاه
اي هذا الاقتصار انتفا التعلق اي تعلق الحكم الذي هو التحريم بقايم العذر
لعدم اثبات المحرم الحرمة في حقه ويقتضي امتناع صبر المكره على الكلمة
اي على اجرا كلمة الكفر على لسانه بالقتل لحرمة قتل النفس بلا مبيح ويؤيده
قول الابهري في قول القاضي عضد الدين دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان
التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة
انتهى يدل على ان المكلف ان لم يبق مكلفا عند طرو العذر لم تثبت رخصة في
حقه لان الرخصة انما تكون في الاحكام الاقتضائية والتخييرية والتكليف
شرعا لها فعلى هذا لا يكون عدم تحريم مثل اجرا المكره كلمة الشرك على لسانه
وافطاره في رمضان واتلاف مال الغير وجنايته على الاحرام رخصة لان
الاكراه الملجي يمنع التكليف انتهى ثم قد يقال تعريف الرخصة المذكورة

وهو للآمدي وابن الحاجب لكن بلا ذكر من الاحكام غير جامع لانه ان صدق
على الرخصة الواجبة كاكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور عند الشافعية
لا يصدق على الرخصة المندوبة كقصر الرباعية لمسافر ثلاثة ايام ولا على
الرخصة المباحة كالسلم والاجارة فالاولى قول المنهاج الحكم ان ثبت على خلاف
الدليل لعذر فرخصة والا فعزيمة وجمع الجوامع والحكم الشرعي ان تغير
الى سهولة لعذر فرخصة والا فعزيمة ثم تقسيم الحكم اليهما طريق الحاصل
والمنهاج وغيرهما واخرون كالامام الرازي على انهما من اقسام الفعل الذي
هو متعلق الحكم هذا وبعضهم كالبيضاوي على دخول الاحكام الخمسة في
العزيمة وبعضهم كالامام الرازي الا المحرم وخصها القرافي بالواجب والمندوب
وقال ولا يمكن ان يكون المباح من العزايم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه
والغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر الكبير
بالواجب لا غير قال التفتازاني وهو مخالف لاصطلاح الجمهور ثم الآمدي
وصاحب البديع على انهما من احكام الوضع والظاهر انهما من احكام الاقتضا
والتخيير وقيل للشارع في الرخص حكمان كونها وجوبا او ندبا او اباحة
وهو من احكام الاقتضا والتخيير وكونها سببية عن عذر طارئ في
حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الدليل على خلافه وهو
من احكام الوضع لانه حكم بالسببية ولا بدع في جواز اجتماعهما في شيء واحد
من جهتين فان ايجاب الجلد للزاني من احكام الاقتضا من وجه وهو
ظاهر ومن احكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا وعليه مشى الابهري
والله سبحانه اعلم تتمة لهذا الفصل الصحة ترتب المقصود من
الفعل عليه اي على الفعل ففي المعاملات الحل والملك لانهما المقصود
منها فترتبهما عليها صحتها وفي العبادات المتكلمون قالوا هي موافقة
الامر اي امر الشارع وقوله بفعله اي المامور به بالرجحان كونه مستجمعا
ما يتوقف عليه بدل منه اذ موافقة الفعل لامر الشرع هي المقصود من
طلبه الذي هو الامر عند المتكلمين وهو اي فعله مستجمعا ما يتوقف
عليه معنى الاجزاء والفقها قالوا هما اي الصحة والاجزاء في العبادات
اندفاع وجوب القضا لانه المقصود فيها فالخلاف في نفس الامر المقصود
منها كما استحسنه القاضي عضد الدين لا في نفس القضا فنسبة اي الحكم
الذي هو الصحة عند الفقها زيادة قيد عليه عند المتكلمين فان حاصله
انها موافقة الامر على وجه يندفع به القضا ثم هذه العبارة احسن من
قولهم كون الفعل مسقطا للقضا لما في ذلك من المسامحة اللفظية
بان القضا لم يجب فكيف يسقط واحسن من قول العضد انها دفع وجوب
لان الصحة صفة الفعل والدفع صفة المكلف فغير المصنف هذا اعا

يطابق الحال وهو اندفاع وجوب القضا فصلاة ظان الطهارة مع عدمها
اى الطهارة فى نفس الامر صحيحة ومجزية على الاول اى قول المتكلمين لموافقة
الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا الثانى اى قول الفقها لعدم
سقوط القضا بها والاتفاق على القضا عند ظهوره اى عدم الطهارة غير
ان الاجزا لا يوصف به وبعدمه الا محتملهما اى الاجزا بان يقع على وجه
معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرايط المعتبرة وعدمه بان يقع على وجه
غير معتد به لانتفا شرط من شروطه من العبادات كالصلاة والصوم والحج
خلاف المعرفة لله تعالى لانها لا تحتملهما فانه ان عرفه تعالى بطريق ما فلا
كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزية لان الفرض انه ما عرفه بل
الواقع جهل لا معرفة وقيل يوصف بهما اى بالاجزا وعدمه ما ليس بعبادة
ايضا مما يحتمل ان يقع على وجهين وهو رد الوديعة على المالك حال كونه
محجورا لسفه او جنون وغير محجور فيوصف الاول بالاجزا والثانى بعدمه
ودفع والدافع الاسنوى بانه اى ردها الى المحجور عليه ليس تسليما لمستحق
التسليم بخلاف ردها الى غير المحجور فلا يكون من مثل ما يقع على وجهين
بل من مثل ما لا يقع الا على جهة واحدة فيذكر منه كما وقع فى المحصول ه
والتحصيل والمنهاج ويظهر ان الدفع الى المالك المحجور ليس ردا غير مجز
فيكون الرد على المالك من حيث هو مما يحتمل وقوعه مجزيا وغير مجز فالوجه
حذفه من مثل ما لا يقع الا على وجه واحد كما حذفه فى الحاصل ثم قيل مقتضى
كلام الفقها ان الاجزا لا يختص بالواجب فى حديث الاضحية عن ابى بردة
ابن نيار انه ذبح شاة قبل الصلاة فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال لا
تجزى عنك قال عندى جذعة من المعز فقال النبى صلى الله عليه وسلم تجزيه
الى اخره اى عنك ولا تجزى عن احد بعدك رواه ابو حنيفة وهو بمعناه فى
فى الصحيحين وغيرهما ثم هذا بنا على ان الاضحية سنة كما هو قول الجمهور
منهم اصحاب هذا القول ونظر فيه برواية الدارقطنى مرفوعا باسناد صحيح
على ما قال لا تجزى صلاة لا يقرا فيها بام القران على وجوبها اى ام القران
فى الصلاة فان الاستدلال بها على الوجوب دليل على ان الاجزا خاص به
والا لم يلزم الوجوب وهو ظاهر وقالوا هو اى هذا الحديث بهذا
اللفظ فى الدلالة على وجوبها ادل من الصحيحين اى من لفظهما على وجوبه
وهو لا صلاة لمن لم يقرا بام الكتاب بنا على ما قيل من انه مشترك الدلالة
لان النفى لا يرد الا على النسب لا على نفس الخبر والخبر الذى هو متعلق
الجار محذوف فيمكن تقديره صحيحة فيوافق مطلوبهم او كاملة فيوافق
الحنفية وفيه نظر وفى حديث الاستنجا عن عايشة مرفوعا اذا ذهب
احدكم الى الغايط فليذهب معه بثلاثة احجار فليستطب بها فانها تجزى

عنه

عنه اخرجه ابو داود وغيره مع ان الاستنجا بثلاثة احجار فرض عندهم قال
المصنف وهذا النظر يجوز الدليل المذكور على ان الاجزا يوصف به
المندوب اعتراضا عليهم يعنى قولكم انه يختص الواجب حتى جعلتم حديث
لا تجزى صلاة لا يقرا فيها بام القران وحديث فانها تجزى دليلا على وجوب
الفاتحة والاستنجا يرد عليه حديث الاضحية نقضا بعد ان ثبوته لو صح لم ينقل
صلى الله عليه وسلم تجزى الى اخره والصحة فيهما اى العبادات والمعاملات
كالفساد فى عمومه لهما وهو اى الفساد البطلان عند الشافعية والحنفية
كذلك اى يقولون بان الفساد مرادف للبطلان فى العبادات بفوات ركن
او شرط فالفاسدة هى الباطلة وهى ما فات فيها ركن او شرط وقد منا انا
اخترنا من الزيادة فى النهى وهو ان النهى ان نافى حكمه حكم الفعل بطل مطلقا
غير انه جعل المراد المقصود من العبادة هناك هو حصول ثوابه تعالى
واندفاع عقابه فحكم بان النهى اذا كان تحريما يبطل العبادة دون المعاملة
لان حكمه الاخروى العقاب المنافى لحكم العبادة اى اثرها فحكم كذلك خلافا
منهم فى صحة صوم يوم العيد لو صامه وحكم المعاملة ثبوت ملك عين
او منفعة وثبت مع الحرمة ذلك فجعل المقصود من العبادة اخرويا
ومن المعاملة دنيويا وفى المعاملة قالت الحنفية كونها اى ترتب اثرها
وهو الملك عليها حال كونها مطلوبة التفاسخ شرعا الفساد وغير مطلوبة
التفاسخ شرعا الصحة وعدمه اى ترتب اثرها عليها البطلان وانما
قالوا هكذا لثبوت الترتب كذلك فى الشرع بما قررناه فى النهى وفرق
بين افراد مسمياتها افراد تلك المعاملة بالاسما المذكورة ووجه المناسبة
بينها وبين مسمياتها ظاهر اما بين الصحيح ومسماه وهو المشروع باصله
ووصفه فلانه موصل الى تمام المقصود من دفع الحاجة الدنيوية مع سلامة
الدين واما بين الفاسد ومسماه وهو المشروع باصله لا بوصفه
فلانه يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقى اصلها وذهب لمعانها وبياضها ولحم
فاسد اذا انتن ولكن بقى صالحا للغذا واما بين الباطل ومسماه وهو
ما ليس بمشروع باصله ووصفه فيقال لحم باطل اذا صار بحيث لا يبقى
له صلاحية الغذا واستدلال ما نفى اتصاف المندوب بالاجزا من
الحنفية بما فى الاستنجا من الحديث الماضى فقد يمنع عندهم فانه اى الاستنجا
مندوب عندهم اذا لم يبلغ الخارج قدر الدرهم كاستدلال المعممين اى كما
يمنع استدلال القايلين بانه يوصف به الواجب والمندوب بما فى الاضحية
اى بحديثها فقط لانها اى الاضحية واجبة عند ابى حنيفة ولا يفرهم
اى ما نفى اتصاف المندوب بالاجزا من الحنفية ما فى الفاتحة من الحديث
المذكور لقولهم بوجوبها اى الفاتحة فى الصلاة ومقتضى الدليل التعميم

اى تعميم اتصاف الواجب والمندوب به حديث الاستثنا وحديث الاضحية وقد
كان الاولى ان يذكر هذه الجملة ما قبل قوله والصحة عمتهما ثم قد يقال ان
الصحة والفساد في العبادات من احكام الشرع الوضعية وفقا لكونه لكن
الظن اذ كون المفعول كما هو معنى الصحة عند المتكلمين او كونه مخالفا للامر
الطالب له كما هو معنى عدم الصحة عندهم وكونه اى المفعول تمام ما طلب
حتى يكون مسقطا له دافعا الوجوب قضائه كما هو معنى الصحة عند الفقها
ولا يخفى وجه تفسير اسقاط الوجوب بدفعه وعدمه اى وكون المفعول
عدم تمام المطلوب كما هو معنى عدم الصحة عندهم ثم كون المفعول الى اخره
مبتدا خبره يكفى في معرفته العقل حال كونه غير محتاج الى توقيف الشرع
على ذلك ككونه اى كما يعرف كونه موديا للصلاة وتاركا لها بالعقل سواء
بسواء فحكمنا به اى بكل من الصحة والفساد عقلى صرف اى خالص هذا ما قرره
القاضي عضد الدين شرحا لقول ابن الحاجب واما الصحة والبطلان او الحكم
بهما فامر عقلى لانها اما كون الفعل مسقطا للقضا واما موافقة امر الشارع
والبطلان والفساد نقيضها قالوا وانما قيد القاضي بالعبادات كما اشار اليه
ابن الحاجب لانه لا شك في انهما من احكام الوضع في المعاملات اذ لا يستراب
في ان كون المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقفة على توقيف
من الشارع فلم نذكر لان الفرض هو انكار كونهما من احكام الوضع لا يتاتى فيها
بخلافهما في العبادات قال المصنف ولا يخفى ان ترتب الاثر الذى هو الصحة
على الفعل كالصلاة وضعى لكن بالنسبة الى اصطلاح الفقها لان ورود امر
الشارع بالصلاة بالتيمم يحتاج في معرفة كونها صحيحة وغير صحيحة بمعنى
كونها مرتفعا عنها القضا كصلاة المتيمم المقيم عند الشافعية وبشرط
كونه ممنوعا من الوضوء من قبل العباد عند الحنفية وبعضها يسقط كصلاة
المسافر المتيمم لعجزه عن استعمال الما البرد وغيره لا بالنسبة الى اصطلاح
المتكلمين فانه لا يحتاج في معرفة كونها صحيحة وغير صحيحة بمعنى كونها موافقة
لامر الشارع ام لا بعد ورود الامر بها الى توقيف الشارع وكون الحكم
به اى ترتب الاثر على الفعل بعد معرفته اى ترتب الاثر عليه انما هو
بالعقل شى اخر ثم لا يخفى على المتامل ان هذا اولى من قول السبكى الصواب
ان الصحة والبطلان والحكم بهما امور شرعية وكون الفعل مسقطا او
موافقا للشرع هو فعل الله ونصبه اياه سببا لذلك فما الموافقة ولا
الاسقاط بعقليين لان للشرع فيهما مدخلا ولا باس بقوله ولو لم تكن
الصحة شرعية لم يقض القاضي بها عند اجتماع شرايطها لكنه يقضى
بالصحة اجماعا فدل على انها شرعية اذ لا مدخل للاقضية في العقليات
واعلم ان نقل الحنفية من الفقها والمتكلمين في الاصل وقوع الظان مخطيا

على

على عكس الشافعية وهى المسئلة القايلة هل يثبت صفة الجواز للمامور
به اذا اتى المامور به اى بالمامور الى اخرها وهو قول بعض المتكلمين
لا الا بدليل ورا الامر والصحيح عند الفقها انه يثبت به صفة الجواز كذا في
المنار قلت وفي نفس الامر لم تختص الشافعية بنقل ما تقدم من الخلاف
في معنى الصحة بل شاركهم فيه كذلك الحنفية فقد ذكره صاحب الكشف
والتحقيق فيهما كذلك من غير عزو الى الشافعية ولم تختص الحنفية بالخلاف
المذكور في ثبوت صفة الجواز للمامور به اذا اتى بالمامور به بل ذكره الشافعية
وغيرهم كذلك فقد قال ابن الحاجب وغيره الاجزا الامتثال للامر وحينئذ
فالاتيان بالمامور به على وجهه اى على الوجه الذى امر به من غير اخلال
بشى من اركانه وشرايطه يحقق الاجزا اتفاقا لامتناع انفكاك الشى عن
نفسه فان حقيقته معنى الامتثال للامر الاتيان المذكور وقيل الاجزا
اسقاط القضا وحينئذ فقال الجمهور اتيان المامور به على وجهه يستلزم
سقوط القضا اذ لو لم يستلزمه لجاز ان يبقى الطلب متعلقا بما في ذمة
المكلف مع اتيانه بالمامور به على وجهه وهو غير جايز لانه ان كان متعلقا
بعين ما فعل كان طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره
عوضا عنه لا خلال فيه لزم انه لم يات اولا بكل المامور به بل ببعضه
وقد فرض انه اتى به كله وان كان متعلقا بغيره استينافا فليس بقضاء
وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه بمعنى انه لا يمتنع ان يقول
الحكيم افعل كذا فاذا فعلت اديت الواجب ويلزمك مع ذلك القضا قال
عبد الجبار في العمد وهذا هو معنى قولنا غير مجزى ولا نعنى به انه لم يمتثل
ولا انه لم يجب القضا فيه ولا يكون وقع موقع الصحيح الذى لا يقضى انتهى
فقد اشار الى انه لم يخالف في الاجزا بالتفسير الاول له ولا في براة الذمة
بالاتيان بالمامور به وانما يخالف فيه بمعنى ان فعل المامور به لا يمنع من
الامر بالقضا وانه لم يلتزم ان القضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا
بل هذا تفسير لاحد قسميه فهو عنده مثل الواجب ولا وان كان الاول
مستجمعا لشرايطه فاذن النزاع لفظى كما ذكر السبكى للاتفاق على انه
اتى بالمامور به على وجهه وعلى انه يمكن ان يرد امر اخر بعبادة يوقعها
المامور على حسب ما اوقع الاولى وانه كما ثم من لم يسمها ثم من يسميها قضا
وان كانت هذه التسمية بعيدة في نفس الامر فاذا عرف هذا فقد ظهر
ان المسئلة عند التحقيق واحدة كما اشار اليه المصنف لكن ليس بين
النقول في الموضعين خلاف في الحقيقة واما ان الفرع قيل فيه عكس
ما تقدم وهو ان الصلاة المذكورة صحيحة ومجزية عند الفقها وغير
مجزية ولا صحيحة عند المتكلمين فلم اقف عليه بل في البديع قال عبد

الجبار لايكون الامتثال دليل الاجزا بمعنى سقوط القضا يلزم ان لايعيد الصلاة
او يأثم اذا علم الحدث بعد ما صلى بظن الطهارة واللازم باطل لانه مامور
بالاعادة وعاص آثم وانما ثبتت هذه الملازمة لان المصلى اما مامور ان يصلى
بظن الطهارة او بتعينها فان كان الاول فلا اعادة عليه لاتيانه بالمامور
به على وجهه قلنا المكلف مامور بامر ثان يتوجه بالاداء حال العلم بفساد
الاداء على حسب حاله من العلم والظن حتى لو مات عند العلم اجزاءه تلك
الصلاة وسقطت الاعادة وحينئذ لا يأثم اذا صلى بظن الطهارة لان التكليف
بحسب الوسع هذا عند من يقول القضا بامر جديد ولمن يوجب القضا
بالامر الاول ان يجعل الاجزا بالامتثال مشروطا بعدم العلم او الظن
بالفساد فليس الاتيان بالمامور به دليل الاجزا انتهى مشروحا وهذه
الجملة تفيد ان وجوب القضا عند ظهور عدم الطهارة اتفاق كما ذكر المص
ثمة كما يفيد ايضا ان لا وجوب للقضا اتفاقا عند عدم العلم والظن
بعدم الطهارة والله سبحانه اعلم الفصل الرابع في المحكوم عليه المحكوم
عليه المكلف مسيلة تكليف المعدوم معناه قيام الطلب للفعل او
الترك ممن سيوجد بصفة التكليف فالتعلق للطلب بهذا المعنى
للمعدوم في الازل هو المعتبر في تكليف الازلي وليس تكليف المعدوم
بهذا المعنى يمتنع عند الاشاعرة وحكى امتناع تكليف المعدوم عن غيرهم
قالوا لان في تكليفه يلزم امر ونهي وخبر بلا مامور ومنهي ومخبر وهو
اى ولزوم ذلك ممتنع فيمتنع الملزوم قلنا يلزم ذلك في اللفظي ذي
التعلق التنجيزي من الامر والنهي والخطا الشفاهي والخبر اما الطلب
النفسي المتعلق بذلك المعنى بالمعدوم فواقع تجده في طلب صلاح ولد
سيوجد او ان وجد وتعقل معنى الخبر في نفسك مترددا للاعتبار وغيره
اما حقيقة الامرية والنهية والخبرية الممتنعة بلا مخاطب موجود فبعروض
التعلق التنجيزي للنفسي بحيث تفرع عنه التعلق فهو اى يفهم عنه
بهذا المعنى واذا ثبت له التعلق بهذا المعنى فلا خلاف في المعنى
لكن هذا انما ياتي على القول بالنفسي كما هو الحق والله سبحانه اعلم مسيلة
يصح عند الجمهور تكليفه تعالى بما علم انتفا شرط وجوده الذى ليس بمقدور
للمكلف في الوقت اى وقت الفعل كما لو امر الله تعالى بصيام غد من علم
موته قبل الغد خلافا للامام والمعتزلة والاتفاق على صحة التكليف
بالفعل حين لا يعلم انتفا شرط وجوده الذى ليس بمقدور للمكلف وقت
فعله وهو منحصر في غيره تعالى كقول السيد لعبده صم غدا غير عالم ببقا
حياته الى غد لنا لو شرط لصحة التكليف العلم للمكلف بالوجود للشرط
الذى ليس بمقدور في وقت الفعل لم يعص مكلف بالترك باستلزامه

اى الترك انتفا ارادة الفعل لان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وهو اى
انتفاؤها معلوم له تعالى فلا تكليف به لعلم الله تعالى بانتفائها فلا
معصية لانها مخالفة التكليف واللازم باطل بالضرورة من الدين ويلزم
في غيره تعالى انتفا العلم بالتكليف ابدا وهذا دليل ثان فهو عطف على
لم يعص لتجويز الانتفا اى لتجويز المكلف انتفا شرط الوجود في الوقت
وبحرابه لو كان الوقت موسعا تعيينه اى غيب وجود الشرط بتجويز
موته قبل فعله في كل جزء من اجزا الزمان واذا جوز في كل جزء هو فيه
انتفا شرط التكليف في الجزء الذى بعده لم يجزم بانه مكلف في ذلك
والعلم بالتكليف لابد من كونه سابقا على الامتثال وذلك بالعلم بكونه
يبقى مثلا بصفة التكليف الى وقت الامتثال فاذا فرض انه لا يعلمه
لم يعلم علم شرط التكليف وهو مستلزم لعدم العلم بالتكليف اذ ما لم
يعلم وجود شرط الشي لم يعلم وجوده واذا لم يعلم التكليف لا يتصور
الامتثال فيمتنع الامتثال ولو فعل لانتفا العلم بالتكليف ويلزمه
اى انتفا العلم بالتكليف عدم اقدام الخليل عليه السلام على الذبح
لولده لانتفا شرط حله عند وقته وهو عدم النسخ واللازم باطل لانه
اقدم عليه قطعا وهذا دليل ثالث فهو عطف على ما قبله او على ما قبل
قبله والاجماع على القطع للمكلف بتحقق الوجود والتحريم قبل المعصية
بالمخالفة والتمكن من الفعل فانتفى بواسطة هذا الاجماع ما خال
اى ما اعترض على هذا من ظن ان الاقدام منه اى من الخليل صلى الله عليه
وسلم على ذبح ولده ومن غيره اى غير الخليل على الواجب لظن التكليف
بظن عدم الناسخ بناء على ان الاصل عدمه وهو اى ظن التكليف مع
ظن عدم الناسخ كاف في لزوم العمل كوجوب الشروع في الفرض بنية
الفرض اجماعا ولو لم يكن عالما لم يجب بنية الفرض قالوا اى
المعتزلة اولا لو لم يشترط في صحة التكليف بالفعل العلم بوجود
شرطه الذى ليس بمقدور للمكلف في وقته لم يشترط امكان الفعل
لان ما عدم شرطه غير ممكن وهو في تكليف المحال بعينه اى نفي
التكليف بغير الممكن والجواب النقض الاجمالي بتكليف من لم يعلم الامر انتفا
اى بالتكليف بالفعل الذى جهل الامر انتفا شرط وقوعه لان عدم
امكان الفعل الذى هو عدم شرطه بالنسبة الى المامور مشترك
بين ان يكون الامر عالما بعدم شرطه كما في امر الله تعالى او جاهلا
كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تاثير لعلم الامر وجهله
في ذلك فانه يلزم ان لا يصح هذا التكليف وقد صح اتفاقا وبالحل بان
الامكان المشروط في التكليف كون الفعل يتاتى اى يمكن ايجاده عند وجود

وتشوش ارتباطه لا ان شرط التكليف وجودها اى شرايط الفعل بالفعل لان عدمها
اى شرايط الفعل لاينافي الامكان الذاتي له والامكان الذاتي للفعل هو الشرط
في التكليف به والا لم يصح تكليف كل من مات على كفره ومعصيته لان علمه تعالى
متعلق بانه لايؤمن ولايتوب قالوا ثانيا لو صح التكليف مع علم الامر بالانتفا الشرط
صح التكليف مع علم المامور بانتفائه اذ المانع من الصحة عنه انما هو عدم
امكانه اى الفعل دونه اى الشرط لان شرط التكليف الامكان وهو اى عدم
امكانه مشترك بين علم الامر بالانتفا وعلم المامور به الجواب منع ما ادعيه
ماذكر من الصحة بل المانع منها انتفا فايدة التكليف وهو اى انتفاوها انما
يكون اذا انتفى الشرط في علم المامور لا في علم الامر فانها اى فايدة التكليف
فيه اى في انتفا الشرط في علم الامر الابتلا للمامور ليظهر عزمه اى المامور على
الفعل وبشره به وضدهما اى العزم والبشر وهو الترك والكراهة له وبذلك
اى ظهور العزم والبشر وضدهما تحقق الطاعة والعصيان فالطاعة على
ظهور العزم والبشر والعصيان على ظهور ضدهما واعلم ان هذه المسئلة
ذكرت في اصول ابن الحاجب وليست سوى جواز التكليف بما علم تعالى
عدم وقوعه من المكلف به وهم ذكروا في مسئلة شرط المطلوب الامكان
الاجماع على وقوع التكليف به اى بما علم تعالى عدم وقوعه فحكاية الخلاف
مناقضة كما ذهب اليه غير واحد من شارحي كلامه على ماذكر السبكي ثم على
بعده اى الخلاف يكفي عن الانكار ان يقال لنا القطع بتكليف كل من مات
على كفره ومعصيته بالايمان والاسلام وان منكره اى الجواز يكفر بانكار ضروري
دينى لانا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار مامورون بترك الكفر الى الايمان
فانكار ايجاب الايمان كفر اجماعا استبعدنا الخلاف خصوصا من الامام
واما السبكي فقال ما لو فوقعه شرط ان علم الامر الشرط واقعا فلا اشكال
في صحة التكليف وان جهله ويفرض في السيد بامر عبده فكذلك ونقل المص
الاتفاق عليه وفيه نظر وان علم انتفاه فعلى قسمين احدهما ما يتبادر الذهن
الى فهمه حين اطلاق التكليف كالحياة والتمييز فان السامع متى سمع التكليف
يتبادر ذهنه الى انه يستدعي حيا مميزا وهذا هو الذي خالف فيه امام الحرمين
والثاني خلافه وهو ماكان خارجيا لايتبادر اليه الذهن وهو متعلق علم الله
مثلا بان زيد الايؤمن فان انتفا هذا التعلق شرط في وجود ايمانه ولكن
السامع يقضي بامكان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لايخالف فيه الامام
ولاغيره وهو ماسبق نقل الاجماع عليه ثم قال على ان هذه المسئلة لايترجم
ايمتنا بما ترجمها المصنف وانما هي مترجمة عندهم بما جعله المصنف فايدة
لها وهو انه هل يعلم المامور كونه مامورا في اول وقت توجه الخطاب اليه ام لا
يعلم ذلك حتى يمضي عليه زمان الامكان لان الامكان شرط التكليف والجاهل

بوقوع الشرط جاهل بالمشروط لامحالة قال اصحابنا بالاول وقالت المعتزلة
بالثاني واختاره امام الحرمين فهي في الحقيقة في زمن تحقق الوجوب على
المكلف لا في صحة التكليف وعدمه ولكن عبارة الكتاب قاصرة فالفصل
الممكن بذاته اذا امر الله تعالى به عبده فسمع الامر في زمن ثم فهمه في زمن
يليه هل يعلم اذ ذاك انه مامور مع ان من المحتملات ان يقطعه عن الفعل
قاطع عجز او موت او نحوهما او يكون مشكوكا في ذلك لان التكليف مشروط
بالسلامة في العاقبة وهو لايتحققها اصحابنا على الاول فيرون ذلك
تحققا مستفادا من صيغة الامر وانما الشك في دافع يرفع المستقر والمعتزلة
على العكس والله تعالى اعلم مسئلة مانعوا تكليف المحال مجمعون على
ان شرط التكليف فهمه اى التكليف اى تصوره بان يفهم المكلف الخطاب
قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور
وعدم تكليف الكفار وبعض من جوزه اى تكليف المحال على هذا ايضا لانه
اى تكليف المحال عنده على هذا ايضا فيكون للابتلا وهو اى الابتلا
وهو الاختبار منتف هنا لان الابتلا بدون الفهم لايصح واستدل كما في
اصول ابن الحاجب وغيره للمختار بانه لو صح تكليف من لايفهم التكليف
كان تكليفه طلب حصول الفعل منه متلبسا بقصد الامتثال لانه
معنى التكليف وهو اى طلبه بهذا القصد ممتنع ممن لايشعر بالامر
وقد يدفع هذا الاستدلال بان المستحيل في تكليف من لايفهم التكليف
الامتثال ولايوجب استحالة الامتثال فيه استحالة التكليف اى تكليفه
اذ غايته اى تكليف من لايفهم تكليف بمستحيل وبلا فايدة الابتلا ويجيء
ذلك اى جواز تكليف من لايفهم التكليف ممن جوز عليه اى على الله تعالى
تعذيب الطايع تعالى عنه بل جواز هذا اولى من جواز تعذيب الطايع
وايضا لو صح تكليف من لايفهم التكليف صح تكليف البهايم اذ لا مانع فيها
اى البهايم من التكليف سوى عدم الفهم وقلتم لايمنع عدم الفهم التكليف
ولايتوقف مجيز تكليف المحال عن التزامه اى جواز تكليف البهايم غايته
انه جايز لم يقع وليس عدم المانع من التكليف علة لثبوته اى التكليف ليلزم
الوقوع بل هي اى علة ثبوت التكليف الاختيار اى اختياره لله تعالى ولم
يثبت ولو جعل هذا الخلاف ونحوه خلافا لفظيا فالمانع من تكليف
من لايفهم التكليف يقول لانا قاطعون ان الواقع اى المحقق في نفس الامر
نقيضه اى تكليف من لايفهم التكليف وهو عدم تكليفه فيمتنع التكليف
بلا فهم للتكليف والا لو لم يمتنع اجتمع النقيضان وهما تكليفه وعدم تكليفه
وهو باطل والمجيز لتكليفه مجيز بالنظر الى مفهوم تكليف وهو الزام ما
فيه كلفة او طلبه على الخلاف بالنسبة الى من له القدرة عليه اى على

الفعل على نحو ما قدمناه في الحاكم من امكان ان يقول قايل ان الخلاف في جواز
تكليف ما لا يطاق وتعذيب الطايع لفظي قالوا ايضا لو لم يصح تكليف من
لا يفهم التكليف لم يقع لكنه وقع وكيف لا وقد كلف السكران حيث اعتبر
طلاقه واتلافه اجيب بانه اي اعتبار نحو ما منه من ربط المسببات باسبابها
وضعا كربط وجوب الصوم بشهود الشهر لا من التكليف قالوا ايضا قال
تعالى لا تقربوا الصلاة الاية خوطبوا اي السكارى حال السكران لا يصلوا
وهو تكليف لمن لا يفهم التكليف اجيب بانه اي الاستدلال معارضة قاطع
وهو الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم بظاهر وهو الاية فوجب
تاويله اي الظاهر لانه يأول للقاطع اما بانه نهي عن السكر عند قصد
الصلاة لان النهي اذا ورد على واجب شرعا وقد يتقيد بغير واجب انصرف
الى غير الواجب فلا يكون النهي في الاية للسكران عن الصلاة لكونها واجبة
بل نهيا للصاحي عن السكر كما اذا ورد ما هو واجب لا بالوجوب الشرعي
وقد يتقيد بغيره حيث ينصرف الى القيد كما في قوله تعالى ولا تموتن الا
وانتم مسلمون فانه نهي عن عدم الاسلام لا عن الموت وحرف النفي اذا دخل
على جملة يتوجه النفي الى القيد غالبا او بانه نهي الثمل بفتح المثلثة وكسر
الميم قيل هو من بدت به اوايل الطرب ولم يزل عقله دون الطافح لعدم
التثبت فيما ينبغي ان يأتي به في الصلاة كالغضب ويؤيده قوله تعالى حتى
تعلموا ما تقولون وممن ذكر هذا التاويل ابن الحاجب قال السبكي ولو
قال النشوان بدل الثمل لكان اولى فان الثمل والطافح سوا وهو من
اخذ منه الشراب وفي الحديث الصحيح لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم
على حمزة وجعل حمزة يصعد نظره ثم قال وهل انتم الا عبيد ابي فعرف
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ثمل اي سكران شديد السكر قال المص
ولا يخفى اذا اي الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم انما يكون قاطعا
بلزوم اجتماع النقيضين على تقدير تكليفه كما ذكرنا في الجمع بين قولي
المانع له والمجيز والا لو لم يكن قطعيته بذلك ممنوع كونه قاطعا عندهم
اي المجيزين كيف وقد ادعوا الوقوع ثم لقايل ان يقول ان كان النهي خطابا
له حال سكره فنفي وان كان قبل سكره كما هو التاويل الاول استلزم ان
يكون مخاطبا في حال سكره ايضا اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا لان اضافة الخطاب الى وقت بطلان اهليته وابطاله كما افاد المص
انه لو لم ينسحب هذا الخطاب بالترك عليه حال سكره لم يفد لانه وان كان
توجيه الخطاب ابتدا في حال صحوه لكن المطلوب الترك في حال سكره وكان
في حال سكره مطلوبا منه الترك وهذا هو معنى كونه مخاطبا حال سكره وقال
السبكي تعقبا للتاويل الاول ولقايل ان يقول هذا صريح في تحريم الصلاة

على المنتشي مع حضور عقله بمجرد عدم التثبت ولا نعلم من قال به ثم قال
والحق الذي نرتضيه مذهبا ونرى ارتداد الخلاف اليه ان من لا يفهم
ان كان لا قابلية له كالبهايم فامتناع تكليفه مجمع عليه سوا خطاب
التكليف وخطاب الوضع نعم قد تكلف صاحبها في ابواب خطاب الوضع
بما يفعله على ما يفصله الفقيه وان كان له قابلية فاما ان يكون معذورا
في امتناع فهمه كالطفل والنايم ومن اكره على شرب ما اسكره فلا تكليف
الا بالوضع واما ان يكون غير معذور كالعاصي بسكره فيكلف تغليظا
عليه وقد نص الشافعي على هذا ثم قال ويشهد لتفرقتنا بين من
له قابلية ومن لا قابلية له ايجاب الضمان على الاطفال دون البهيمة
فان اصحابنا قالوا لو انتفخ ميت وتكسرت قارورة بسبب انتفاخه
لم يجب ضمانها انتهى وجميع هذا حسن وقد صرح مشايخنا ببعضه وقوا اعدهم
لا تنبو عنه والله تعالى اعلم هذا واستلزم القول بان الفهم شرط التكليف
اشتراط العقل الذي به الاهلية للتكليف فالحنفية قالوا العقل نور
يبتدا به من منتهى درك الحواس فيبتدي وبه المدرك للقلب اي الروح والنفس
الناطقة فيدركه اي القلب المدرك بخلقه تعالى فالنور آلة ادراكها اي
النفس المدرك وشرطه اي ادراكها كالضو للبصر اي كما ان الضو شرط عادي
في ايصاله اي البصر المبصرات الى النفس بخلقه تعالى ومقتضى ما ذكر من هذا
التعريف ان لدرك الحواس الظاهرة مبدا وهي جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
وهي خمس اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم
والغشا من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة
والملاسة ونحو ذلك ثم كون اللامسة قوة بها يدرك جميع الملموسات قول الجمهور
وفي القانون اكثر المحصلين على ان اللمس قوة كثيرة بل قوى اربع وقال
اللمس اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا والذوق وهي قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والسمع وهي قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة
مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما الى
الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى يدرك بها الاضواء
والالوان والاشكال والمقادير والحسن والقبح وغير ذلك والشم وهي
قوة مودعة في الزايدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي يدرك بها الروايح بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية ذي الرايحة
الى الخيشوم فقيل اي قال صدر الشريعة وغيره هو اي المبدا ارتسام
المحسوسات اي انطباع صورها اي المحسوسات فيها اي الحواس المذكورة

لانفسها فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم
فى الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته
ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه وبهاتيه اى دركها فى الحواس
الباطنة الخمس على ما هو المشهور وهى الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهى
قوة مرتبة فى مقدم البطن الاول من الدماغ ومبادى عصب الحس تجتمع فيها
صور جميع المحسوسات فيدركها مودعها اى الحس المشترك صورها خزانة
اى الحس المشترك يعنى الخيال يحفظها اذ هى قوة مرتبة فى موخر البطن
الاول من الدماغ يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن
الحس المشترك ثم المفكرة وهى قوة مرتبة فى الجزء الاول من البطن الاوسط من
الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس
المشترك والمعانى المدركة بالوهم كانسان له راسان او عديم الراس والمراد
بالصور ما يمكن ادراكه باحدى الحواس الظاهرة وبالمعانى ما لا يمكن فلا جرم
ان قال ياخذها اى المفكرة صور المحسوسات للتركيب ثم ياخذ الفكرة من
خزانة الوهم اى القوة الحافظة فى الموخر اى موخر الدماغ مستودعاته من
المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوس فالوهم قوة مرتبة فى اخر البطن الاوسط
من الدماغ بها تدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اى التى لم يتاد اليها
من طرق الحواس وان كانت موجودة فى المحسوسات كصداقة زيد وعداوة
عمرو والحافظة قوة مرتبة فى البطن الاخير من الدماغ بها المعانى الجزئية
التى دركها الوهم ثم الحاصل ان فى المقدم الحس المشترك والخيال خزانته وفى
الموخر الوهم والحافظة خزانته وفى الوسط المفكرة ثم كان الحس المشترك
فى المقدم ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادى اليه سهلا ثم
وليه الخيال لان خزانة الشئ خلفه ثم الوهم فى مقدم الموخر ليكون الصور
الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة فى موخره لانها خزانته والمفكرة فى
البطن الاوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منها بسهولة
وهذا الاخذ استعمل العقل ثم كون هذه المخالفة محالا للقوى المذكورة
هو المذكور فى المواقف والمقاصد وقال الشريف والمشهور فى الكتب المعول
عليها ان المتخيلة فى مقدم الوسط والوهمية فى موخره والحافظة فى مقدم
البطن الاخير وليس فى موخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هنا من الحواس
فيكثر مصادمته المودية الى الاختلال ولما احتاج هذه الحواس الباطنة الى
جمع بينها عند اكثر من اهل الشرع ولم يكتف فى الاستدلال على وجودها
بكون فساد هذه البطون التى هى محالها يوجب فسادا وذلك لا اثر ولولا اختصاص
كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك اذ هو مبنى على ان النفس الناطقة
ليست مدركة للجزئيات المادية بالذات وان الواحد لا يكون مبدا الاثرين

وكلاهما

وكلاهما باطل على اصول الاسلام ثم لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والالات
والشرايط متعددة فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزوه
فى مواضع اخرى ثم قد يفسد الشئ بفساد غير محله لارتباط بينهما كما فى امتناع
نبات اللحية بقطع الانثيين وكان المحقق هو الادراك وهو خلقه تعالى
بمعنى انه تعالى يخلق الادراك للمدرك كاينا ما كان فى النفس عند وجود
السبب العادى له وبدونه كما هو الحق لم يرد القاضى ابا بكر الباقلانى من ان
العقل بعض العلوم الضرورية والمسطور فى المواقف والمقاصد
معنى نهذا للاشعرى بلفظ العلم ببعض الضروريات اى الكليات البديهية
بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان
يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بجميع الضروريات
لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر
او نحو ذلك نعم انه عاقل اتفاقا ولو كان العلم بالنظريات لكان متاخرا
عن نفسه لانه مشروط بكمال العقل فيكون متاخرا عن العقل بمرتبتين
فلا يكون نفس العقل واعترض بانا لا نسلم انه لو كان غيره لجاز انفكاكهما
لجواز تلازم المتغايرين بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كالجوهر والحصول
فى الحيز وقد يوجد العاقل بدون العلم كما فى النوم نعم فى شرح المواقف
للسيد الشريف وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات كما فى مجارى العادات انتهى ومشى على هذا امام الحرمين
فى اوايل كتاب الارشاد قال الشريف ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا
لكلام الاشعرى وزادت المعتزلة له فى العلوم التى يعتبر بها العقل
الحسن حسن الحسن وقبح القبح لانهم يعدونه فى البديهيات بناء على
اصلهم قال المصنف والاكثر على ان العقل قوة بها ادراك الكليات بنفس
وكانه ماخوذ مما فى شرح المقاصد والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند
العلم بالضروريات بحيث يمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى
ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
وما قال البعض انها قوة بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال
بعض علما الاصول انه نور يضئ به طريق يبتدا به من حيث ينتهى اليه
درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من
سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى تسميه الحكما العقل بالملكة
انتهى الا ان هذا الاختصار لا يعرى عن تامل ومحلها اى القوة التى هى العقل
الدماغ للفلاسفة وخصوصا الاطبا واحمد فى رواية والى المعين النسفى
وعزاه صدر الاسلام الى عامة اهل السنة والجماعة فقال وهو جسم لطيف
معنى محلها الراس عند عامة اهل السنة والجماعة وانوره يقع على القلب فيصير

القلب مدركا بنور العقل الاشياء كالعين تصير مدركة بنور الشمس وبنور السراج
الاشياء فاذا قل النور وضعف قل الادراك وضعف واذا انعدم النور انعدم
الادراك انتهى واحتجوا بان الرجل يضرب في راسه فيزول عقله ولولا انه
فيه لما زال بذلك كما لا يزول بضرب يده او رجله ومن هنا نسب هذا الى ابي
حنيفة تارة والى محمد اخرى لقوله في كتاب الديات فيمن ضرب راسه فذهب
عقله فيه الدية والقلب الذي هو الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر
من الصدر للاصوليين كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي واحمد في
رواية لقوله تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها
او اذان يسمعون بها فجعل العقل بالقلب كما جعل السمع بالاذن وقال بعض
السلف في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب عقل من اطلاق
المحل وارادة الحال واجيب عن حجة الاولين بانه لا يمتنع زوال العقل
وهو في القلب بفساد الدماغ لما بينهما من الارتباط كما لا يمتنع عدم نبات
شعر اللحية بقطع الانثيين لما بينهما من الارتباط وهذا يخرج الجواب عن
الاستدلال بالفرع المذكور وقيل التحقيق ان اصله ومادته من القلب وينتهي
الى الدماغ وهي اي القوة المفسر بها العقل المراد بذلك النور وقال اللامشي
جوهر يدرك به الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة وقولهم
اي الحنفية من منتهى درك الحواس اشارة الى ان عمل العقل ليس فيها اي
مدركات الحواس فانها مدركات الصبيان والبهايم والمجانين فلا يحتاج
الى العقل الذي نحن بصدده بل عمل العقل فيما يتخطى منها اي المدركات
الحسية وهو اي عمله فيما ينتهي اليه درك الحواس وعمله الترتيب السالف
اي النظر المذكور في اول الكتاب فيخلق الله عقيبه اي الترتيب الذي هو
النظر علم المطلوب العادة اي باجرايها على سبيل التكرار دايما من غير وجوب
كما هو القول الصحيح ووجهه معروف في فنه هذا وقد اورد على هذا التعريف
انه غير جامع لانه قد يكون المطلوب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا
من وجود العالم على ان له صانعا عالما ثم طلبنا بعد ذلك هل علمه عين ذاته
او غيره او لا هو ولا ذاك واجيب بان الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة
او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثنايه مستغنيا عن
الحس ونظر فيه بانه حينئذ لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس
لان على هذا التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتدا المعقولات بل الجواب ان
هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة واما ما ليس بمحسوس فانما يبتدا بطريق
العلم به من حيث يوجد واما جعل النور العقل الاول عند الفلاسفة
اي جعل هذا التعريف للعقل هنا تعريفا للعقل الاول عند هولا الضالين
حيث ارادوا به الجوهر المجرد عن المادة في نفسه وفعله وزعموا انه اول

المخلوقات فيكون بالنور المنور كما قيل في قوله تعالى الله نور السموات والارض
كما ذكره صدر الشريعة احتمالا ممكنا فبعيد عن الصواب فان الاصوليين
جعلوا العقل من صفات المكلف ثم فسروه هذا التفسير وكذا بعيد عن
الصواب جعله اي النور الذي هو تفسير العقل هنا اشراقه اي الاثر
الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان فيكون المراد بالعقل هنا
النور المعنوي الحاصل باشراق ذلك الجوهر كما ذكره صدر الشريعة
احتمالا اخر ممكنا ايضا بل هو من توابع الجوهر الاول ولازمه مع ان
ما يحصل باشراقه وافاضة نوره على النفس والمدرك وهو عطف تفسيري
لها الادراك وهو فاعل يحصل انما هو عندهم اي الفلاسفة العقل العاشر
المتعلق بفلك القمر واليه ينسبون الحوادث اليومية على ما هو كفرهم
لا العقل الاول وكذا بعيد عن الصواب جعله اي النور الذي هو تفسير
العقل هنا المرتبة الثانية من مراتب النفس الناطقة بحسب ما لها من
التعقل وهي اربع على المشهور المرتبة الاولى استعداد بعيد نحو الكمال
وهو محض قابلية النفس لادراك المعقولات مع خلوها عن ادراكها بالفعل
كما للاطفال فانهم في حال الطفولية وابتدا الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك
وليس هذا الاستعداد حاصلا لساير الحيوانات ويسمى عقلا هيولانيا
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في جميع الصور القابلة لها فهي كقوة الطفل نقضها عن مو
للكتابة المرتبة الثانية استعداد متوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس
في هذا اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد المرتبة
الثالثة استعداد قريب جدا وهو الاقتدار على استحصال النظريات
متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر
بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل المرتبة الرابعة الكمال وهو
ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا
مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى
الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا فلا
جرم ان قال اعني العقل بالملكة وانما كان هذا بعيدا ايضا لانه اي
النور المذكور الة لها اي لهذه المرتبة اي لحصولها للنفس لا انه عينها
والمسمى بالعقل بالملكة هي اي النفس في هذه المرتبة او المرتبة التي فيها
النفس لكن في شرح المقاصد وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات
اقسام لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او

لقوى في النفس هي مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد
النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوى استعدادية او قوة من شانها
الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدا الفطرة من حيث قابليتها
للعلوم وكذا البواقي انتهى وحينئذ فلا يبعد ان يكون النور الذي هو
تفسير العقل هنا هو العقل بالملكة مرادا به القوة المذكورة كما تقدم وكيف
لا والمراد بالقوة المعنى الذي يصير به الشي فاعلا او منفعلا كما في التلويح
وغيره نعم عليه وعلى ما تقدم ان يقال وكل هذه الاحتمالات على هذه
الوجوه فضلالات الفلاسفة لا يليق بالشرعي اى بالحكم الشرعي البنا
عليها اذ لم يصح اعتبارها شرعا ثم يتفاوت العقل بحسب الفطرة
بالاجماع وشهادة من الاثار رب صبي اعقل من بالغ ومن الاخبار ففي
صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ما رايت من ناقصات عقل
ودين اذهب للب الرجل الحازم من احداكن يا معشر النسا ولا يناط ش
التكليف بكل قدر فانيط بالبلوغ اى ببلوغ الادمي حال كونه عاقلا ويعرف
كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل لا لان الشرع
انما اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل بلا عيب مقام كمال العقل في توجه الخطاب
تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل الحد ساقط
الاعتبار كما سقط توهم بقا النقصان بعد هذا الحد كما عرف من ان السبب
الظاهر اذا اقيم مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما واما قبله
اى البلوغ هل يوجد التكليف في صبي عاقل نعم الى منصور الماتريدي
وكثير من مشايخ العراق كما اسلفناه في الفصل الثاني في الحاكم والمعتزلة
اناطة وجوب الايمان به اى بعقله وعقابه اى الصبي العاقل بتركه اى
الايمان لمساواته البالغ في كمال العقل وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية
بخلاف عمل القلب غير ان عند هولا المشايخ كمال العقل معرف للوجوب
كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب
بذاته كما ان العبد موجد لافعاله ونفاه اى وجوب الايمان على الصبي العاقل
باقي الحنفية دراية لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن النائم
حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه ابو داود
والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال النووي امتناع التكليف لا انه
رفع بعد وضعه انتهى لكن في السنن الصغرى للبيهقي الاحكام انما تعلقت
بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى ونحوه
في المعرفة له ايضا فان ثبت هذا صح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز بعد
الوضع والله تعالى اعلم وحمله على الشرايع بدون الايمان كما قال العراقيون

لا موجب

لا موجب له ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفها اى الايمان
كما سلف في الفصل الثاني في الحاكم بيان هذا واضحا والقول عن الطايفة
من البخاريين الحنفية على وجوبه اى الايمان على بالغ عاقل لم تبلغه
دعوة على التفصيل السابق في الفصل المذكور وهذا فصل الحنفية
الحنفية بعقده في الاهلية اهلية الانسان للشي صلاحيته لصدوره
وطلبه منه وقبوله اياه وهي ضربان اهلية الوجوب للحقوق المشروعة
له وعليه واهلية الادا كونه صالحا لاعتبار شرعا والاولى بالذمة
ثم تجب الاهلية لوجوبها له وعليه من الحقوق المشروعة اذ الوجوب
شغل الذمة واورد بان هذا صادق على العقل بالمعنى السابق وان الادلة
لا تدل على ثبوت مغاير للعقل واجيب بمنع ان العقل بهذه الحيثية
بل هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة
حتى لو فرض ثبوت العقل بدون هذا الوصف بان ركب في حيوان غير
ادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة
السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط
وتعقب بان المعترض مانع كون الوصف الذي يبتني عليه الوجوب
امرا اخر غير العقل فلا وجه لمنع ان العقل بهذه الحيثية ثم القول بان
الوجوب مبني على هذا الوصف ليس امرا زايدا على مجرد الدعوى ثم
ظاهر التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل وفخر الاسلام ومتابعوه
الذمة نفس ورقبة لها ذمة وعهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد
تفسير للذمة والمراد بها اى الذمة العهد الماضي المشار اليه في قوله تعالى
واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى الاية وقد جاءت السنة موضحة ذلك ففي صحيح الحاكم
عن ابي بن كعب في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذرياتهم الاية قال جمعهم له يومئذ جميعا ما هو كائن الى يوم القيامة
فجعلهم ارواحا ثم صورهم فاستنطقهم فتكلموا واخذ عليهم العهد والميثاق
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان يقولوا يوم القيامة انا
كنا عن هذا غافلين قال فاني اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد
عليكم اباكم ادم ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين فلا تشركوا بي
شيا فاني ارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي وانزل عليكم كتبي قالوا
نشهد انك ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ورفع لهم ابوهم ادم فراى فيهم الغني والفقير
وحسن الصورة وغير ذلك فقال يا رب لو سويت بين عبادك فقال اني احب ان اشكر
وراى فيهم الانبيا مثل السرج وخصوا بميثاق اخر بالرسالة والنبوة فذلك قوله
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وهو قوله فاقم وجهك

للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وهو قوله هذا نذير من النذر الاولى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وكان روح عيسى من تلك الارواح التي اخذ عليها الميثاق فارسل ذلك الروح الى مريم حين انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فدخل من فيها ولا يخفى ان هذا الموقوف حكم الرفع فان قيل ما السبب في ان الناس لا يذكرون ذلك اجيب بانهم كانوا ارواحا مجردة والذكر انما هو بحاسة بدنية او متعلقة بالبدن والبدن وقواه ومتعلقاته انما حدث بعد ذلك وهذا السوال لكن يقول لو كان زيد حضر عند السلطان لكان ثوبه عليه وهو غير لازم لجواز حضوره مجردا عن لباس ويحتمل ان يكون تجرد النفس شرطا في ذلك او تعلقها بالبدن مانعا منه فاذا تجردت بالموت كشف عنها غطاؤها فابصرت ما بين يديها وورائها فان قيل كيف قامت عليهم الحجة الان بذلك الاقرار وهم لا يذكرونه فالجواب ان ليس المراد اقامة الحجة عليهم الان بل يوم القيامة بان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين وهم يومئذ يذكرون ذلك المقام اما لخلق الذكر فيهم او بازالة الموجب للنسيان ثم لا يمتنع قيام الحجة عليهم بما لم يذكروا كما لزمهم الايمان بما لم يدركوا ولان الصادق اخبرهم بوقوع ذلك المقام فلزمهم تصديقه ثم تقوم الحجة عليهم بذلك والله تعالى اعلم فقول القايل تحرز منه كذا المراد به في نفسه باعتبار تهيدها من اطلاق الحال وهو الذمة في المحل وهو النفس اي من تسمية المحل باسم الحال جعلت النفس كظرف يستقر فيه الوجوب لقوة التعلق فقبل الولادة الجنين جزء من الام من وجه حسا لقراره وانتقاله بقرارها وانتقالها كيدها ورجلها وحكما لعتقه ورقه ودخوله في البيع بعتقها ورقها وبيعها ثم نفس منفصل من وجه اي انسان مستقل بنفسه من وجه التفرد بالحياة فهي اي الذمة ثابتة من وجه من الوجوب له من وصية وميراث ونسب وعتق على الانفراد اي دون الام اذا كان متحقق الوجود وقت تعلق وجوبها له على ما هو معروف في كتب الفروع لا عليه اي غير ثابتة فيما يجب عليه فلا يجب في ماله ثمن ما اشترى الولي له وبعد الولادة تمت له الذمة من كل وجه فاستعقبت الذمة الوجوب له وعليه الا ما يعجز عن ادائه لانتفا فايدته اي ذلك الواجب العاجز عنه مما ليس المقصود منه مجرد المال فانه لا يجب عليه لان اهلية الوجوب كما يعتمد قيام الذمة ووجودها لانه لا بد له من محل يتعلق به وهي محله يعتمد صلاحية الوجوب للحكم المطلوب بالوجوب وما ليس المطلوب منه مجرد المال منتف عنه لعجزه عن ادائه كالعبادات المحضة فان فايدة وجوبها الادا على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح وهو لا يتصور من الصبي الذي لا يعقل ولا ينوب وليه عنه في ذلك لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري فلا

يصلح

يصلح طاعة وذلك اي ما يجب عليه مما المقصود منه المال فلا تنتفي فايدته كمال العزم اي الغرامات المالية التي هي من حقوق العباد حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه يجب عليه الضمان والعوض في المعاوضات المالية من البيع والشرا ونحوهما لان المقصود منهما المال لا الادا اذ الغرض في الاول جبر الفايت وفي الثاني حصول احد العوضين وذلك يحصل بعين المال واداء وليه فيحصل هذا المقصود كادايه والمونة كالعشر والخراج لانهما في الاصل من المونة ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصود كما تقدم بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادايه وصلة كالمونة اي ومثل صلة تشبه المونة كنفقة القريب فانها صلة تشبه المونة من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقصود منها سد خلة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فادا الولي فيه كادايه وكالعوض اي ومثل صلة تشبه العوض كنفقة الزوجة فانها تشبه العوض من جهة وجوبها جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وجعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعراض ولانها لو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيف ما فات كما في الاجارة حيث لم يسلم المواجر ما اجر باي منع كان سقط الاجر وليس كذلك فانها لو حبست نفسها لاستيفاء المهر الحال استحقت النفقة فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة القريب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا ما يكون من الصلة كالاجزية فانه لا يجب في ماله كالعقل اي كتحمل شيء من الدية مع العاقلة فيما يجب عليها من ذلك فانه صلة لكن فيه معنى الجزا على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذا اختص به رجال العشيرة دون الصبيان والنسا لانهم ليسوا من اهل الحفظ مع انه عقوبة والصبي ليس من اهلها لتوقفها على اهلية الخطاب والقصد وهي منعدمة فيه وهذا بخلاف العبادات كالصلاة فانها انما لم تجب عليه للحرج وهنا قد يوهم انه ماش على ما ذهب اليه بعض مشايخنا كالقاضي ابي زيد من وجوب حقوق الله جميعا على الصبي لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة وقد تحققا في حقه كما في حق البالغ لا على القدرة اذ هي والتمييز انما يعتبران في وجوب الادا وذلك حكم ورا اصل الوجوب الا انها بعد الوجوب تسقط بعذر الصبا دفعا للحرج ورده المحققون منهم بانه اخلا لايجاب الشرع عن الفايدة في الدنيا وهي تحقيق معنى الابتلا وفي الاخرة وهي الجزا وبانه لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي اذا ادى ان يكون موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر وحيث لم يقع المودى عن الواجب بالاتفاق

دل على انتفا الوجوب اصلا ولكن ليس المراد انه ماش على ذلك بل المراد ان الوجوب
منتف اصلا لان الوجوب يستتبع فايدته وهى منتفية فى الاداء اذ لا يتوجه
عليه الخطاب بالاداء فى حال الصبا والقضا مستلزم للحرج البين كما صرح به
فى فتح القدير واشار اليه هنا بقوله ولهذا اى وللزوم الحرج المنفى شرعا
للوجوب لو قلنا به قلنا لا يقضى اى لا يجب عليه قضا ما مضى من الشهر
اى شهر رمضان اذا بلغ فى اثنايه بخلاف المجنون والمغمى عليه اذا لم يستوعباه
اى الجنون والاغما الشهر فانه يجب عليهما قضا ما فاتهما منه لثبوت اصل
الوجوب فى حقهما ليظهر فى القضا لان صوم ما دون شهر من سنة لا يوقع
فى الحرج بخلاف المستوعب من الجنون للشهر فانه لا يثبت معه وجوب
القضا عليه لان امتداد الجنون كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب معه
ليظهر فى القضا لزم الحرج بخلاف الاغما فانه يثبت الوجوب معه اذا
امتد تمام الشهر ليظهر حكمه فى القضا لعدم الحرج لانه نادر ولا حرج فى
النادر والممتد منهما اى وبخلاف الممتد من الجنون والاغما يوما وليلة
فى حق الصلاة وهذا سهو والصواب كما سيذكره فى بحث الجنون اكثر من يوم
وليلة فان الممتد منهما يوما وليلة فى حق الصلاة لا يمنع ثبوت الوجوب
معه ليظهر فى حق القضا لثبوت الحرج بانتفا ثبوت الكثرة لعدم الدخول
فى حد التكرار بخلاف الممتد اكثر منهما على اختلاف فى ان المراد به كما سياتى
فانه يمنع ثبوت الوجوب ليظهر فى القضا لثبوت الحرج بثبوت الكثرة
بالدخول فى حد التكرار فلا يقضى شيئا بخلاف النوم فيهما اى اليوم والليلة
استيعابا لهما فانه لا يمنع ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه فى حق الخلف الذى
هو القضا اذ لا حرج لعدم الاعتياد عادة بل هو نادر فان قيل النيابة
تجرى فى العبادات المالية كتوكيل المكلف غيره باداء زكاة ماله فينبغى ان
يجب على الصبى ويودى عنه وليه كما قال الشافعى فالجواب ان الجارى فيها
النيابة شرطها ان تكون اختيارية لان فعل النايب فيها ينتقل الى المنوب
عنه فيصح عبادة وهذا لا يتم فى الجبرية كنيابة الولى كما اشار اليه بقوله
والزكاة وان تادت بالنايب لكن ايجابها للابتلا بالاداء بالاختيار
وليس الصبى من اهلهما اى الاداء والاختيار كما تقدم فلم يجب عليه ولهذا
اى ولان ايجاب العبادة للابتلا بالاداء بالاختيار اسقط محمد الفطرة
اى وجوبها عليه ترجيحا لمعنى العبادة فيها وانتفايها واكتفيا اى ابو
حنيفة وابو يوسف بالقاصرة اى بالاهلية القاصرة فيها فاوجباها عليه
ترجيحا للمونة فيها وقد سبق ان قول محمد اوضح وبخلاف العقوبات
كالقصاص والاجزية كحرمان الارث بقتله لمورثه فانها لا تجب عليه
لعدم صلاحيته للاداء لانه ليس من اهل العقوبة والجزا لانهما جزا التقصير

وهو لا يتصور ممن لا قصد له فلا جرم ان قال لانه لا يوصف بالتقصير واستحسن
فخر الاسلام والقاضى ابو زيد والحلوانى ومن وافقهم من العبادات
اى من صنم وجوبها على الصبى العاقل الايمان فاثبت فخر الاسلام وكذا
موافقوه وجوبه اى الايمان فى الصبى العاقل لسببية حدث العالم
بما فيه من الايات الدالة على ربوبية البارى تعالى لنفس وجوب الايمان
لان الوجوب يثبت جبرا وقيام الذمة له لا الاداء اى ولم يثبت وجوب
الاداء لانه بالخطاب وهو ليس باهل له لان اهليته له منوطة بكمال العقل
واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ فاذا اسلم عاقلا وقع اسلامه فرضا
لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء بل على شرعيته كصوم المسافر
ثم هو فى نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل اصلا فوقع
فرضا فلا يجب تجديده اى اسلامه حال كونه بالغا كتعجيل الزكاة
بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان فى حقه كتعجيل الزكاة من
المكلف بعد سبب وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل مثله اى
جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل وجوب ادائه يتوقف على
السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب على خلاف
القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام على رضى الله عنه اذ اخرج البخارى
فى تاريخه عن عروة قال اسلم على وهو ابن ثمان سنين والحاكم من
طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس دفع
النبى صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشرين سنة
وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبى هذا نص على انه اسلم وله
اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وقال
شيخنا الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه
كان فى اول المبعث ومن المبعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا
بالغا الكسر الذى فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح
النبى صلى الله عليه وسلم اسلامه وكانه ماخوذ من اقراره له على ذلك
وقد اخرج الحاكم من عفيف بن عمرو ان العباس قال له فى اول المبعث
لم يوافق محمدا على دينه الا امراته خديجة وهذا الغلام على بن ابى طالب
قال عفيف فرايتهم يصلون فوددت انى اسلمت حينئذ فاكون ربع
الاسلام قال شيخنا المصنف وقد يقال بتصحيحه عليه الصلاة والسلام
اسلامه ان اريد فى احكام الاخرة فمسلم وكلامنا فى تصحيحه فى احكام
الدنيا والاخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله
عليه وسلم صححه فى حق هذه الاحكام بل فى العبادات فانه كان يصلى معه
على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحح

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
السوال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولقايل
ان يقول تصحيح اسلامه فى حق الصلاة تصحيح ظاهر له دلالة فى ساير
الاحكام المختصة بالاسلام دينا واخرى ومن ثمه يحكم باسلام كافر صلى الى
قبلتنا فى جماعتنا حتى يجرى عليه ساير الاحكام الاسلامية نقل تصحيحه
فى كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح اسلامه فى احكام الاخرة لا الدنيا كما ذهب
اليه الشافعى وذويه ثم قال صاحب الكشف وكلامنا فى صبى عاقل يناظر
فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ويلزم
الخصم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة والله سبحانه اعلم وعلى ما قدمنا من
البحث الذى بنى به تحقق اصل الوجوب فى مسئلة تثبت السببية لوجوب
الادا باول الوقت موسعا فى الفصل الثالث يكفى السمع عن اصل الوجوب
ونفاه اى اصل الوجوب للايمان عن الصبى العاقل شمس الايمة السرخسى
لعدم حكمه اى الوجوب وهو وجوب الادا وهو لا يثبت بدونه وان
كان السبب والمحل قايما ولو ادى وقع فرضا لان عدم الوجوب كان
لعدم حكمه فاذا وجد الحكم الذى هو الادا وجد الوجوب بمقتضى الادا
كما قدمناه من صوم المسافر وكادا صلاة الجمعة فى حق من لا يجب عليه فانه
يصير به موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الادا والاول
اى قول فخر الاسلام وموافقيه اوجه لان ما ذكره انما يانى فى وجوب الادا
لا اصل الوجوب الذى طلب منه قاله المص فلا جرم ان قال الفاضل القاانى
وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكم الوجوب هو وجوب الادا انما ذلك حكم الخطاب
بل حكمه صحة الادا وهى متحققة هنا فثبت الوجوب لوجود المقتضى
وعدم المانع قلت ولكن هذا على تحقق اصل الوجوب لا على بحث المصنف
المقتضى لانتفايه ثم انما لم يجب عليه بعد البلوغ القصد الى تصديق
واقرار يسقط به الفرض وقد كان الظاهر انه يجب عليه ذلك ولا يكفيه
استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار غير المنوى به اسقاط
الفرض كما انه لو كان يواظب على الصلاة قبل بلوغه لا يكونه كما كان يفعل
بل لا يكفيه بعد بلوغه منها الا ما قارنه نية ادا الواجب امتثالا لدلالة
الاجماع على عدم وجوب نية فرض الايمان للبالغ المحكوم بصحة اسلامه
صبيا تبعا لابويه المسلمين اذ لو كان ذلك فرضا لم يغفله اهل الاجماع عن
اخرهم ولعدم حكم الوجوب من الادا لم يجب الصلاة على الحايض لانتفاء
الادا شرعا فى حالة الحيض والقضا بعد الطهارة منه للحرج والتكليف
للرحمة اى والحال ان تكليف الله تعالى لعباده ما هو فى قدرتهم من الاوامر
والنهى ولا سيما من كان من العبادات انما هو لرحمته تعالى لهم لانه على

تقدير

تقدير الامتثال كما هو مقتضى الحال طريق الثواب فى السنة الالهية والحرج
طريق الترك الذى هو طريق العقاب فلم يتعلق التكليف ابتداء فيه
فضلا من الله سبحانه بخلاف الصوم فانه لا حرج فى قضايها
اياه فثبت اصل الوجوب عليها لقابلية القضا وعدم الحرج وسيوضح
وجهه فى الكلام فى الحيض والنفاس ان شا الله تعالى واهلية الادا
نوعان قاصرة لقصور العقل والبدن كالصبى العاقل او العقل لا غير
كما اشار اليه بقوله والمعتوه البالغ وان كان قوى البدن والثابت معها
اى القاصرة صحة الادا لان فى صحته نفعه بلا شايبة ضرر وكاملة بكمالها
اى العقل والبدن ويلزمها اى الكاملة وجوبه اى الادا لتحقق شرطه
وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط عنه ادا ما
يتعلق بقوة البدن وسلامته ثم ما يكون مع القاصرة منه لانه
اما حق الله لا يحتمل حسنه القبح او قبيح لا يحتمل الحسن او متردد بين
الحسن والقبح او حق العبد اى غير حق الله تعالى وهو حق العبد فاما فيه نفع
او ضرر محضان او متردد بين النفع والضرر فالاول اى ما هو حق الله
تعالى لا يحتمل حسنه القبح الايمان لا يسقط حسنه وفيه نفع محض
فيصح منه لذلك ولاهليته للثواب وكيف لا والفرض انه وجد منه
حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى انما يكون
لحجر الشرع عنه ولم يوجد حجر الشرع عنه وكيف لا يوجد ولا يليق الحجر عنه
بالشارع لحسنه حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو صار محجورا عنه
لكان قبيحا من ذلك الوجه ولنفعه الذى لا يشوبه ضرر فان قيل بل قد
يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة
بينه وبين زوجته المجوسية اجيب بالمنع وضرر حرمان الميراث وفرقة
النكاح مضافان الى كفر القريب والزوجة لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
لا قاطعا ولو سلم لزوم ذلك له فحكم الشئ الموجب بالحر صفة الشئ وفاعله
ثبوته اى ذلك الشئ صحته اى صحة حكم الشئ وهو مفعول ثم حكم الشئ مبتدا
خبره ما اى الحكم الذى وضع الشئ له اى لذلك الحكم ووضعه اى الايمان
ليس لذلك اى الحرمان الارث والفرقة بين الزوجة وبينه وان لزم ذلك
عنه اى الايمان ثمرة من ثمراته ولازما من لوازمه التابعة لوجوده ومن
ثمة ثبتا فى ثبوت اسلامه تبعا لاسلام ابويه او احدهما ولم يعد اضرارا
يمنع صحة ثبوته بل وضعه لسعادة الدارين مع انه اى الاسلام موجب ارثه
من المسلم فلم يكن لازمه محصورا فى الاول اى حرمان الارث وبعود ملك
نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطا
فيبقى الاسلام فى نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر وصار هذا

قبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتب عتقه على القبول وهو اي عتقه ضرر
محض لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب عليها
في هذه الصورة وعرض الاسلام عليه لاسلام زوجته لصحته اي الاسلام
منه ونفعه باداية لا وجوبه عليه وضربه لعشر على الصلاة لقوله صلى الله عليه
وسلم مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم
تاديبا ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد الصلاة في المستقبل فهو من
انفع المنافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم
تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي في الكامل
الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير لا للتكليف والثاني اي ما هو حق لله
تعالى قبيح لا يحتمل قبحه الحسن الكفر فانه قبيح من كل شخص في كل حال
وهو يصح منه ايضا في احكام الاخرة اتفاقا والاصار الجهل به تعالى علما
به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه وهو لا يجعل
علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب والعفو ودخول الجنة مع الكفر
ممن يعتبر اداوه لعقله وصحة دركه لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل وكذا
يصح في احكام الدنيا خلافا لابي يوسف اخرا والشافعي وفي المبسوط
وهو رواية عن ابي حنيفة وهو القياس لانه ضرر محض كاعتاق عبده واذا لم
يصح منه ما هو متردد بين الضرر والنفع فما يكون ضررا محضا اولى وجه
الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا فلا يسقط بعذر فيستوي فيه البالغ
وغيره فتبين امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا
لحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لا قصدا للضرر في حقه اذ هو
غير جابر فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه
بواسطة لزوم هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومه وانما
لم تقتل وقتيذ لانه اي القتل ليس لا لمجرد الارتداد بل قتل الكافر انما هو
بالحرابة لاهل الاسلام وليس الصبي من اهلها ولا بعد البلوغ لان في صحة
اسلامه صبيا خلافا بين العلما اورث شبهة فيه اي القتل والثالث اي
ما هو حق لله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلاة واخواتها من العبادات
البدنية كالصوم والحج فان مشروعيتها وحسنها قد يكون في وقت دون
وقت كوقت طلوع الشمس واستوايها وغروبها في حق الصلاة ويومي
العيد وايام التشريق في حق الصوم وحكم هذه انها تصح منه لمصلحة
ثوابها في الاخرة واعتياد ادايها بعد البلوغ بحيث لا تشق عليه بلا
عهدة فلا يلزم بالشروع المضي فيها ولا بالافساد قضاوها لانها قد شرعت
في حق البالغ كذلك في الجملة فانه لو شرع في عبادة من هذه على ظن انها

عليه

عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى
لو افسدها لا يجب عليه شي فكذا الصبي في هذا المعنى فكانت نفعا محضا
في حقه بخلاف ما كان ماليا منها كالزكاة لا يصح منه لان فيه ضررا به في العاجل
بنقصان ماله والرابع اي ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
والصدقة تصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض ولذا اي ولصحة
مباشرته ما فيه نفع محض وجبت اجرته اي الصبي المحجور بغير اذن وليه
اذا اجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لانه اي بطلان عقده بغير اذن
وليه لحقه اي الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين
الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولي فاذا عمل ففي الاجر نفعا محضا
وهو غير محجور فيه فيجب بلا اشتراط سلامته من العمل حتى لو هلك في العمل
له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان بخلاف العبد
المحجور اجر نفسه بغير اذن مولاه تجب الاجرة بشرطها اي السلامة
من العمل فلو هلك ضمن المستاجر قيمته من يوم الغصب فيملكه فلا تجب
اجرته لانهما لا يجتمعان وصحت وكالتهما اي قبول الصبي والعبد توكيل غيرهما
لهما بغير اذن وليهما بلا عهدة يرجع اليهما من لزوم الاحكام المتعلقة بالعقد
الذي باشره كتسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لانه اي قبولهما
الوكالة بلا عهدة نفع محض لهما اذ يكتسب بذلك احسان التصرف وجهه
الضرر وهي لزوم العهدة منتفية فتمحض نفعا واليه الاشارة بقوله تعالى
وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ
حتى اذا تبينتم منه هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ
ولذا اي ولصحة مباشرتهما ما فيه نفع محض استحقا الرضخ اي ما دون
السهم من الغنيمة اذا قاتلا بلا اذن من الولي والمولى والقياس لا شي
لهما لانهما ليسا من اهل القتال وانما يصيران من اهله بالاذن كالحربي المستامن
وجه الاستحسان انهما غير محجورين عن محض المنفعة واستحقاق الرضخ
بعد القتال كذلك فيكونان كالماذونين من الولي والمولى وقيل هو اي
استحقاق الرضخ قول محمد لان عنده امانهما صحيح وهو لا يصح الا ممن له
ولاية القتال واذا كان لهما ولاية القتال كان لهما الرضخ عند الفراغ منه
والدليل عليه ان محمدا لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير والكتاب
تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات فاما عندهما فلا يصح امانهما
فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما ولهذا لا يحل لهما شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع والاصح انه جواب الكل لان الحجر عن القتال
لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر عن الاستحقاق
وانما لا تصح وصيته بثلث ماله فما دونه مع حصول نفع الثواب وعدم

الضرر اذ لا يخرج عن ملكه حيا لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت
لا يبطلها اى الوصية نفع الارث عنه لا قاربه الورثة وهو اى نفع ارثهم له
انفع له من نفع الوصية للاجانب لان نقل الملك الى الاقارب افضل شرعا
للصدقة والصلة فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة على المسكين
صدقة وعلى ذى الرحم ثنتان صدقة وصلة حسنه الترمذى وصححه ابن
حبان والحاكم وقد قال صلى الله عليه وسلم لسعد انك ان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه لكن يشكل هذا بما روى
مالك عن عمرو بن سليم الزرقى انه قيل لعمر بن الخطاب ان ههنا غلاما
يفاعا لم يحتلم من غسان ووارثه بالشام وهو ذو مال وليس له ههنا الا ابنة
عم له فقال عمر مروه فليوص لها فاوصى لها بمال يقال لها بير جشم قال عمرو
ابن سليم فبعث ذلك المال بثلاثين الفا وقد اجاب المشايخ عنه بما لا يعرى
عن نظر والله سبحانه اعلم والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض
كالطلاق والعتاق والصدقة والهبة وحكم هذا انه لا يملكه ولو باذن
وليه لان فيه ازالة الملك عنه من غير نفع يعود اليه والصبا مظنة الرحمة
والاشفاق لا مظنة الاضرار والله ارحم الراحمين فلم يشرع فى حقه المضار
كما لا يملكه عليه غيره من ولى ووصى وقاض لان ولاية الغير عليه نظرية
وليس من النظر اثباتها فيما هو ضرر محض فى حقه وحينئذ فما قال صاحب
الكشف وغيره فكان المراد من عدم شرعية الطلاق او العتاق فى حقه
عدمها عند عدم الحاجة فاما عند تحققها فمشروع قال شمس الائمة السرخسى
زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا فى حق الصبى حتى ان
امراته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح
اذ لا ضرر فى اثبات اصل الملك وانما الضرر فى الايقاع حتى اذا تحققت
الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وهذا
يبين فساد قول من يقول لو اثبتنا ملك الطلاق فى حقه كان خاليا عن حكمه
وهو ولاية الايقاع والسبب الخالى عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق
البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة حتى
اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا
فى قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد والعياذ بالله وقعت البينونة بينه
وبينها وكان طلاقا فى قول محمد واذا وجدته مجبوبا فخاصمته فى ذلك
فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ الا اقراض القاضى فقط
من الملى ماله فانه يملكه لانه اى اقراضه حفظ له مع قدرة الاستيفاء
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان بهذا الشرط نظرا من القاضى
له ونفعا بخلاف الاب لانه لا يتمكن من تحصيله من المستقرض بنفسه

فكان

فكان بمنزلة الوصى فلا يملكه الا فى رواية لانه يملك التصرف فى المال والنفس
فكان بمنزلة القاضى فيملكه كما اقراضه لانه لا يملك عليه ولا يجوز للوصى
عند ابى حنيفة وقال محمد لا باس اذا كان مليا قادرا على الوفا وليس للقاضى
ذلك ذكره المنتقى والسادس اى ما هو حق للعبد متردد بين النفع والضرر
كالبيع والاجارة والنكاح فيه احتمال الربح والخسران فان كان البيع رابحا
والاجارة والنكاح باقل من اجرة المثل ومهر المثل فهى نفع وان كان
البيع خاسرا وهما باكثر من اجرة المثل ومهر المثل فهى ضرر ولحصول النفع
بدخول البدل فى ملكه والضرر بخروج الاخر كما ذكر صدر الشريعة حتى
انه لو باع باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه انه لا يندفع الضرر
فقط وذكر المعلل المذكور انه يندفع احتمال الضرر بالانضمام اى الولى
كما ذكر فى التلويح واجيب بان المقصود من التعليل المذكور بيان تردد
هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتمالها على دخول شئ
فى الملك وخروج البدل عن الملك عند انضمام راى الولى اندفع توهم الضرر
لانه لا يرى المصلحة الا فيما فيه نفع غالبا فالتحق بما يتمحض نفعا ولا
يخفى ان هذا فى نفسه حسن وانما الكلام فى استفادته من التعليل ولا ريب
فى انه انما ينسب اليه بنوع عناية على ما فيها فيملكه اى الصبى هذا القسم
معه اى مع راى الولى لاندفاع الاحتمال المذكور لانه اى الصبى اهل لحكمه
اى هذا التصرف اذ يملك البدل اذا باشره الولى اى يملك الثمن والاجرة
اذا باع الولى عينا من ماله او اجرها والعين اذا اشتراها له واهل له اى
لهذا التصرف اذ صحت وكالته به اى ان يكون وكيلا لغيره فيه وفيه
اى فى جوازه هذا التصرف له نفع توسع طريق تحصيل المقصود له
لحصوله حينئذ تارة بالولى وتارة بنفسه مع تصحيح عبارته وزيادة دربته
وهو اولى من حصول الربح بطريق واحد وهو مباشرة الولى ثم عنده اى ابى
حنيفة لما انجبر القصور بالاذن كان كالبالغ فيملكه اى هذا التصرف بغبن
فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين مع الاجانب والولى فى رواية
كما يملكه البالغ وان كان لا يملكه الولى وفى اخرى لا يملكه مع الولى لانه
ان كان اصيلا فى الملك لانه مالك حقيقة فيشبه تصرفه تصرف الملاك
من هذا الوجه نائب فى الراى اصيل من وجه لا مطلقا لان اصل العقل والراى
ثابت له الا ان فى رايه خللا حتى احتاج الى ان ينجبر براى الولى فيشبه تصرفه
تصرف الوكلاء من هذا الوجه فتمكنت اى فى هذا التصرف شبهة النيابة عن
الولى نظرا الى وصف الراى بالخلل فكان الولى باعه من نفسه فلا يجوز
بيعه منه بغبن فاحش كما لا يبيع الولى ماله من نفسه بغبن فاحش وايضا
اذا كان فى الراى اصيلا من وجه صح لا فى محل التهمة وهو ما اذا باع من

الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة او بما يتغابن الناس بمثله ولا يصح فى محلها وهو
بيعه من الولى بغبن فاحش اذ يتمكن فيه تهمة ان الولى انما اذن له
ليحصل مقصوده لا للنظر للصبى وعندهما لا يجوز بالغبن الفاحش
مطلقا اى لا من الولى ولا غيره لانه لما شرط الاذن من الولى لنفوذ تصرفه
كان الصبى كالمتصرف الولى بنفسه وهو لا يجوز منه بالغبن الفاحش قال
التفتازانى وقول ابى حنيفة اصح لان اقرار الصبى بغير اذن الولى صحيح وان
لم يملك ذلك بنفسه انتهى وفيه نظر بل الذى يظهر ان قولهما اظهر فليتامل
وهذا فصل اخر اختلفوا اى الحنفية به فى بيان احكام عوارض الاهلية
اى امور ليست ذاتية لها طارئة اولا اى خصال او افات لها تاثير فى الاحكام
بالتغيير او الاعدام سميت بها لمنعها الاحكام المتعلقة باهلية الوجوب
كالموت او لاهلية الاداء كالنوم والاغماء او مغيرة لبعض الاحكام مع بقاء
اصل الاهلية للوجوب والاداء كالسفر ولذا لم يذكروا الكهولة والشيخوخة
ونحوهما فى جملتها لانها ليست باحدى هذه الاقسام فدخل الصغر
لعدم اشتراط الطرو والحدوث بعد العدم فيها وكونه ليس من الامور
الذاتية للانسان ومن ثمة كان الكبير انسانا كالصغير وان كان
ثابتا فى اصل الخلقة لا يخلو عنه الا نادرا كادم وحوا عليهما السلام ومحصها
احوال منافية لاهليته غير لازمة له وهى اى العوارض نوعان سماوية
اى ليس للعبد فيها اختيار فنسبت الى السماء بمعنى انها نازلة منها بغير
اختياره وارادته وهى احدى عشر الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت قالوا وانما
لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء وان لم يغير بها بعض
الاحكام لدخولها فى المرض واوردا الاغماء والجنون من المرض وقد افردا
بالذكر واجيب لاختصاصهما باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها بخلاف تلك
ومكتسبة اى كسبها العبد او ترك ازالتها وهى سبعة ستة منه وهى الجهل
والسفه والسكر والهزل والخطا والسفر وواحد من غيره وهو الاكراه
النوع الاول السماوية قدمها لانها اظهر فى العارضية لخروجها عن اختيار
العبد واشد تاثيرا فى الاحكام من المكتسبة اما الصغر وقدمه لكونه
فى اول احوال الادمى فقبل ان يعقل الصغير هو كالمجنون الممتد لانتفا
العقل والتمييز بل ربما كان الصغير فى اول احواله ادنى حالا من المجنون
لانه قد يكون للمجنون تمييز لا عقل وهو عديمهما فلا يكون مكلفا بشى
فاذا عقل نا هل للاداء اهلية قاصرة دون الوجوب الا الايمان على
ما تقدم قريبا من الخلاف فيه ويسقط عنه بعذر الصبا ما يحتمل السقوط
عن البالغ من عبادة او كفارة او حد ونقدم وضع الاجزية عنه سالفا

قريبا

قريبا وبينونة زوجته المسلمة بكفره اى ردته او ابائه عن الاسلام اذا عرض عليه
بعد اسلامها ليس جزاء بل لانتفاء اهليته لاستفراش المسلمة لقوله تعالى
فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار لاهن حل لهم ولاهم يحلون
لهن كحرمانه الارث به اى بكفره لذلك اى لانتفاء اهليته للارث منه لعدم
الولاية لانها شرط لسببية الارث كما يشير اليه قوله تعالى اخبارا عن زكريا
عليه السلام هب لى من لدنك وليا يرثنى والكافر ليس له اهليتها على
المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا كالرق
اى كما يحرم الموقوف واقرا كان الرق فيه او ناقصا بالغا كان او غير بالغ
الارث لعدم الولاية التى هى شرط سببيته فلا يكون انتفاء الارث
فيهما جزاء على فعلهما بل لانتفاء شرط سببيته التى هى اتصال الشخص
بالميت بقرابة او زوجية او ولاء ومثله لا يعد جزاء الا يرى ان الاجنبى
اذا لم يكن له سبب ارث من غيره لا يرثه ولا يقال حرمانه جزاء بل لم يشرع
الارث فى حقه لعدم سببه واما الجنون وهو اختلال العقل مانع من
جريان الافعال والاقوال على نهجه الا نادرا اما لنقصان جبل عليه
دماغه خلقة فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل كعين الاكمه ولسان
الاخرس وهذا مما لا يرجى زواله ولا فائدة فى الاشتغال بعلاجه واما
لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او افة من رطوبة مفرطة
او يبوسة متناهية وهذا مما يعالج بما خلق الله تعالى له من الادوية
واما باستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه وهذا مما
قد ينجع فيه الادوية الالهية فينافى شرط العبادات النية بالنصب
بدل من شرط العبادات لسلبه الاختيار فلا تجب العبادات مطلقا
مع الممتد منه مطلقا اى الاصلى وهو المتصل بزمن الصبا بان جن قبل
البلوغ فبلغ مجنونا والعارضى وهو ان يبلغ عاقلا ثم جن اما وجوب الاداء
فلعدم القدرة عليها لانها لا تكون بلا عقل ولا قصد صحيح وهو مناف لهما
واما اصل الوجوب فلعدم حكمه وهو الاداء والقضاء على تقدير امكانه
دفعا للحرج وما لا يمتد منه حال كونه طاريا عليه جعل كالنوم من حيث
انه اى كلا منهما عارض يمنع فهم الخطاب زاد فقل الامتداد مع عدم الحرج
فى ايجاب القضاء فلا ينافى فى كل عبادة لا يودى ايجابها الى الحرج على المكلف
بعد زواله كالنوم ولانه اى الجنون لا ينفى اصل الوجوب اذ هو اى اصل
الوجوب متعلق بالذمة وهى اى الذمة موجودة له اى للمجنون
حتى ورث من بينه وبينه سبب من اسباب الارث وملك ما تحقق
له فيه سبب الملك من مال او حق مالى والارث والملك من باب الولاية
ولا ولاية بدون الذمة الا انه لو انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم

الحرج بنعدم الوجوب وكان اهلا للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم
يثاب والثواب من احكام الوجوب ايضا كان نوى صوم الغد ثم جن فيه او
قبل الفجر وهو على نيته حال كونه ممسكا كله صح فلا يقضي ذلكا اليوم
لو افاق بعده اى بعد الغد لوكان ذلك من رمضان فيكون اهلا للوجوب
في الجملة ولا حرج في ايجاب القضا فيكون الادا ثابتا تقديرا بتوهمه
في الوقت وقضاؤه بعده كما في النوم والاغماء الحاصل ان الشارع الحق
العارض من النوم والاغما بالعدم في حق الادا بعد تقريره حيث حكم
بصحة الفعل الموجود فيهما وعلماؤنا الثلاثة الحقوا العارض من الجنون
بالعدم بعد زواله في حق الوجوب وجعلوا السبب الموجود فيه معتبرا
في حق ايجاب القضا عند زوال العارض فكان هذا الاستحسان اولى بالصحة
من القياس وهو كونه مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا
كان او كثيرا لزوال اهلية الادا بفوات العقل وعدم ثبوت الوجوب بدونها
بخلاف الاغما والنوم لانهما لا ينافيان العقل ولا يزيلانه وانما يحصل بهما
العجز عن استعمال آلة القدرة فكان العقل ثابتا كما كان وهو قول زفر
والشافعي والله تعالى اعلم وصح اسلامه تبعا لابويه او احدهما كالصبي
وانما يعرض الاسلام لا الاسلام زوجته على ابيه او امه لتصير فرقة مسلمها
باسلامه اى اسلام احدهما فان اسلم اقرا على النكاح وان ابى فرق بينهما
دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن بخلافه اى الاسلام اصالة فانه لا
يصح منه لعدم ركنه الاعتقاد اى عقد القلب على التصديق لانه انما يكون
بالعقل وهو عديمه لا تجرا لان الحجر عن الايمان غير صحيح لانه نفع محض بخلاف
الاسلام التبع اى التابع لاسلامهما او اسلام احدهما ليس الاعتقاد
فيه ركنا ولا شرطا له وانما عرض على وليه اذا اسلمت زوجته دفعا للضرر
عنها اذ لعيوبه اى للجنون لها بدء معلومة ففي التاخير ضرر لها مع ما فيه من
الفساد لقدرة المجنون على الوطي ثم قال شمس الايمة ليس المراد من عرض
الاسلام على وليه ان يعرض عليه بطريق الالزام بل على سبيل الشفقة
المعلومة من الابا على الاولاد عادة فلعل ذلك يحمله على ان يسلم الا ترى
انه اذا لم يكن له والدان جعل القاضي له خصما وفرق بينهما فهذا دليل على
ان الابا يسقط اعتباره هنا للتعذر بخلاف الصبي غير العاقل اسلمت زوجته
لا تعرض على وليه لان لعقله حدا معلوما وهو البلوغ فينتظر فاذا بلغ عرض
عليه الاسلام ولا ينتظر بلوغه اى الصبي المجنون لما ذكر ويصير مرتدا تبعا
بارتداد ابويه ولحاقهما اى بالمجنون بدار الحرب اذا بلغ مجنونا وهما
مسلمان لان الكفر باستقبح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية
الابوين وقد ثبت الاسلام في حقه تبعا لهما فيزول بزوال ما يتبعه

ثم

ثم كون ابويه مسلمين ليس بقيد لان اسلام احدهما وارتداده ولحوقه
معه بدار الحرب كاف في ارتداده بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام
فانه يكون مسلما لظهور تبعية الدار بزوال تبعية الابوين لانها كالخلف
عنهما او بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فارتدا ولحقا
به بدار الحرب لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او عروض الجنون ثم قال متصلا بقوله ولانه لا يبقى اصل الوجوب الا
انه اذا انتفى الادا وبين ان مراده به الفعل لا مقابل القضا بقوله اى
الفعل تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضا وتقدم وجهه حيث قال
والتكليف رحمة والحرج طريق الترك فلم يتعلق ابتدا بما فيه فضلا
انتفى اصل الوجوب لانتفا فايدته من الادا والقضا وقوله وكذا الاصلي عند
محمد عطف في المعنى على قوله وما لا يمتد طاريا اى وكذا الجنون الاصلي
حكمه حكم الممتد من الجنون الطاري عند محمد فلم يفرق في الاصلي بين الممتد
وغيره في الاسقاط كما فرق في العارضي بينهما بالاسقاط وعدمه
اناطة للاسقاط بكل من الامتداد والاصالة وعزاه في شرح الطحاوي
الى اصحابنا وفي الهداية وهذا مختار بعض المتاخرين وفي الفوايد الظهيرية
منهم الشيخ ابو عبد الله الجرجاني والامام الرستغفني والزاهد الصفار
تبعه اى الاسقاط ابو يوسف بالامتداد لا غير فيهما فاسقط عنه
الممتد منهما دون غيره ونص في طريقة الى المعين على انه ظاهر الرواية
واشار اليه في الهداية بلفظ قيل ثم الخلاف بينهما هكذا هو المذكور في
المبسوط والخانية وغيرهما وقيل الخلاف على القلب وهو ان محمدا اناط
الاسقاط بالامتداد وعدم الاسقاط بعدم الامتداد في كل من الاصلي
والعارضي وان ابا يوسف فرق في العارضي بين الممتد وغيره في الاسقاط
وعدمه وسوى في الاصلي في الاسقاط بين ان يكون ممتدا اولا وهو
المذكور في اصول فخر الاسلام وكشف المنار ومشى عليه المصنف في فتح
القدير ثم هذه الجملة من التقرير هي المناسبة لشرح هذا الموضع وللمصنف
هنا حاشية لها محمل صحيح في ذاتها ولكنها لا توافق شرح هذا الموضع
وللمصنف هنا حاشية لها محمل صحيح في ذاتها فالتنبيه لذلك وجه التسوية
بين الاصلي والعارضي امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث اذ
السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا
فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري ثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ
دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل
عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة امران ايضا احدهما الطاري
بعد البلوغ رجح العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسايره

العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصبي فلا يوجب
قضاء ما مضى ثم بينهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول
الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطارئ قد اعترض
على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم وفي المبسوط وليس فيما اذا
كان جنونه اصليا رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتأخرون على
قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى واذا كان المسقط
لوجوب العبادات في التحقيق هو الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط
بالنسبة الى اصناف العبادات فقدر الامتداد المسقط في الصلاة
بزيادته على يوم وليلة عندهما اى عند ابي حنيفة وابي يوسف بزمان
يسير وعند محمد بصيرورة الصلوات الفوائت ستا بخروج وقت
السادسة وهو القياس لان الحرج انما ينشأ من الوجوب عند كثرتها
وكثرتها بدخولها في حد التكرار وهو انما يكون بخروج وقت السادسة
فلا جرم ان نص السرخسي وصاحب الذخيرة على انه الاصح ومشى عليه المص
في فتح القدير لكنهما اى ابا حنيفة وابا يوسف وان اشترطا تكرارها
اقاما الوقت اذ هو السبب الظاهر لها مقام الواجب اى الصلاة
كما في المستحاضة وسائر اصحاب الاعذار تيسيرا على العباد ثم كون
هذا قولهما هو المذكور في اصول فخر الاسلام والهداية ومبسوط خواهر
زاده وغيرها وجعله الفقيه ابو جعفر والسرخسي رواية عن ابي حنيفة
وذكره في شرح الطحاوي والمنظومة والمختلف عن ابي حنيفة ولم يذكر
قول ابي يوسف وفي الصوم اى وقدر امتداد الجنون المسقط لوجوب
الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره حتى لو افاق في جزء منه ليلا او نهارا
يجب عليه القضاء قال صاحب الكشف وهو ظاهر الرواية وفي الكامل
نقلا عن الحلواني لو كان في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب
الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام
فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر
ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه
القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان
الصوم لا يفتتح فيه انتهى وهذا في الذخيرة والفتاوى الظهيرية ومشى
عليه الاسبيجابي وحميد الضرير من غير حكاية خلاف لكن اذا كان
سقوط الوجوب للحرج وامتداد الجنون شهرا كثير غير نادر فيلزم
الحرج بثبوته مع استيعاب الجنون الشهر بخلاف ما اذا لم يستوعبه لان
صوم ما دون الشهر في سنة لا يوقع في الحرج يجب ان لا فرق في وجوب
قضاء الشهر بين ان يفيق في الليلة الاولى منه او غيرها او في نهار منه

قبل

قبل الزوال او بعده اوله او آخره ويؤيده ما في المجرد عن ابي حنيفة فيما
اذا افاق في الليلة الاولى ثم اصبح مجنونا جميع الشهر انه يلزمه القضاء
ثم هذا اذا لم ينو الصوم فيها او نواه ثم افطر في نهارها اما اذا نواه ولم
يفطر قضى الشهر الا ذلك اليوم وهو محمل ما ذكره جماعة منهم ابو جعفر
في كشف الغوامض انه يلزمه قضاء جميع الشهر الا اليوم الاول وكذا
يجب ان لا يفرق فيه بين الاصلي والعارضي كما ذكره في الايضاح
عن ابي يوسف وهو اولى ان شاء الله تعالى مما في شرح الطحاوي
من ان في الاصلي اذا افاق في بعض الشهر يلزمه قضاء ما ادرك لا
قضاء ما مضى ثم قالوا انما لم يشترط التكرار في الصوم لانه لو شرط
لازدادت الزيادة الموكدة على الاصل الموكد اذ لا يدخل وقت الصيام
ما لم يمض احد عشر شهرا والتحقيق ما سبق وفي الزكاة قدر امتداد
الجنون المسقط لوجوبها باستغراق الحول به كما هو رواية الحسن عن
ابي حنيفة والامالي عن ابي يوسف وابن رستم عن محمد قال صدر الاسلام
وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية
قال المصنف وفيه نظر فان التكرار بوجوبها لا بدخوله لان شرط الوجوب
ان يتم الحول فالاولى اعتبار الحول لانه كثير في نفسه كما مشى عليه في التلويح
وابو يوسف في رواية هشام عنه قال اكثره اى الحول اذا استوعبه الجنون كله
اقامة للاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب والنصف
ملحق بالاقل فلو بلغ مجنونا مالكا للنصاب ثم افاق فابتداء الحول من
الافاقة عند ابي يوسف بناء على ان الاصلي والعارضي سواء عنده في ان
المسقط فيهما الامتداد ولم يوجد ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا وتم
الحول وجبت عند محمد لا ابي يوسف ما لم يتم الحول من الافاقة وكان
الاولى فلو افاق بالفاء ولو كان هذا في العارضي وجبت اتفاقا من غير
توقف على تمام الحول من وقت الافاقة واما العته اختلاطا الكلام
مرة ومرة وهذا الحد قد صحف لتعريفه باختلال العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وكذا سائر اموره وحين
منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين فخرج بناشئة
عن الذات ما يكون بالمخدرات كالصبي العاقل اى فالمعتوه كهذا في صحة
فعله وتوكيله اى وقبول الوكالة من غيره في بيع مال الغير والشراء له
وطلاق امرأته واعتاق عبده بلا عهدة حتى لا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء
بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه
وقوله اى وفي صحة قوله الذي هو نفع محض وهو اهل لاعتباره منه كالاسلام

اما انه نفع محض فظاهر واما انه اهل لاعتباره منه فلوجود اصل العقل فيه
بخلاف ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق فانه لا يصح منه لا باذن وليه
ولا بدون اذنه كما لا يصح من الصبي العاقل وبخلاف ما هو متردد بين الضرر
والنفع والشرا لنفسه فانه يصح منه باذن الولي لا بدون اذنه كما في الصبي
العاقل ايضا ولا تجب العبادات عليه كما لا يجب على الصبي العاقل ايضا
كما هو لختيار عامة المتاخرين والعقوبات كما لا تجب على الصبي العاقل ايضا
بجامع وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فيهما دفعا للحرج وضمان متلفاته
ليس بعهدة لانها تلزم مع التصرف الشرعي كالبيع والشرا والوكالة
وليس الاتلاف تصرفا شرعيا ولان المنفي عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمله لانه حق العبد شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم
ولهذا قدر بالمثل لا جزا للفعل وكون المستهلك صبيا او بالغا معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم وذلك لا يزول بالصبا والعته
والحاصل ان العذر الثابت للمتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف
عليه لانه محتاج كما هو محتاج نعم جاز ان يبطل به ما ثبت لحق الشرع لغناه
تعالى عن العالمين الا يرى ان المضطر لو تناول مال الغير لا يأثم لانه حق
الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد وتوقف نحو بيعه وشرايه واجارته
على اذن وليه كما قدمناه وتثبت الولاية عليه لغيره كما تثبت على الصبي لان
ثبوتها من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة لانه سبب العجز
ولا يلي على غيره لعجزه عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على
غيره ولا يوخر العرض للاسلام عليه عند اسلام امراته اذا لم يكن مسلما
لما قلنا في الصبي العاقل وهو محجة منه فان اسلام كل منهما صحيح لوجود
اصل العقل بخلاف المجنون وفي التقويم تجب عليه العبادات احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده
صدر الاسلام بان العته نوع جنون فيمنع وجوب ادا الحقوق جميعا اذ
المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه
اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط
الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه
لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل بحدوث هذه الافة كان البلوغ
وعدمه سوا فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله
تحقيقا للعدل وهو ان لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط
عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي
الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ذكره في الكشف وغيره واما النسيان

عدم

عدم الاستحضار للشي في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فشمل هذا البيان
السهو والنسيان لان اللغة لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو
زوال الصورة عن المدركة مع بقايها في الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا
فيحتاج حينيذ في حصولها الى سبب جديد وقال الشيخ سراج الدين الهندي
والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا تفتقر الى تعريف بحسب
المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش فلا ينافي
الوجوب ولا وجوب الادا لكمال العقل وليس عذرا في حقوق العباد
حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان جبرا لحق العبد لحرمته لحاجتهم
لا ابتلا وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام وفي حقوقه تعالى هو عذر
في سقوط الاثم كما هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن امتي
الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال صحيح
على شرطهما ولم يخرجاه اما الحكم الدنيوي فان كان النسيان لما هو فيه
حتى فعل ما ينافيه مع مذكر له بما هو بصدده ولا داع وهو الحسن به ولا
داعي اليه اي الى ذلك الفعل كاكل المصلي في الصلاة ناسيا فان هيئة المصلي
مذكرة له مانعة من النسيان اذا لاحظها ودعى الطبع اليه في الصلاة منتف
عادة لقصر مدتها فحينيذ لم يسقط حكمه فيفسد الصلاة لتقصيره وبخلاف
سلامه في القعدة الاولى ناسيا على ظن انها الاخيرة فانه يسقط حكمه
فلا يفسدها لانتفا المذكر لانه ليس للمصلي هيئة مذكرة انها الاولى وكثرة
تسليمه في القعدة داعية اليه او كان لا معه اي لا مع مذكر ولكن مع داع
الى ذلك الفعل كاكل الصايم في حال صومه ناسيا فانه ليس في الصوم هيئة
مذكرة به والطبع داع اليه لطول مدته او كان لا مع مذكر ولا مع داع
اليه فاولى ان يسقط حكمه كترك الذابح التسمية فانه لا داعي الى تركها
وليس ثمة ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان كذا في التلويح
قلت ويشكل الاول بتعليلهم حلها بقولهم لان قتل الحيوان يوجب خوفا
وهيبة ويتغير حال البشرية غالبا لنفور الطبع عنه ولهذا لا يحسن الذبح
كثير خصوصا من كان طبعه رقيقا تالم بايذا الحيوان فيشتغل القلب به
فيتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة ويناقش الثاني بان هيئة
اضجاعها وبيده المدية لقصد ازهاق روحها مذكرة له بالتسمية فالاولى
التوجيه بما قالوه وهو في المعنى ابدا احكمة والا فالمفزع في ذلك انما هو
السمع كما عرف في الفروع واما النوم ففترة تعرض مع قيام العقل توجب
العجز عن ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية واستعمال العقل
فالفترة هي بمعنى قولهم انحباس الروح من الظاهر الى الباطن وهذه الروح
بواسطة العروق الضوارب تنتشر الى ظاهر البدن وقد تحجر اي تحبس

في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة من كثرة الحركة والاشتغال بالتأثر
في الباطن لنضج الغذا وكذا يجلب النوم عند امتلا المعدة ونحوه كان
تكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن جميعا ولنقصانه وزيادته
اسباب طبيعية والاعيا معناه نقص الروح بالتحلل بسبب الحركة ومثل
الرطوبة والثقل الذي يظهر فيه فيمنعه عن سرعة الحركة كما يغلب في
الحمام بعد الخروج منه وتناول الشي الرطب للدماغ فاذا ركدت الحواس
بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس
لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما توردة الحواس عليها فاذا وجدت
فرصة الفراغ ارتفع عنها المانع فيتصل بالجواهر الروحانية المنتقش
فيها الموجودات كلها المعبر عنها باللوح المحفوظ فانطبع فيها ما فيها
وهو الرويا فان لم تتصرف القوة المخيلة الحاكية للاشيا بتمثيلها ه
صدقت هذه الروية بعينها ولا تعبير لها وان كانت المخيلة غالبة
او ادراك النفس للصور ضعيفا بدلت المخيلة ما رأته بمثال كالرجل
بسحره ونحوه وهي التي تحتاج الى التعبير والمراد بالروح جسم لطيف
مركب من بخار واخلاط معيضة القلب وهو مركب القوى النفسانية
والحيوانية ولها يتصل القوى الحاسة الى الاتها ذكره المصـ رحمه الله
وكان الاولى تقييد الفترة بالطبيعية ليخرج الاغما وقيدنا الافعال
بالاختيارية اى الصادرة عن قصد واختيار لبقاء الحركات الطبيعية
كالتنفس ونحوه وقيل النوم ريح يأتي الحيوان اذا شمها ذهبت حواسه
كما تذهب الخمر بعقل شاربها وقيل انعكاس الحواس الظاهرة الى الباطنة
حتى يصح ان يرى الرويا قيل وله اربع علامات فقد الشعور حتى لو
لمسه انسان لم يحس به واسترخا الاعضا فلو قبض دراهم ثم نعس
فسقطت من غير شعور بها دل على نومه وان يخفى عليه كلام الحاضرين
فلا يدري ما قالوا وان يرى في نومه رويا وغير خاف ان في هذه قصورا
فاوجب تاخير خطاب الادا الى زواله لامتناع الفهم وايجاد الفعل
حالة النوم لا تاخير اصل الوجوب ولا اسقاطه حالة التنبه لعدم اخلاله
بالذمة والاسلام ولامكان الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء
عند عدمه والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثير الواجب وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ولذا اى ولوجود
اصل الوجوب حالة النوم وجب القضا للصلاة التي دخل وقتها وهو
نايم اذا زال النوم بعد الوقت لانه فرع وجود الوجوب في حالة النوم
وقدمنا في مسيلة تثبت السببية لوجوب الادا باول الوقت موسعا
من الفصل الثالث ان ابا المعين ذهب الى ان وجوب القضا عليه ابتدا

عبادة

عبادة تلزمه بعد حدوث اهلية الخطاب وما له في هذا وما عليه
فليراجع واوجب ابطال عباراته من الاسلام والردة والطلاق في
والعتاق والبيع والشرا وغيرها ولم يوصف عباراته بخبر وانشا وصدق
وكذب كالالحان اى كما لا يوصف بها اصوات الطيور لانتفا الارادة
والاختيار فلذا اى ابطال النوم عبارات النايم اختار فخر الاسلام
وصاحب الهداية في جماعة ان قراته لا تسقط الفرض ونص في المحيط
على انه الاصح لان الاختيار شرط اداء العبادة ولم يوجد وفي النوادر
تنوب واختاره الفقيه ابو الليث لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ
في حق الصلاة تعظيما لامر المصلي والقراة ركن زايد يسقط في
بعض الاحكام فجاز ان تعتد بها مع النوم وقال شيخنا المصنف انه
الاوجه والاختيار المشروط قد وجد في ابتدا الصلاة وهو كاف
الا يرى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انه يجزيه انتهى
قلت وهو يفيد انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه وقد نصوا على انه
لا يجزيه وفي المبتغى ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا فان فرق بينها وبينهما
بانهما ركنان اصليان لا يسقطان بحال بخلافها فلا نسلم ان هذا
موثر في الاعتداد بهما دونها في هذه الحالة وفي هذا مزيد بحث
وفوايد اوردتها في كتاب حلية المحلي في شرح منية المصلي ثم
عطف على ان قراته وان لا تفسد قهقهته الوضو ولا الصلاة
وان قيل ان اكثر المتاخرين وفي المحيط عامتهم على ان قهقهته تفسدهما
اى الوضو والصلاة اما الوضو فلثبوت كونها حدثا في صلاة ذات
ركوع وسجود بالنص وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم
واليقظة قلت وفيه نظر فان ذلك في الحدث الحقيقي وهي حدث
حكمي ثابت على خلاف القياس في حق المستيقظ لمعنى معقول وهو
الجناية على العبادة الخاصة بخصوص هذا الفعل وهو مفقود فيها
نايما فلا يكون حدثا واما الصلاة فلان في القهقهة معنى الكلام
والنوم كاليقظة فيه عند الاكثر ووجه مختار فخر الاسلام وموافقته
وقد نص شيخنا المصنف في فتح القدير على انه الاصح زوال معنى
الجناية بالنوم ثم النوم يبطل حكم الكلام وهو مخدوش بما تراه ه
وتفريع النوازل الفساد بكلام النايم عليه اى قول اكثر المتاخرين
لعدم فرق النص وهو ما في صحيح مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها
شي من كلام الناس بين المستيقظ والنايم وانزال النايم كالمستيقظ
شرعا لما عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نام العبد في سجوده باهى
الله به ملايكته فيقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده بين

يدي رواه البيهقي وقال ليس بالقوي والدارقطني في علله عن الحسن
عن ابي هريرة وقال لا يثبت سماع الحسن عن ابي هريرة فلا جرم
ان مشى عليه في الخانية والخلاصة وغيرهما ونص في الولوالجية
على انه المختار وعن ابي حنيفة يفسد الوضوء لا الصلاة
وتقدم وجه كل بما عليه فيتوضأ ويبني على صلاته كمن سبقه الحدث
وقيل عكسه اي تفسد صلاته لا وضوءه وهو المذكور في عامة
النسخ للفتاوى وفي الخلاصة وهو المختار وقال المصنف هنا
وهو اقرب عندي لان ابا حنيفة لم يجعل القهقهة حدثا الا في صلاة من
النائم لعدم القصد فيبقى القهقهة بمعنى الضحك او الفعل كلاما
بلا قصد فتفسد الصلاة به كالساهي به اى بالكلام واما الاغما
فآفة في القلب او الدماغ تعطل القوى المدركة والمحركة عن
افعالها مع بقاء العقل مغلوبا وايضاحه مع انه تقدم بعضه ملخصا
ان عالما انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يكون من الطف اجزاء الاغذية
يسمى روحا حيوانيا وقد فيضت عليه قوة تسري بسريانه في
الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة
تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة وهي الحواس الظاهرة
والباطنة ومحركة وهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب
وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي
مبدا الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي
مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة
بالدماغ والحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة
بحيث يتعلق بتعطيل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها
كان ذلك اغما فهو مرض لا زوال العقل كالجنون والا لو كان
العقل غير باق عصم منه الانبيا كما عصموا من الجنون واللازم
منتف بالاجماع وهو اى الاغما فوق النوم في العارضية لان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطبا من ضرورات الحيوان
استراحة لقواه والاغما ليس كذلك فتكون اشد في العارضية وفي
سلب الاختيار وتعطل القوى فانهما في الاغما اشد فان مواده
غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويطول الانتباه
بخلاف النوم فان سببه تصاعد بخرة لطيفة سريعة التحلل
الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه فلزمه اى الاغما
من ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات ما لزمه اى النوم
من ذلك بطريق اولى وزيادة كونه اى الاغما حدثا ولو في

جميع

جميع حالات الصلاة من قيام وركوع وسجود وقعود واضطجاع لزوال المسكة على
وجه الكمال على كل حال ومنع البنا اذا وقع في الصلاة بخلاف النوم في الصلاة
مضطجعا بان غلبته عيناه فاضطجع في حالة نومه لا البنا اذا توضأ بمنزلة
ما لو سبقه الحدث كما في الخانية والفرق ان الاغما نادر ولا سيما في الصلاة
بخلاف النوم والنص بجواز البنا انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ولو
تعمد النوم في الصلاة مضطجعا انتقض وضوءه وبطلت صلاته بلا خلاف
وقيد بالاضطجاع لان نوم المصلي غير مضطجع لا ينقض الوضوء هذا والاغما
اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف
وباعتبار الصلوات عند محمد تسقط به العبادة استحسانا كما تقدم
في الجنون وقال مالك والشافعي اذا استوعب وقت صلاة سقطت به بخلاف
النوم ثم في المحيط لو شرب الخمر حتى ذهب عقله اكثر من يوم وليلة لا يسقط
عنه القضا لان الاغما حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف والترفيه
انتهى وفي تسمية هذا اغما مساهلة بل هذا سكر وسياتي الكلام فيه وفيه ايضا
ولو شرب البنج او الدوا حتى اغمي عليه قال محمد يسقط عنه القضا متى كثر لانه حصل
بما هو مباح فصار كما لو اغمي عليه بمرض وقال ابو حنيفة يلزمه القضا لان النص
ورد في اغما حصل بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغما حصل بصنع العباد لان
العذر متى جاء من قبل غير من له الحق لا يسقط الحق ولو اغمي عليه لفزع من سبع
او ادمي اكثر من يوم وليلة لا يلزمه القضا بالاجماع لانه حصل بآفة سماوية
لان الخوف والفزع انما يجي لضعف قلبه فيكون بمعنى المرض ثم هذا اذا لم يفق
المغمى عليه اصلا هذه المدة فان كان يفيق ثم يعاوده لم يذكره محمد وهو على
وجهين احدهما ان كان لافاقته وقت معلوم فهي افاقة معتبرة تبطل
حكم ما قبلها من الاغما ان كان من المدة المذكورة ثانيهما ان لا يكون لها وقت
معلوم بل يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحا ثم يغمى عليه بغتة فهذه افاقة
معتبرة ذكره في الذخيرة والله تعالى اعلم واما الرق فهو لغة الضعف ومنه
صوت رقيق واما في الشرع فعجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضا ومالكية
المال والتزوج وغيرها كائن عن جعله اى المرقوق شرعا عرضة اى محلا
منصوبا منتهيا للتملك والابتذال اى الامتهان وقيد بالحكمي لان بعض الارقا
قد يكون اقوى من الحر في القوى الحسية لان الرق لا يوجب خللا في البدن
ظاهرا ولا باطنا ثم هو حق الله ابتدا بمعنى انه يثبت جزا للكفر فان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل
في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين
بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت على المسلم ابتدا ثم صار حقا للعبد بقا بمعنى ان الشارع
جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزا وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا

وان اسلم وانتقى فلا يتجزى الرق قال غير واحد من المتاخرين باتفاق اصحابنا ولعل المراد المتقدمون والا فمشكل بقول محمد بن سلمة يحتمل التجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب فى استرقاق انصافهم بعد ذلك نفذ ذلك منه والاصح الاول لاستحالة قوة البعض الشايع من المحل باتصافه بالولاية والمالكية دون البعض الاخر فكذا ضده اى الرق وهو العتق لا يتجزى ايضا اتفاقا على ما ذكره غير واحد ايضا والا لو تجزى العتق تجزأ الرق لانه اذا ثبت العتق فى بعض المحل شايعا فالبعض الاخر ان عتق فلا تجزى مع فرض انه متجزى هذا خلف وان لم يعتق لزم المحال المذكور وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى فاذا اعتق نصف عبده عتق كله والا لو تجزى ثبت المطاوع بفتح الواو وهو الاعتاق بلا مطاوع بكسر الواو وهو العتق ان لم ينزل اى لم يعتق منه شى لان العتق مطاوع الاعتاق ولازمه يقال اعتقته فعتق ككسرته فانكسر والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الاثر الفعل المتعدى بمفعوله واثر الشى لازم له وقلبه اى وثبت المطاوع بكسر الواو بلا مطاوع بفتحها ان نزل اى عتق كله وكلاهما منتف ولا ينزل بعضه باعتاق بعضه للاتفاق على تجزى العتق وتجزأ الاعتاق عنده اى ابى حنيفة لانه اى الاعتاق ازالة الملك المتجزى اتفاقا حتى صح شرا بعضه وبيعه اى بيع بعضه وان تعلق بتمامه اى الاعتاق ما لا يتجزى وهو العتق فان وصلية لانه حينئذ كالوضوء تعلق بتمامه اباحة وهو اى الوضوء متجزى وهنا اى اباحة الصلاة والمطاوعة فى اعتقته فعتق انما هى عند اضافته اى الاعتاق الى كله كما هو اللفظ اى اعتقه فلا يثبت باعتاق البعض شى من العتق اذ لو ثبت العتق ثبت فى الكل لعدم تجزى العتق وثبوته فى الكل حينئذ بلا سبب مع تضرر المولى بذلك ولا يثبت ايضا باعتاق البعض زوال شى من الرق عنده لكن من الملك بل هو اى معتق البعض كالمكاتب فى انه لا يصح منه ساير احكام الحرية الا انه اى معتق البعض لا يرد الى الرق لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهو لا يحتمل الفسخ بخلاف المكاتب فانه يرد عليه اذا عجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ فاثره اى اعتاق البعض حينئذ اى حين كان ازالة لبعض الملك فى فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وهذا انما كان لوجوب قصر ملاقاة التصرف حق المتصرف لا غيره الا ضمنا كما فى اعتاق الكل فان فيه ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شى يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ومن هذا يعرف ان ما فى البدايع من التعقب لمن قال

من

من مشايخنا لا خلاف بين اصحابنا فى ان العتق لا يتجزى وانما اختلفوا فى الاعتاق بانه غير سديد بما ذكره ثمة ليس بتعقب سديد ويزداد لدى الناظر وهوجا بمراجعة اوايل باب العبد يعتق بعضه من شرح الهداية للمصنف رحمه الله تعالى والرق حق الله تعالى ابتدا والملك حق اى العبد بقاء كما تقدم فانه اى الرق ينافى مالكية المال لانه اى الرقيق مملوك مالا فاستلزم كونه مملوكا مالا العجز والابتذال لان المملوكية المالية تنبى عنهما والمالكية تستلزم ضدهما اى العجز والابتذال وضداهما القدرة والكرامة لانبائها عنهما وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فلا يجتمع الى مملوكيته مالا مالكيته للمال فلا يتسرى الرقيق الامة ولو ملكها حال كونه مكاتبا بخلاف غيره اى المال من النكاح فانه فيه بمنزلة المبقى على اصل الحرية لانه من خواص الادمية حتى انعقد انكاحه نفسه موقوفا على اجازة المولى اذا كان بلا اذن من المولى وشرط الشهادة عنده اى العقد لا عند الاجازة وانما وقف الى اذنه لانه اى عقد النكاح لم يشرع الا بالمال لقوله تعالى وان تبتغوا باموالكم الى غير ذلك فيتضرر العقد به اى بالمولى لما فيه من نقصان مالية العبد التى هى حق المولى لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد له مال اخر يتعلق به فيتوقف نفاذ العقد على التزامه اى المولى بالاذن السابق او الامضا اللاحق وفى الدم الملك الحياة لانه يحتاج الى البقا ولا بقا له الا ببقايها فلا يملكه المولى لاتلافه اى دمه اذ لا ملك له فيه ويقتل الحر به اى بالعبد قصاصا فى العمد ويودى اى ويفدى بالدية على تفصيل فيها فى الخطا وصح اقراره اى العبد على نفسه ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اى بالاسباب الموجبة لهما لملاقاته حق نفسه قصدا فيصح منه كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف مالية التى هى حق المولى لكونه ضمنيا فانتفى نفى زفر صحة اقراره بالحدود والقصاص لكونه واردا على نفسه وطرفه وكلاهما مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول بخلاف اقراره بضمان المال فانه مواخذ به فى الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا والسرقة المستهلكة اى وبسرقة مال غير قايم بيده والقايمة اى وبسرقة مال غير قايم بيده فى الماذون اتفاقا وفى المحجور والمال قايم بيده كذلك اى صح اقراره بها ان صدقه المولى فى ذلك فيقطع فى هذه الاحوال عند علمائنا الثلاثة لان وجوب الحد عليه باعتبار انه ادمى مكلف لا باعتبار انه مال مملوك وهو فى هذا المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا ويرد المال اذا كان قايما اما اذا كان ماذونا فلانه لا فى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه

يصح واما اذا كان محجورًا فلسقوط حق المولى فيه بتصديقه ولا ضمان فى الهالك صدقه المولى او كذبه لما عرف من ان القطع والضمان لا يجتمعان عند اصحابنا وان قال المولى المال لى فيما اذا كان العبد محجورا والمال قايم يقطع لان اقراره حجة فى القطع لانه مالك دم نفسه والمال للمولى لانه اى كون المال للمولى هو الظاهر تبعا لرقبته وقد ينفصل احد الحكمين عن الاخر اذ قد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلكه اى المال المسروق وعكسه اى ويجب المال ولا يقطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامراتان لما عرف من ان شهادة النساء مع الرجل يقبل فى المال لا فى الحدود ولمحمد لا يقطع ولا يرد المال لما ذكر ابو يوسف من ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد بمال السيد اى لسرقته ولابى حنيفة يقطع ويرد المال الى المسروق منه القطع لصحة اقراره بالحدود لما ذكرنا ويستتبع القطع مملوك للسيد فقد كذبه اى المولى الشرع والمقطوع من الشرع اعتاطه اى الرقيق بالحر من الشرع فى امور اجماعية مما ذكرنا من الولاية والقضاء مما استلزمهما اى من الامور الاجماعية عجزه اى عجز نفسه كعدم مالكية المال او قام به مع حكم به فى المعلوم اختلاط ذمته عن تحمل الدين لضعفها لانه من حيث هو مال بالرق كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة اذ التكليف لا يكون بدونها فثبتت له مع الضعف فحينئذ لا بد من تقويتها لتحمل الدين بانضمام مالية الرقبة او الكسب اليها فلا يطالب بدون انضمام احدهما اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فظهر انها لم تقو على ذلك حتى ضم اليها اى ذمته مالية رقبته او كسبه فيبيع فيما يلزم فى حق المولى اذا لم يفده ولا كسب او لم يف كسبه بذلك اذ كان له كسب الا ان لا يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة فحينئذ يستسعى والدين الذى يظهر فى حق المولى كمهر ودين تجارة عن اذن لرضى المولى بذلك او تبين استهلاك لانتفاء التهمة لا اقراره اى لا باقراره باستهلاك حال كونه محجورا لوجود التهمة وعدم رضى المولى بذلك فلا يظهر فى حقه فلا يباع ولا يوخذ من كسبه لكن يوخر الى عتقه وحله اى واعطاط الحل الثابت له بالنكاح عن الحل الثابت للحرية فاقتصر حله على ثنتين نسا له حرتين كانتا او امتين كما هو قول اصحابنا والشافعى واحمد وقال احمد وقال مالك يتزوج اربعا لان الرق لا يوثر فى مالكية النكاح لانه من خصايص الادمية واجيب بان له اثرا فى تنصيف المتعدد كاقرا العدة وعدد الطلاق وجلدات الحدود لان استحقاق النعم باثار الانسانية وقد اثر الرق فى نقصانها حتى الحق بالبهايم يباع بالاسواق لانه اثر الكفر الذى هو موت حكما فكذا اثر فى

نقصان

نقصان الحل الى النصف لانه نعمة كما اثر فى العقوبة بدليل قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفى مغنى ابن قدامة وقد روى ليث بن ابى سليم عن الحكم قال اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان العبد لا ينكح اكثر من اثنتين وتقويته ما روى احمد عن ابن سيرين ان عمر سال الناس كم يتزوج العبد قال عبد الرحمن بن عوف ثنتين وطلاقه ثنتان واخرجه الشافعى عن عمر واقتصر الحل منها اى الامة على تقدمها على الحرة ومقارنتها لها فى العقد وتاخره عنها اما نفى حل تاخرها عنها فلقوله صلى الله عليه وسلم ويتزوج الحرة على الامة ولا يتزوج الامة على الحرة رواه الدارقطنى وفيه مظاهر بن اسلم ضعيف لكن اخرجه الطبرى وعبد الرزاق وابن ابى شيبة عن الحسن مرسلا وعبد الرزاق باسناد صحيح عن جابر موقوفا عليه الى غير ذلك فان لم تقم الحجة بالبعض قامت بالجميع واما نفى حل مقارنتها لها فلان هذه الحالة لا تحتمل التجزى فتغلب الحرمة على الحل وطلقتين اى واقتصر ما به يفوت حلها وهو بينونتها البينونة الغليظة على تطليقها ثنتين حرا كان زوجها او عبدا خلافا للائمة الثلاثة فيما اذا كان حرا وحيضتين عدة اى واقتصر ما هو مرتب على وجود سبب انقطاع حلها بملك النكاح ناجزا او موجلا بغير الموت من التربص المشروع لتعظيم ملك النكاح والعلم ببراءة الرحم وهو العدة على وجود حيضتين من وقت وجود السبب والحجة فيهما قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود وغيره وصححه الحاكم وانما كان طلاقها ثنتين وعدتها حيضتين تنصيفا للثابت منهما للحرة وهو ثلاث تطليقات وثلاث حيض اذ كل من الطلقة والحيضة لا تتنصف فتكامل لرجحان جانب الوجود على العدم ومن ثمة قال عمر رضى الله عنه لو استطعت ان اجعل عدة الامة حيضة ونصفا فعلت رواه عبد الرزاق وغيره وكذا فى القسم نقص حلها حتى اقتصر على النصف مما للحرة كما هو قول اصحابنا والشافعى ومالك فى رواية وذهب فى اخرى واحمد الى التسوية بينهما والحجة للاول ما عن على رضى الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة فلهذه الثلثان ولهذه الثلث وعن سليمان بن يسار قال من السنة ان الحرة اذا اقامت على ضرة ابن فللحرة الليلتان وللامة ليلة اخرى اخرجه البيهقى وعن تنصيف النعمة التى للحر فى حق الرقيق تنصف حده كما نص عليه النص القرانى السابق وهذا فيما يمكن تنصيفه واما ما لا يمكن تنصيفه فيتكامل كالقطع فى السرقة فان الحر والعبد فيه سوا وانما نقصت ديته اذا ساوت قيمته دية الحر كما هو قول ابى حنيفة ومحمد لانه اى

المودى ضمان النفس وهو اى ضمان النفس واجب بخطرها اى بسبب شرفها
وهو اى خطرها بالمالكية للمال ولملك النكاح وهذا اى ملك النكاح منتصف فى المرأة
الحرة اذ هى مملوكة فيه لا مالكة فتنتصف ديتها اى عن دية الذكر الحر وثابت
للعبد مع نقص فى مالكية المال لضعفه اى ملكه المال يدا اى تصرفا
فقط اى لا رقبة فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته
ويكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لانه اى ملك الرقبة هو المقصود
منه اى من ملك الرقبة وملك الرقبة شرع وسيلة اليه لان المقصود
من الملك مكنة الصرف الى قضا الحوايج واليد هو الممكن والموصل اليه
فان ملك الرقبة وان كان تاما فربما لا يمكنه الصرف معه الى قضاء
حوايجه لبعده او لمانع اخر لم تتقدر نقص ديته بالربع لانتفا التوزيع
الموجب له بل لزم ان ينقص بماله خطر فى الشرع وهو العشرة اذ بها
يملك البضع المحترم ويقطع اليد المحترمة واعترض والمعترض صدر الشريعة
لو صح كون العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا لم ينتصف احكامه
اى العبد اذ لم يتمكن فى كمال الانقضاض اقل من الربع فيجب ان يكون
نقصانه فى النكاح والطلاق ونحوهما اقل من النصف واللازم باطل اجماعا
وايضا لو كانت مالكية النكاح ثابتة له كملا اى كاملة لم تنتقص
بما يتعلق بالازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها اى هذه الامور مبنية عليها اى على مالكية النكاح وهى اى
مالكية النكاح كاملة واللازم باطل بل انما نقصت ديته عن دية الحر
لان المعتبر فيه اى العبد المالية فلا ينتصف كساير الاموال غير
ان فى الاكمال لقيمة العبد اذا بلغت دية الحر شبهة المساواة بالحر وشبهة
الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذا شبهتها فنقص
بما له خطر واجيب كما فى التلويح بان نقصان الزوجات ليس لنقصان
خطر النفس الذى هو المالكية ليلزم النقصان باقل من النصف كما
فى الدية بل لنقصان الحل المبنى على الكرامة وتقدير النقص به
اى فى الحل المبنى عليها مفوض الى الشرع فقدره بالنصف اجماعا وهو
مشكل بخلاف مالك اذ لم يثبت اجماع الصحابة كما تقدم بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس الذى هو ثابت بالمالكية ونقصان الرقيق
فيه اقل من الربع والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم
المترتب عليه لا فى حكم لا يلايمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان
فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس فانتفى الوجه
الاول من الاعتراض وكمال مالكية النكاح انه لم يوجب نقصان عدد من
اى الزوجات لا ينفى ان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ولا يستقيم

الملازمة بين كمال ملك النكاح فى الرقيق وعدم تنصيف ما يتعلق بالازدواج
فان اكثره اى ما يتعلق بالازدواج كالطلاق والعدة والقسم انما يتعلق
بالزوجة ولا تملك الامة النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية فانتفى الوجه
الثانى من الاعتراض ايضا وانما قال شبهة المساواة لان قيمة العبد لو
وجبت وكانت ضعف دية الحر لا مساواة لانها اى القيمة تجب فى العبد
باعتبار المملوكية والابتذال وفى الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول
دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وكون مستحقه
اى ضمان نفس العبد السيد لا يستلزم انه اى ضمان نفسه المالية كما ذهب
اليه ابو يوسف والشافعى الا نرى انه اى السيد المستحق للقصاص بقتل
عبد اباه اى عنده وهو اى القصاص بدل الدم اجماعا فالحق ان مستحقه
اى الضمان العبد ولهذا انقضى منه اى من الضمان دينه اى دين العبد
غير انه اى العبد لما لم يصلح شرعا لملك المال خلفه المولى فيه لانه
احق الناس به كالوارث واختلف فى اهليته اى العبد للتصرف وملك
اليد فقلنا نعم اهل لهما خلافا للشافعى لانهما اى اهليتى التصرف وملك
اليد باهلية التكلم والذمة خالصة عن المملوكية والاولى اى اهلية
التكلم بالعقل وهو لا يختل بالرق ولذا اى لعدم اختلالها بالرق كانت
رواياته ملزمة للخلق وقبلت فى الهدايا وغيرها من الديانات والثانية
اى اهليته للذمة باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له ولذا اى
اى لتاهيله للايجاب والاستيجاب خوطب بحقوقه تعالى ويصح اقراره
بالحدود والقصاص ولم يصح شرا المولى على ان الثمن فى ذمته اى العبد
كما لو شرطه على اجنبى لانها غير مملوكة له لحاجة كما لو التزم المولى ذلك فى
ديانة نفسه ولا يملك المولى ان يسترد ما اودع عند العبد والمناسب
كما فى غير موضع ان يسترد ما اودعه العبد غيره وصحة اقراره اى المولى
عليه اى العبد بدين لملك ماليته اى العبد كاقرار الوارث على مورثه
بالدين فهو اى فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه بالحقيقة
وانما حجر العبد عنه اى عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى لان
الدين اذا وجب فى الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء بهما
ملك المولى فلا يتحقق بدون رضاه فاذا اذن فقد رضى بسقوط حقه
فاذنه فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات
اليد له فى كسبه لا اثبات اهلية التصرف له كالنكاح اى كملكه نكاح
نفسه وانما امتنع نفاذه لحق المولى فاذا اذن له فيه ارتفع المانع
فيتصرف بعد الاذن باهليته كالكتابة لا انابة عن المولى حتى يكون يده
فى اكسابه بدينا به عنه كالمودع كالشافعى اى كما قال الشافعى لانه لو كان

اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة اليه وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمة واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتظهر ثمرة الاختلاف فيما اشار اليه بقوله فلو اذن المولى له في نوع من التجارة كان له التصرف مطلقا اى في كل انواعها وثبت يده اى العبد على كسبه كالمكاتب وانما ملك المولى حجره اى الماذون لا المكاتب لانه اى فك الحجر في الماذون بلا عوض فلا يكون لازما كالهبة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة كالبيع ثم هذا عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهلية فلغا التقييد وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كالوكيل صار مقتصرا على ما اذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصيل ثم للمشايخ في ثبوت ملك الرقبة في اكسابه للمولى طريقان احدهما ان تصرفه يفيد ثبوت ملك اليد له وثبوت ملك الرقبة لمولاه ابتدا ثانيهما ان تصرفه يفيد ثبوت كليهما له ثم يستحق المولى ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم اهليته لها وكون المولى اقرب الناس اليه لقيام ملكه فيه وعلى هذا مشى المص فقال وثبوت الملك للمولى فيما يشتريه العبد ويصطاده ويتهبه بخلافة اى المولى عنه اى العبد لعدم اهليته لملك رقبة ما اشتراه او اصطاده او اتهبه كالوارث مع الموروث وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اى ملك الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف واذا كان له اى للعبد ذمة وعبارة صح التزامه اى العبد فيها اى في الذمة ووجب له اى للعبد طريق قضا لما التزمه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بلا اهلية القضا وادناه اى طريق القضا ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب ولذا اى ثبوت ملك اليد وكون ملك الرقبة متلقى منه قال ابو حنيفة دينه اى العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى كسبه لشغله بحاجته المتقدمة عليه واختلف في قتل الحر بقتله اى العبد فعنده اى الشافعي لا يقتل به قصاصا لانتفائه اى القتل قصاصا على المساواة في الكرامات وهي منتفية بينهما اذ الحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال قلنا لا نسلم ابتنا القصاص عليها بل المناط فيه المساواة في عصمة الدم فقط للاتفاق على اهداره اى التساوى في القصاص في العلم والجمال ومكارم الاخلاق والشرف وهما اى الحر والعبد متساويان فيها اى في عصمة الدم وبنا في الرق مالكية منافع البدن اجماعا الا ما استثنى من الصوم والصلاة الا نحو الجمعة بخلاف

الحج

الحج فانه لم يستثنه نظرا للمولى لتفويت منافعه على ملكه بالنص لما فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وقال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة قال الحاكم ايضا صحيح على شرط الشيخين والعبد لا مال له ثم على اشتراط الحرية للوجوب الاجماع والجهاد اى وبخلاف الجهاد ايضا فليس له القتال الا باذن مولاه او اذن الشرع في عموم النفير ولا يستحق العبد اذا قاتل سهما لانه اى استحقاق سهم من الغنيمة للكرامة وهو ناقص فيها بل يستحق رضخا لا يبلغه اى السهم فعن عمير مولى ابي اللحم شهدت خيبر مع سادتي فامر لي النبي صلى الله عليه وسلم بشي من خرثي المتاع رواه ابو داود والترمذي وصححه بخلاف استحقاق السلب بالقتل بقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه فانه لا تفاوت فيه بين الحر والعبد لانه بالقتل بات بايجاب الامام فيساوى العبد فيه الحر والولايات اى وبنافي الرق الولايات المتعدية كولاية القضا والشهادة والتزويج وغيرها لانها تنبي عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شا او ابى والرق عجز حكمي ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدى ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وصحة امان العبد الماذون في القتال الكافر الحربي لاستحقاق الرضخ في الغنيمة باذن مولاه الا ان مولاه يخلفه في ملكه كما في ساير اكتسابه فامانه ابطال حقه اولا في الرضخ ثم يتعدى الى الكل اى كل الغازين فيلزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كشهادته برؤية الهلال توجب على الناس الصوم بقوله لايجابه ذلك على نفسه اولا ثم لا يتعدى الى سايرهم وكذا روايته لاحاديث الشارع فصار هذا ان اصل امانه لا ان امانه ولاية عليهم لما عرف من ان حكم الشي ما وضع الشي له وحكم امانه اولا وبالذات انما هو ما ذكرنا بخلاف العبد المحجور عن القتال لا امان له عند ابي حنيفة وابي يوسف في احدى الروايتين عنه ومالك في رواية سحنون لانه لا استحقاق له وقت الامان لانه ليس من اهل الشركة في الغنيمة فلو صح امانه كان اسقاطا لحقهم اى الغازين في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا ابتدا فان قيل ينبغي ان يصح امانه كما هو قول ابي يوسف في رواية ومحمد والايمة الثلاثة لاستحقاقه الرضخ اذا قاتل اجيب بالمنع واستحقاقه الرضخ اذا قاتل بالقتال اى قاتل بغير اذن سيده وسلم لتمحضه اى القتال مصلحة للمولى بعده اى القتال لانه غير محجور عما يتمحض منفعة فيكون كالماذون فيه من

المولى دلالة لانه انما حجر عنه لدفع الضرر عن المولى لانتقا اشتغاله بخدمته
وقت القتال وربما تقتل فاذا فرغ سالما واصيبت الغنيمة زال الضرر
فيثبت الاذن فيه دلالة فلا شركة له في الغنيمة حال الامان فلا يكون
فيه كالماذون في القتال نعم ما في مصنف عبد الرزاق عن عمر رضي الله عنه
العبد المسلم من المسلمين وامانه امانهم يفيد باطلاقه صحة امان العبد
مطلقا كما هو قول الجمهور فلا يضمن الرقيق بدل ما ليس بمال لانه اي بدله
صلة وهو لا يملك الصلاة فلا يجب عليه دية في جنايته على غيره بالقتل
خطا لان الدم ليس بمال ومما يدل على ان الواجب في الجناية الخطا ضمان
هو صلة في حق الجاني حتى كانه يهبه ابتدا انه لا يملك الا بالقبض ولا يجب فيه
الزكاة الا بحول بعده ولا تصح الكفالة به بخلاف بدل المال الثابت في هذه
الامور ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم لكن لما لم يهدر الدم صارت رقبته
جزا اي قايمة مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير
الدم هدرا الا ان يختار المولى فداه فيلزمه اي الفدا المولى دينا في ذمته
فلا يبطل اختياره الفدا بالافلاس حتى انه لا يعود تعلق حق ولي الجناية
في رقبة العبد اذا لم يكن للمولى ما يوديه عنده اي عند ابي حنيفة فلا يجب
به على المولى الدفع للعبد الى ولي الجناية بل هو عبده لا سبيل لغيره عليه
وعندهما اختياره اي المولى الفدا كالحوالة كانه اي العبد احال على مولاه
بالارش لان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد
وصير الى الارش في الخطا اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار
الفدا نقلا من الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الارش لولي
الجناية عاد حقه في الدفع الذي هو الاصل كما في الحوالة الحقيقية واجيب
بمنع ان الاصل في الجناية الخطا ذلك بل الارش هو الاصل الثابت فيها بالنص
وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة
الى اهله الا ان يصدقوا وصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة
وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل
بالافلاس وقيل هذه فرع اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن معتبرا كان
هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاوليا الى ذمته لا ابطالا وعندهما
لما كان معتبرا وكان المال في ذمته تاويا كان هذا الاختيار من المولى
ابطالا ولا يقال قد يجب على العبد ضمان مال بما ليس بمال فان المهر يجب في
ذمته بمقابلة ملك النكاح او منفعة البضع لانا نقول ليس كذلك ووجوب المهر
ليس ضمانا اذ لا تلف ولا صلة بل يجب عوضا عما استوفاه من الملك او
المنفعة واما المرض وعنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال
الخاص ومنها هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يكون بسببها الافعال

الطبيعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في فنه فلا
ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه له وعليه سوا كان من حقوق الله او العباد
والعبارة اذ لا خلل في الذمة والعقل والنطق فصح منه ساير ما يتعلق ٥
بالعبارة من نكاح وطلاق وبيع وشرا وغيرها لكنه اي المرض لما فيه من العجز
شرعت العبادات فيه على قدر المكنة حتى شرع له الصلاة قاعدا اذا
عجز عن القيام ومضطجعا اذا عجز عنهما ولما كان الموت علة الخلافة للوارث
والغريم في مال الميت لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه فيه والذمة تخرب به فيصير المال الذي هو محل قضا الدين مشغولا
بالدين فيخلفه الغريم في المال وهو اي المرض سببه اي الموت لما فيه من
ترادف الالام وضعف القوى المفضي الى مفارقة الروح الجسد كان المرض
سبب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال فكان المرض سببا للحجر في الكل
اي كل المال للغريم اي كان الدين مستغرقا وفي الثلثين في الورثة
اذا اتصل به اي المرض الموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي المرض اذ الحكم
يستند الى اول السبب خلاف ما لم يتعلقا اي حق الغريم وحق الوارث
به كالنكاح بمهر المثل فتحاصص الزوجة المستغرقين اي الذين استغرقت
ديونهم التركة بقدر مهرها وكالنفقة واجرة الطبيب ونحوها مما يتعلق
حاجة الميت به وما زاد على الدين في حق الغريم وعلى ثلثي ما بقي بعد وفا
الدين ان كان وعلى ثلثي الجميع ان لم يكن ثم لما لم يعلم كونه سببا للحجر قبل
اتصال الموت به وكان الاصل هو الاطلاق لم يثبت الحجر به بالشك فكل
تصرف واقع في المرض يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال
لصدوره من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية وانتفا العلم بالمانع
في الحال لعدم في الحال ثابتصال الموت به ثم يفسخ ذلك التصرف ان
احتيج الى ذلك اي فسخه بان مات لما قدمنا من ان الحجر يستند الى اول
المرض اذا اتصل به الموت فيظهر ان تصرفه تصرف محجور عليه وما لا يحتمله
اي وكل تصرف واقع من المريض لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على
حق غريم بان يعتق المريض المستغرق دينه تركته عبدا منها او الواقع
على حق وارث كاعتاق عبد تزيد قيمته على الثلث يصير العتق
كالمعلق بالموت اي كالمدبر حتى كان عبدا في شهادته وساير احكامه
ما دام مولاه مريضا واذا مات فلا ينقض ويسعى العبد للغريم في كله
اي مقدار قيمته ان كان على الميت دين مستغرق او يسعى في ثلثيه
للوارث ان لم يكن عليه دين ولا مال له سواه ولم يجزه الوارث او اقل
كالسدس اذا ساوى العبد النصف اي نصف التركة ولم يجزه الوارث
وان كان في المال وفا بالدين ان كان يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم

تعلق حق الغير به بخلاف اعتاق الراهن العبد الرهن بنفذ عتقه للحال مع تعلق
حق المرتهن به لان حق المرتهن في اليد لا الرقبة فلا تقبله اي العتق حقه فقيدا
وحق الغريم والوارث في ملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتني عليها لا على ملك
اليد ولذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه لبقا الملك فان كان الراهن
غنيا فلا سعاية على العبد لعدم تعذر اخذ الحق من الراهن وهو الادا ان كان
حالا او قيمة الرهن ان كان موجلا وان كان الراهن فقيرا سعى العبد للمرتهن
في الاقل من قيمته ومن الدين لتعذر اخذ الحق من الراهن فيوخذ ممن حصلت
له فايدة العتق لان الخراج بالضمان ثم انما سعى في الاقل منهما لان الدين ان
كان اقل فالحاجة تندفع به وان كانت القيمة اقل فانما حصل له هذا القدر
ويرجع العبد على مولاه عند غناه بما اداه لانه اضطر الى قضاء دينه بحكم الشرع
فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق
كالمكاتب والاول كالمدبر كما ذكرنا فلا تقبل شهادته قبل السعاية وقد ادرجوا
اي ادرج الحنفية في الكلام في احكام هذه الآفة العارضة فرعا محضا وهو لما
بطلت الوصية للوارث بالسنة كما سياتي في النسخ بطلت من جهة كونها
وصية صورة عند ابي حنيفة وان لم يكن وصية معنى حتى لو باع المريض
عينا بمثل قيمته فصاعدا منه اي الوارث لا يجوز لتعلق حق كلهم اي الورثة
بالصورة كما بالمعنى حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيا من التركة لنفسه
بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة وللناس فيما
في صور الاشيا مع قطع النظر عن معانيها فكان ايثاره البعض بعين منها بيعا
منه ايضا له به صورة لا معنى لكونه مقابلا بالعوض خلافا لهما بخلاف بيعه
من اجنبي حيث يجوز اتفاقا اذ لا حجر على المريض في التصرف مع الاجنبي فيما
لا يخل بالثلثين فلم يتم تعليلهما بانه ليس فيه ابطال شي مما تعلق به حقهم وهو
المالية كما لو باع من الاجنبي ومعنى اي وبطلت من جهة كونها وصية معنى وان
لم تكن وصية صورة بان يقر لاحدهم بمال لسلامة المال له بلا عوض وانتفا
الصورة ظاهر وشبهة اي وبطلت من جهة كونها وصية من حيث الشبهة
بان باع الوارث الجيد من الاموال الربوية بردي منها مجانس للمبيع كالفضة
الجيدة بالفضة الردية لتقوم الجودة في التهمة كما في بيع الولي مال الصبي
كذلك اي الجيد منها بالردي المجانس للجيد من نفسه فكان فيه شبهة الوصية
بالجودة لان عدوله من خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال
منفعة الجودة اليه فانها غير متقومة عند المقابلة بالجنس فتتقوم في حقه
دفعا للضرر عن الباقين في البيع من الوارث وعن الصغار في بيع الولي من
نفسه الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر خروجه من
الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيا منه بمثل القيمة

ولذا اي ولبطلان الوصية بشبهة لم يصح اقراره اي المريض باستيفا دينه من
الوارث وان لزمه اي الدين الوارث في صحته اي المريض وهي اي صحته
حال عدم التهمة فكيف به اي بالاقرار باستيفايه اذا ثبت لزومه للوارث
في المرض وهو حالة التهمة والحاصل ان الاقرار بالاستيفا في المرض كالاقرار
بالدين لانه يصادف محلا مشغولا بحق الورثة فلا يجوز مطلقا وعن ابي يوسف
اذا اقر باستيفا دين كان له على الوارث حال الصحة يجوز لان الوارث
لما عامله في الصحة استحق براة ذمته عند اقراره باستيفايه منه فلا
يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يرى انه لو كان على اجنبي فاقر باستيفائه
في مرضه كان صحيحا في حق غرما الصحة واجيب بما تقدم بخلاف اقراره
بالاستيفا من الاجنبي لان المنع لحق غرما الصحة وهو عند المرض لا يتعلق
بالدين بل بما يمكن استيفا دينهم منه فلم يصادف اقراره محلا تعلق حقهم به
واما الحيض وهو على ان سماه خبث دم من الرحم لا لولادة وجذب مانعته
شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم ودخول
المسجد والقربان ذكره المصنف والنفاس وهو الدم من الرحم عقيب الولادة
ولقايل ان يقول على وزان ما تقدم في الحيض هذا على ان سماه حذب
مانعية شرعية بسبب الدم المذكور او الولادة عما اشترط فيه الطهارة
الآخره فلا يسقطان اهلية الوجوب ولا الادا لانهما لا يخلان بالذمة
والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت ان الطهارة عنهما شرط ادا الصلاة
بالسنة كما في صحيح البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنسا اليس
شهادة المراة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله فقال ذلك
من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك
من نقصان دينها وبالاجماع على وفق القياس لكونهما من الانجاس او
الاحداث والطهارة منهما شرط لها وشرط ادا الصوم على خلافه اي
تتادى به مع النجاسة والحدث الاصغر والاكبر بلا خلاف بين الايمة
الاربعة ثم انتفى وجوب قضا الصلاة عليهما للحرج لدخولها في حد الكثرة
لان اقل مدة الحيض عند اصحابنا ثلاثة ايام بلياليها او يومان واكثر
الثالث كما عن ابي يوسف ومدة النفاس في العادة اكثر من مدة الحيض
والحرج مدفوع شرعا دون الصوم فانه لم ينتف وجوب قضايه عليهما
لعدم الحرج لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه كما مر في
الفصل الذي قبل هذا من قوله ولعدم حكم الوجوب من الادا لم يجب
الصلاة على الحايض لانتفا الادا شرعا والقضا للحرج والتكليف للرحمة
والحرج طريق الترك فلم يتعلق ابتدا بما فيه فضلا بخلاف الصوم فثبتت
لفايدة القضا وعدم الحرج ويشهد لهما ما في الصحيحين عن عايشة قالت

كان يصيبنا ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضا الصوم ولا نؤمر بقضا الصلاة وعليها
اجماع الامة ثم بقي ان يقال فانتفى وجوب ادا الصوم عليهما في حالتي الحيض
والنفاس اولا فيه خلاف بين الشافعية فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر الفقها
لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليهما القضا بقدر
ما فاتهما فكان الماتي به بدلا عن الفايت وقيل لا يجب وذكر متاخروا انه الاصح
عند الجمهور لانتفا شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر موجب عند انتفا العذر
لا مطلقا ووجوب القضا يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر
وقد تحقق لا على وجوب الادا والا لما وجب قضا الظهر مثلا على من نام
جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الادا في حقه هذا على ان وجوب القضا
بما به وجوب الادا واما على انه بسبب جديد فاظهر اذ لا يستدعي وجوبا
سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الادا واورد يلزم على هذا ان لا يسمى
قضا لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر
موجب التسمية فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما سمي قضا لما فيه من استدراك
مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع فلا جرم ان قال المصنف والانتفا
اقيس بل هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الادا حالة الحيض حرام منهي
عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما ومن هنا والله اعلم قال السبكي
الخلف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جايز اتفاقا لكن ليس كذلك
بل فايدة الخلاف بينهما كما في الذخيرة فيما اذا قلنا يجب التعريض للادا
والقضا في النية فان قلنا بوجوبه عليهما نوت القضا والا نوت الادا فانه
وقت توجه الخطاب والله سبحانه اعلم واما الموت وعزي الى اهل السنة انه
صفة وجودية مضادة للحياة كما هو ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة
والى المعتزلة انه عدم الحياة عما من شانه وان الخلق في الاية بمعنى التقدير
ثم هو ليس بعدم محض ولا فنا صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن
ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار فيسقط به عن الميت الاحكام
الاخروية وهذا سهو والصواب كما في عامة الكتب الدنيوية التكليفية كالزكاة
والصوم والحج وغيرها لان التكليف يعتمد القدرة ولا عجز فوق العجز بالموت
الا الاثم بسبب تقصيره في فعله حال حياته فانه من احكام والميت ملحق بالاحيا
فيها وما شرع عليه اي الميت لحاجة غيره فان كان ذلك المشروع حقا متعلقا
بعين بقي ذلك الحق في تلك العين ببقائها اي تلك العين كالامانات والودايع
والغصوب لان المقصود حصوله اي ذلك الشي المعين لصاحبه لا الفعل ولذا
اي كون المقصود في حق العبد حصول الشي المعين الذي هو متعلق حقه
لو ظفر به اي بذلك الشي صاحبه كان له اخذه بخلاف العبادات فان المقصود
من التكليف بها فعلها عن اختيار وقد فات الاختيار بالموت فلا يبقى

التكليف بها بعد الموت ولذا اي وكون المقصود من العبادات هذا لو ظفر
الفقير بمال الزكاة ليس له اخذه ولا تسقط الزكاة عن مالكه به اي باخذ
المذكور لانتفا المقصود وان كان ذلك المشروع دينا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها
بالموت فوقه اي فوق ضعفها بالرق فانه يرجى زواله بالاعتاق غالبا لانه
مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة بل انما يبقى اذا قويت ذمته
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفا الذي هو المقصود
من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة الى
ذمة في المطالبة فان لم يكن مال بان مات مفلسا ولا كفيل به قبل الموت
لا تصح الكفالة به اي بما على الميت لا شتغاله اي ما على الميت وغيره خاف ان لو
لسقوطه عن ذمته به اي بالموت لخروجها به عن ان تكون محلا له
في احكام الدنيا عنده اي ابي حنيفة لانها اي الكفالة التزام المطالبة بما
يطالب به الاصيل لا تحويل الدين عن الاصيل الى الكفيل ولا مطالبة للاصيل
فلا التزام اي فلا يصح التزامها بخلاف العبد المحجور بالدين يصح للكفالة
به اي بذلك الدين لان ذمته قايمة لكونه حيا مكلفا والمطالبة ثابتة
اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال او يعتقه فيطالب بعده
فصح التزامها بالكفالة واذا صحت فيوخذ الكفيل في الحال وان كان
الاصيل غير مطالب به في الحال لان تاخيرها عن الاصيل لعذر عدم في حق
الكفيل كمن كفل دينا على مفلس حتى يوخذ به في الحال فان قيل ضم مالية
رقبته الى ذمته لاحتمال الدين يقتضي كونها غير كاملة والا لما احتاج اليه
كما في الحر لجيب بالمنع وانما انضم اليها اي الى ذمته مالية الرقبة فيما ظهر
والاولى اذا ظهر الدين في حق المولى ليباع نظر للغرما اي لتمكن استيفا
الدين من ماليتها التي هي حق المولى لا لان ذمته غير كاملة وتصح الكفالة
المذكورة عندهما وبه قالت الايمة الثلاثة بل عزاه ابن قدامة الى اكثر
اهل العلم لان بالموت لا يبرا لانه لم يشرع مبريا للحقوق الواجبة ومبطلا
لها ولذا اي كونه غير مبري منها يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا اذا
ظهر مال ولو تبرع احد عن الميت باداء الدين حل اخذه ولو برئت ذمته منه
بالموت لم يحل اخذه والعجز عن المطالبة للميت لعدم قدرة الميت لا يمنع
صحتها اي الكفالة عنه به ككونه اي الاصيل مفلسا ويدل عليه حديث
جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي
بميت فقال اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو
قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم رواه ابو داود والنسائي والجواب عنه اي عن الحديث باحتماله
اي قوله هما علي العدة بوفايهما وهو اي كونه للعدة الظاهر اذ لا

تصح الكفالة للمجهول بلا خلاف والظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا
لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ من جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هى عليك وفى مالك والميت منها برى
فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير
حتى كفلها واجاب فى المبسوط وغيره بانهما على يحتمل كلا من الانشاء
للكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد سوا وهى واقعة حال لا عموم لها فلا
يستدل به فى خصوص محل النزاع قلت ويعكره ما فى لفظ عن جابر لاحمد باسناد
حسن فتحملهما ابو قتادة فاتيناه فقال الديناران على فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرى منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما فى
صحيح البخارى من سلمة بن الاكوع من حديث قال فيه ثم اتى بالثالثة اى بجنازة
ثالثة فقالوا صل عليها قال هل ترك شيا قالوا لا قال هل عليه دين قالوا
ثلاثة دنانير قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله
وعلى دينه فصلى عليه ثم هذا الحديث يقوى قول ابى يوسف لا يشترط
قبول المكفول له فى المجلس ومن ثمة افتى به بعض المشايخ والمطالبة فى
الآخرة راجعة الى الاثم ولا يفتقر الى بقا الذمة فضلا عن قوتها وبظهور
المال تقوت بل كانت قوته حين عقدت الكفالة قبل ان يظهر المال ولكن
كانت قوتها خفية فلما ظهر المال ظهر قوتها وهو اى تقويها الشرط لصحة
الكفالة عنها حتى لو تقوت بحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به اى
بالدين اللاحق فان حفر بيرا على الطريق فتلف به والوجه الظاهر بها اى
بالبير لانها مونتة سماعية حيوان بعد موته اى الحافر فانه يثبت الدين
مستندا الى وقت السبب الحفر الثابت قال قيام الذمة الصالحة للوجوب
فى ذلك الوقت يعنى الحياة والمستند يثبت اولا فى الحال ثم يستند ويلزمه
اى ثبوته فى الحال اعتبار قوتها حينئذ اى حين ثبوتها به اى بالدين اللاحق
وصحة التبرع لبقا الدين من جهة من له الدين وان كان ساقطا فى حق من
عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيتقدر السقوط بقدره
اى فوت المحل فيظهر السقوط فى حق من عليه لا فى حق من له وان كان المشروع
عليه مشروعا بطريق الصلة للغير كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر
سقطت هذه الصلاة بالموت لان الموت فوق الرق فى تاثير ضعف الذمة
ولا صلة واجبة معه اى الرق فكذا بعد الموت الا ان يوصى به اى بالمشروع
صلة فيعتبر كغيره اى غير هذا المشروع من التبرعات من الثلث لتصحيح
الشارع ذلك منه نظرا له واما ما شرع له اى للميت فيبقى ما له اى للميت
به حاجة قدر ما يندفع اى للميت على ملكه اى الميت وهو متعلق ببقى
وقوله من التركة بيان لقوله ما اليه حاجة من جهة كونها دينا اى ايفاله ووصية

اى تنفيذها من الثلث وجهازا اى وتجهيزاته بما يليق به بالمعروف ويقدم
التجهيز عليهما لانه آكد منهما بالاجماع الا فى دين عليه تعلق بعين كالمرهون
والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ففى هذه الصور ونحوها لصاحب الحق حق
بالعين من تجهيزه لتاكد تعلق حقه بالعين ويقدم الدين على الوصية
بالاجماع ولذا اى ولبقا ما له اليه حاجة كما فيما تقدم بقيت الكتابة
بعد موت المولى لحاجته اى المولى الى ثواب العتق ففى الكتب الستة
عن النبى صلى الله عليه وسلم ايما امرى مسلم اعتق امرا مسلما استنقذ الله
بكل عضو منه عضوا منه من النار وحصول الولا المرتب عليه ففى الصحيحين
عنه صلى الله عليه وسلم انما الولاء لمن اعتق واقتصر على هذا لان الحاجة
التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود المكاتب الى الرق وبعد موت
المكاتب عن وفاء للكتابة لحاجته اى المكاتب الى المالكية للاموال التى
عقد لها عقد الكتابة وحرية اولاده الموجودين فى حالها اى الكتابة
ولد وافيها او اشتراهم فيها بل حاجته الى بقائها لما فيه من نيل شرف
الحرية بدفع الرق الذى هو من اثار الكفر عنه وعن اولاده اولى من
حاجة المولى فيعتق المكاتب فى آخر جزء حياته لان الارث يثبت من وقت
الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق المقرر لها اى وقت الموت دون
المالكية اذ لا حاجة له اليها الا ضرورة بقا ملك اليد وحالية التصرف الى
وقت الادا لتمكن الادا فبقاؤها اى الكتابة كون سلامة الاكساب قائمة
وثبوت حرية الاولاد عند دفع ورثته اى المكاتب مال الكتابة الى المولى
وثبوت عتقه اى نفوذ العتق فى المكاتب شرط ذلك والوجه لذلك
اى لعتقه ضمنى فلا يشترط له الاهلية لملك المغصوب لما يثبت
شرطا لملك البدل يثبت عند ادا البدل مستندا الى وقت الغصب
وان كان المغصوب حال ادا البدل هالكا ومع بقائها اى حاجة الميت
الى المالكية فيما تنقضى به حاجته يثبت الارث لوارثه منه نظرا له
اى للميت اذ هو اى الارث خلافة لقرابته وزوجته واهل دينه فيما تركه
اقامة من الشارع لهم فى ذلك مقامه ليكون انتفاعهم عليكم كانتفاعه
بنفسه به وكونه اى الموت سبب الخلافة خالف التعليق للعتق
به اى بالموت على المعنى الاعم للتعليق من الاضافة والتعليق بالمعنى
الاخص وهو تعليق الحكم على ما هو على خطر الوقوع والمعنى الاعم له هو
تاخير الحكم عن زمان الايجاب لمانع منه وقتئذ مقترن به لفظا ومعنى
غيره اى غير التعليق بالموت وهو التعليق بغير الموت فصح تعليق التمليك
به اى بالموت ومعه اى تعليقه به معنى الوصية لانها تمليك مضاف الى
ما بعد الموت ولزم تعليق العتق به اى بالموت وهو اى لزومه معنى

التدبير المطلق وهو تعليق المولى عتق مملوكه بمطلق موته قال المصنف انما قال فصح
تعليق التمليك ولزم تعليق العتق للفرق بين الوصية بالمال وبالعتق لان
العتق لا يحتمل الفسخ فلا يصح رجوعه عن تعليق بالموت للزومه وصح في
الوصية بالمال لان التمليك يحتمل الفسخ فلم يجز بيعه اى المدبر المطلق عند
الحنفية والمالكية بل قال القاضي عياض هو قول كافة العلما والسلف من
الحجازيين والكوفيين والشاميين خلافا للشافعي واحمد لانه اى
التدبير المطلق وصية والبيع رجوع عنها والرجوع عنها جايز والحنفية
فرقوا بينه اى التدبير المطلق وبين ساير التعليقات بالموت بانه اى التدبير
للتمليك اى تمليكه رقبته بعد الموت والاضافة للتمليك الى زمان زوال
المالكية لا تصح وصحت ساير التعليقات بالموت ومنها التدبير فعلم اعتباره
اى المعلق بالموت المدلول عليه بالعتق سببا للحال شرعا واذا كانت انت
حر سببا للعتق للحال وهو اى العتق تصرف لا يقبل الفسخ ثبت به اى بانت
حر حق العتق للسببية القايمة للحال وهو اى حق العتق لحقيقته اى
العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد حق العتق للحال بالاتفاق
الا في سقوط التقوم فانها اى ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة لا تضمن
بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين نصيبه منها بخلاف المدبر لما عرف
في موضعه من الفروع وهو ان التقوم باحراز المالية وهو اصل في الامة
والتمتع بها تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف
ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمالية وصارت
المالية تبعا فتسقط تقومها وعندهما متقومة كالمدبر الا ان المدبر يسعى
للغرما والورثة وام الولد لا تسعى لانها مصروفة الى الحاجة الاصلية وهي
متقدمة عليهم والتدبير ليس من اصول حوايجه فيعتبر من الثلث والجواب
عنه ما تقدم انفا ولذا اى بقا المالكية بعد الموت بقدر ما ينقضي به
حاجة الميت قلنا المراة تغسل زوجها لملكه اياها في العدة لان النكاح
في حكم القايم ما ينقض لانه لا يحتمل الانتقال الى الورثة فيتوقف زواله
على انقضايها وحاجته اليها في ذلك فان الغسل من الخدمة وهي في الجملة
من لوازمها وكيف لا وقد قالت عايشة رضي الله عنها لو استقبلت من
امري ما استدبرت ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساوه رواه
ابو داود والحاكم وقال على شرط مسلم واما ما لا يصلح لحاجته اى الميت
فالقصاص فانه شرع لدرك الثار والتشفي والمحتاج اليه الورثة لا
الميت ثم الجناية تقتله وقعت على حقهم لانتفاعهم بحياته بالاستيناس
به والانتصار به على الاعدا وغير ذلك وحقه اى الميت ايضا بل اولى لانتفاعه
بحياته اكثر من انتفاعهم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب

فيثبت

فيثبت ابتدا للورثة القايمين مقامه خلافة عنه كما يثبت للموكل ابتدا
عند تصرف الوكيل بالشرا خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث
والحق وجب للورثة فصح عفوه اى لرعاية جانب السبب وعفوهم قبل
الموت رعاية لجانب الواجب السبب وعفوهم قبل الموت رعاية لجانب
الواجب مع ان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بحسب الامكان
وهذا استحسان والقياس لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته
لاسيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق قبل ان يجب فكان القصاص
ثابتا ابتدا للكل وعنه اى كون القصاص يثبت للورثة ابتدا قال ابو
حنيفة لا يورث القصاص لان الارث موقوف على الثبوت للمورث ثم
النقل عنه الى الورثة وهو ليس كذلك فلا ينتصب بعض الورثة خصما
عن البقية في طلب القصاص حتى تعاد بينة الحاضر على القصاص
عند حضور الغايب لان كلا منهم في حق القصاص كالمنفرد وليس الثبوت
في حق احدهم ثبوتا في حق الباقين وعندهما يورث القصاص لانه
خلفه اى القصاص من المال موروث اجماعا ولا يخالف الخلف الاصل
والجواب ان ثبوته اى القصاص حقا لهم لعدم صلاحيته اى القصاص
لحاجته اى الميت فاذا صار القصاص لحاجته بالصلح او عفو البعض
وهو اى المال يصلح لحوايجه اى الميت من التجهيز وقضا الدين وتنفيذ
الوصية زال المانع وارتفعت الضرورة فقلنا رجع الخلف اليه وصار
كانه الاصل بعد القتل كالدية في الخطا لان الخلف يجب بالسبب الذي
يجب به الاصل فيثبت لورثته الفاضل عنها اى حوايجه خلافة
لا اصالة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم والوضوء
في اشتراط النية لان الما مطهر بنفسه والتراب لا فهذه تفاصيل
احكام الدنيا وهي ستة واحكام الاخرة كلها وهي اربعة ما يجب له على
الغير من حق راجع الى النفس او العرض او المال وما يجب للغير عليه
من حق كذلك وما يلقاه من عقاب وما يلقاه من ثواب ثابتة في حقه
والقبر فيما يرجع الى الاحيا من احكام الاخرة كالبطن للجنين فيما
يرجع الى الاحيا من احكام الدنيا وقد اخرج الترمذي وغيره عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انما القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النار وذكر الايمة من المتقدمين والمتاخرين في احوال القبر نبذة
من الاخبار والاثار ما فيه عبرة لاولي البصاير والابصار وكيف لا والكتاب
والسنة واجماع من يعتد باجماعه من الامة على ثبوت ذلك عافانا الله
تعالى في الدارين من اسباب المهالك واخذ بنواصينا الى سلوك
اسلم الطرق والمسالك الموصلة الى رضاه في الدنيا والاخرة انه سبحانه

اهل التقوى واهل المغفرة النوع الثاني المكتسبة من نفسه وغيره فمن الاولى
المكتسبة من نفسه السكر وياتي الكلام في حده وهو محرم اجماعا فان
كان طريقه مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر وهي التي من ما العنب
اذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند ابي حنيفة ولم يشترطا قذفه
بالزبد لاساغة لقمة ودفع عطش والمكره على شربها بالقتل او قطع عضو
والحاصل من الادوية كالبنج والدوا ما يكون فيه كيفية خارجة عن
الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه والاغذية
المتخذة من غير العنب والغذا ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه
ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه بدلا عما يتحلل والمثلث
وهو التي من ما العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالما وترك
حتى اشتد اذا شرب منه ما دون السكر لا بقصد السكر ولا اللهو
والطرب بل للاستمرا والتقوى على قيام الليل وصيام النهار او التداوي
كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف فيه فكالاغماء لانه ليس من جنس
اللهو فصار من اقسام المرض لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا
عتاق وان روي عنه اي وان روى عبد العزيز الترمذي عن ابي حنيفة
انه علم البنج اي وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله صح كل من طلاقه
وعتاقه ولدفع خصوص هذه الرواية عنه صرح بهما وان كان طريقه محرما
كمن محرم اي تناول محرم ومنه شرب المثلث على قصد السكر او اللهو
والطرب فلا يبطل التكليف كما تقدم في مسئلة ما نعوا التكليف المحال
فيلزمه الاحكام وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار
وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض لان العقل قائم
وانما عرض فوات فهم الخطاب بمعصية فبقي التكليف متوجها في حق
الاثم ووجوب القضا للعبادات المشروع لها القضا اذا فاتته في حالة
السكر وان كان لا يصح اداؤها منه حالة وجعل الفهم في حكم الموجود
زجرا له الا انه يجب الكفاءة مطلقا اي ابا كان المزوج او غيره في تزويج
الصغاير في هذه الحالة ومهر المثل على هذا ايضا لان اقراره بنفسه
لا يوجب اقرارها ويصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام بوجود احد
ركنيه وكون الاصل المطابقة للاعتقاد كالمكره اي كما صح اسلام المكره
لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولان دليل الرجوع وهو السكر وان كان
يقارن الاسلام فالاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة وهي لا تقع منه
كما قال لا ردته لعدم القصد لذكر كلمة الكفر بدليل انه لا يذكر ذلك
بعد الصحو فلم يوجد ركنها وتبدل الاعتقاد وصار كما لو جرت على
لسان الصاحي خطا وبالهزل اي ويكفر اذا تكلم بالكفر هزلا مع عدم

اعتقاده لما يقول للاستخفاف اي لانه صدر عن قصد صحيح استخفافا بالدين
ولا استخفاف من السكران كما انه لا اعتقاد له لانهما فرع اعتبار الادراك فايمانه
لكن الشارع اسقط اعتبار كونه فايمانه بالنسبة الى خصوص هذا وان كان عنه
مفقود رحمة له بدليل ما عن علي رضي الله عنه قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف
طعاما فدعانا وسقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت
قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون قال فانزل
الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما
تقولون قال الترمذي حسن غريب صحيح والحاكم صحيح الاسناد وفي رواية
فحضرت صلاة المغرب ثم هذا استحسان مقدم على القياس وهو صحة ردته
لانه مخاطب كالصاحي كما ذهب اليه ابو يوسف ثم هذا انما قال المصنف في الحكم
اما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان في الواقع قصد ان يتكلم به ذاكرا لمعناه
كفر والا فلا ولو اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى
والكبرى التي هي حدود خالصة لله تعالى لا يحد لان حاله يوجب رجوعه
لانه لا يثبت على شيء فهو محكوم بانه لا يثبت عليه ويلزمه الحكم بعد ساعة
بانه رجع عنه مع زيادة شبهة انه يكذب على نفسه مجونا وتهتكا كما هو مقتضى
حاله فيندرئ عنه لان مبنى حق الله تعالى على المسامحة نعم يضمن المسروق
لانه حق العبد وهو لا يبطل بالرجوع فكيف بدليله وبما لا يحتمله اي الرجوع
كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد من زنا او سرقة او قذف
معاينة حد اذا صحا ليحصل الانزجار لا في الحال لانه لا يفيده ثم لقائل ان يقول الوجه
اسقاط القصاص وغيرهما لان الجزاء عن ذلك ليس بحد او ابدال الحد بقوله اخذ
بموجبه ولعل المراد حد اذا صحا واخذ بموجب الباقي وحذفه للعلم به دلالة
من قوله حد اذا صحا لانه اذا لم يقبل الاقرار بالقذف الرجوع لان فيه حق العبد
فالقصاص وغيره من حقوق العباد اولى بذلك ووجب الحد بمعاينة مباشرة
سببه لانه لا مرد له لوجوده مشاهدة وحده اي السكر اختلاط الكلام والهذيان
كما هو مطلقا قولهما وبه قال الائمة الثلاثة قال المصنف والمراد ان يكون غالب كلامه
هذيانا فان كان نصفه مستقيما فليس بسكران فيكون حكمه حكم الصحاة في اقراره
بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف من اختلط جده بهزله فلا يستقر على
شيء واليه مال اكثر المشايخ واختاروه للفتوى لان المتعارف اذا كان يهذي سمي
سكرانا وتايد بقول علي رضي الله عنه واذا سكر هذى رواه مالك والشافعي وزاد
ابو حنيفة في السكر الموجب للحد انه لا يميز بين الاشيا ولا يعرف الارض من السما
اذ لو ميز بينها ففيه اي سكره نقصان وهو اي نقصانه شبهة العدم اي
عدم السكر وهو الصحو فيندرئ الحد به اي بهذا النقصان واما حد السكر عنده
في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى

لا يريد بكلمة الكفر معنى اى مع اختلاط الكلام ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب
الحد عنده قال المصنف وانما اختاروا للفتوى قولهما لضعف وجه قوله
وذلك انه حيث قال يوخذ فى اسباب الحدود باقصاها فقد سلم ان السكر
يتحقق قبل الحالة التى عينها وانه يتفاوت مراتبه وكل مرتبة هى سكر والحد
انما ينيط فى الدليل الذى اثبت حد السكر بما يسمى سكرا الا بالمرتبة الاخيرة
منه على ان الحالة التى ذكر قلما يصل اليها سكران فيودى الى عدم الحد بالسكر
هذا ولا يخفى ان اختلاط الكلام او عدم التمييز بين الاشيا ليس نفس السكر
وانما هو علامة وقد اختلف فيه فقيل معنى يزيل العقل عند مباشرة سبب
مزيل له ويلزمه ان يكون السكر جنونا وقيل غفلة تعرض لغلبة السرور
على العقل بمباشرة ما يوجبها قال الفاضل التفتازانى فيخرج الغفلة التى لا توجب
السرور كالتى من شرب الافيون والبنج لانها من قبيل الجنون لا من السكر
لكن لما كان حكمهما واحدا فى الشرع الحقت به ولا يعرى عن نظر وفى التلويح
وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة
اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة انتهى ومعلوم
انه لا حاجة الى قوله المميز الى اخره والله تعالى اعلم ومنها اى المكتسبة من نفسه
الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا ان لا يراد باللفظ ودلالته المعنى
الحقيقى ولا المجازى للفظ بل اريد به غيرهما وهو ما لا يصح ارادته منه فضده
الجد ان يراد باللفظ احدهما اى المعنى الحقيقى والمجازى له وما يقع الهزل
فيه من الاقسام انشاآت فرضاه اى الهازل بالمباشرة اى التكلم بصيغتها
لا بحكمها اى لا بثبوت الاثر المترتب عليها الموضوعة له او اخبارات او
اعتقادات لان ما يقع الهزل فيه ان كان احداث حكم شرعى فانشا والا فان
كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد والاول اى الانشا احداث
الحكم الشرعى اى احداث تعلقه والا فنفس الحكم الشرعى قديم كما تقدم والهزل
فيه اى فيما يحتمل النقض واما فيما لا يحتمله فاما فيما يحتمل النقض اى الفسخ
والاقالة كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا فى اصله اى يجرى المواضعة
بين المتعاقدين قبل العقد على التكلم به اى بلفظ العقد غير مريدين حكمه
اى العقد او يتواضعا على قدر العوض او يتواضعا على جنسه اى العوض
ففى الاول اى تواضعهما فى اصله ان اتفقا بعده اى العقد على الاعراض
عنه اى العقد الى الجد بان قالا بعد البيع قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل
بقصدهما الجد لانه قابل للرفع واذا كان العقد الصحيح يقبل الرفع بالاقالة
فهذا اولى صور الاتفاق او اتفقا على البنا للعقد عليه اى التواضع
فكشرط الخيار اى صار العقد كالعقد المشتمل على شرط الخيار لهما اى
للعاقدين موبدا اذ رضيا فيه بالمباشرة فقط اى لا بالحكم الذى هو
الملك

الملك ايضا كما فى الخيار الموبد فيفسد العقد فيه كما فى الخيار الموبد ولا
يملك المبيع فيه بالقبض لعدم الرضى بالحكم كذا قال صدر الشريعة وغيره
وفى التلويح لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن المالك
لا عدم الرضى كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار
وان لم يوجد الرضى اذ الاختيار القصد الى الشى وارادته والرضى ايثاره
واستحسانه فالمكره على الشى يختاره ولا يرضاه ومن هنا قالوا المعاصى
والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده
الكفر بخلاف ما لو كان البيع فاسدا من وجه غير هذا حيث يثبت الملك
به بالقبض لوجود الرضى بالحكم فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه
مبنى على المواضعة احدهما اى العاقدين انتقض لان لكل منهما النقض
منفردا به لا ان اجازه اى احدهما العقد دون الاخر فانه لا يجوز بل يتوقف
على اجازتهما جميعا لان الخيار المشروط لهما فاجازة احدهما لا تبطل اختيار
الاخر لعدم ولايته عليه وان اجازاه اى العاقدان العقد جاز بعقيد
الثلاثة اى بشرط ان تكون اجازتهما فى ثلاثة ايام عنده اى عند ابى
حنيفة كما فى الخيار الموبد عنده لارتفاع المفسد لا فيما بعدها لتقرر
الفساد بمضيها ومطلقا اى وجاز اذا اجازاه اى وقت ارادا ما لم يتحقق
النقض عند ابى يوسف ومحمد كما فى الخيار الموبد عندهما فهذه ثانية صور
الاتفاق او اتفقا على انه لم يحضرهما اى لم يقع بخاطرهما وقت العقد
شى اى لا البنا على المواضعة ولا الاعراض عنها وهذه ثالثة صور
الاتفاق او اختلفا فى الاعراض عن المواضعة والبنا عليها فقال
احدهما بنينا العقد على المواضعة وقال الاخر بل اعرضنا عنها بالجد
وهذه رابعة والحكم فيها وفيما قبلها انه صح العقد عنده اى عند ابى
حنيفة فيهما عملا بما هو الاصل فى العقد الشرعى وهو الصحة واللزوم
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه وهو
اى العمل بالاصل فيه اولى من اعتبار المواضعة لانها عارض لم تتور
دعوى مدعيها بالبيان فلا يكون القول قوله كما فى خيار الشرط ولم
يصح العقد فيهما عندهما لعادة البنا اى لاعتياد بنائهما على المواضعة
السابقة وكيلا يلغو المواضعة السابقة اى يكون الاشتغال بها عبثا
والمقصود منها وهو صون المال عن المتغلب فهو اى البنا على المواضعة
الظاهر ودفع بان العقد الاخر وهو العقد من غير ان يحضرهما شى ناسخ
للمواضعة السابقة لخلوه عنها مع ان عقل العاقدين ودينهما يدلان
على ذلك ايضا ولم يعارضه ما يفسده من التنصيص على الفساد كما هو
صورة الاتفاق على البنا على الهزل وقال المصنف ترجيحا لقولهما بانه

الصورتين وقد يقال هو اى كون الاخر ناسخا للمواضعة نوع الرضا به اذ
عزم صورة العقد لا يستلزمه اى رفع ما سبق لا باعتباره اى الرضا به وفرض
عدم ارادة شئ فى الصورة الثالثة فينصرف العقد الى موافقة التواضع
الاول وكون احدهما فى الصورة الرابعة اعرض لا يوجب صحته
اى العقد اذ لا يقوم العقد الا برضاهما ولو قال احدهما اعرضت
عن العقد عن المواضعة السابقة والاخر لم يحضرنى شئ وهذه صورة
خامسة او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شئ وهذه صورة سادسة
فعلى اصله اى ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعندهما يجب على اصلهما ان يكونا قابلين
بانه كالبنا ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ منهما
وفى التلويح وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شئ فانه
عند ابى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البنا انتهى وتعقب
بانه لم يظهر جهة الصحة على اصل ابى حنيفة فيما اذا بنى احدهما وقال
الاخر لم يحضرنى شئ فانه ينبغى ان لا يصح على اصله لاجتماع المصحح والمفسد
والترجيح للمفسد ولا يخفى ان تمسكه اى ابى حنيفة بان الاصل فى
العقد الصحة وتمسكهما اى تمسكهما بان العادة تحقيق المواضعة السابقة
هو فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض والبنا واما اذا اتفقا على الاختلاف
بان يقرا باعراض احدهما وبنا الاخر فلا قايل بالصحة بل الاتفاق حينئذ
على بطلان العقد كما لا يخفى فالينتبه لذلك ومجموع صور الاتفاق و
والاختلاف فى ادعا التلفظ قد بين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام ثمانية
وسبعون فالاتفاق على اعراضهما او بنايهما او اعراض احدهما وذهول
الاخر ستة والاختلاف دعوى احدهما اعراضهما وبنايهما وذهولهما وبنايه
مع اعراض الاخر او وبنايه مع ذهوله اى الاخر واعراضه مع بنا الاخر
او اعراضه مع ذهوله اى الاخر وذهوله مع بنا الاخر او ذهوله مع اعراضه
اى الاخر تسعة وكل من هذه التقادير التسعة تكون مع دعوى الاخر
احدى الثمانية الباقية منها واذا كان كذلك ثبت صور الاختلاف ثنتين
وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية وستة الاتفاق اى
وستة اقسام الاتفاق تضم اليها فتبلغ ثمانية وسبعين قيل والحق
ان تجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلاثين ان اراد باحدهما غير
معين واحدى وثمانين ان اراد به معينا فحينئذ صور الاتفاق تسع
وصور الاختلاف اثنان وسبعون وهى حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية
فليتامل وليستخرج لكل من الاقسام ما يناسبه من الاحكام واما ان
يتواضعا فى قدر العوض بان تواضعا على البيع بالفين والثمن الف

اى

اى وعلى ان الثمن الف فعندهما اى ابى يوسف ومحمد يعملان فى التقادير الاربعة من الاتفاق
على البنا وعلى الاعراض وعلى انه لم يحضرهما شئ منهما والاختلاف فى الاعراض والبنا
بالمواضعة الا فى اعراضهما عنها فانهما يعملان بالاعراض فيصح العقد ويكون
الثمن الفين وهذا ايضا رواية محمد فى الاملا عن ابى حنيفة وهو اى ابو حنيفة
فى الاصح منه يعمل بالعقد فيقول بصحته بالفين فى الكل والفرق له اى لابى
حنيفة بين البنا هنا ثمنا وثمة اى فيما اذا كانا المواضعة فى اصل العقد حيث
قال بفساده فى بنايهما كما قالا ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد
الالفين شرطا لقبول البيع بالالف الاخر لان احد الالفين غير داخل فى العقد
حينئذ فيصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل
الهزل فى منع الوجوب لا فى الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا
شرط فاسد لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحدهما فيفسد البيع لنهيه صلى
الله عليه وسلم عن بيع وشرط رواه ابو حنيفة فالحاصل التنافى بين تصحيحه
اى العقد كما هو مقتضى الجد فيه واعتبار المواضعة فى الثمن كما هو مقتضى الهزل
فيه ترجيحا للاصل وهو البيع لان المبيع لانه الاصل فى البيع وموجاد فيه
على الوصف وهو الثمن اذ هو وسيلة الى المبيع لا مقصود والالزام اهدار
الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فينتفى الثانى اى اعتبار المواضعة
فى اصل العقد اذا اتفقا على البنا عليها فانه لا يوجد فيها ثمة معارض يمنع
من العمل بها فوجب العمل بها اتفاقا واما ان يتواضعا فى جنسه اى الثمن
بان يتفقا على اظهار العقد بماية دينار مثلا ويكون الثمن فى الواقع الف درهم
فالعمل بالعقد اتفاقا فى الكل من الاتفاق على الاعراض وعلى البنا وعلى انه لم
يحضرهما شئ منهما ومن الاختلاف فى البنا والاعراض والفرق لهما بين
الهزل فى القدر والجنس حيث قالا فى القدر يعمل بالمواضعة فى البنا وفى الجنس
يعمل بالعقد فيه ان العمل بالمواضعة مع الصحة غير ممكن هنا لان البيع
يعدم لعدم تسميه بدل فيه اذ هى ركن فيه وباعتبار المواضعة يكون البدل
الف وليس الالف مذكورا فى العقد بل المذكور فيه ماية دينار وهى غير
الثمن فلا يتصور اجتماع الصحة مع العمل بها فان قيل دعه لا تجتمع مع الصحة
فلا يصح كما اوجبا المواضعة وان لم تصح فى الاصل فالجواب ان العمل بالمواضعة
ليس الا لتحقيق غرضهما منها وغرضهما منها فى الاصل ان لا يصح كيلا يخرج
المبيع من ملكه وغرضهما منها فى البدل ليس لا صحة العقد مع البدل
المتواضع عليه فالعمل بالمواضعة هو التصحيح وهو غير ممكن فى الجنس على
ما فى الكتاب ذكره المصنف رحمه الله تعالى علانيتهما اى المواضعة فى
القدر يمكن التصحيح مع اعتبارها اى المواضعة فانه ينعقد بالالف
الكاينة فى ضمن الالفين اذ الالف موجودة فى الالفين فتكون مذكورة

فى العقد فيكون ثمنا ولما كان هو وجه قول ابى حنيفة بالعمل بالعقد مطلقا فيما
اذا تواضعا فى القدر ان فى العمل بالمواضعة لزوم شرط فاسد فيها وهو
مفسد كما تقدم وهما محتاجان الى الجواب عنه قيل فيه والهزل بالالف الاخرى
وان كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد لكنه شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما
على عدم تسميته فلا يطلبه واحد منهما وان ذكراه ولا غيرهما لانه اجنبى ولا
يفسد العقد به اذ كل شرط لا طالب له من العباد غير مفسد لعدم افضائه
الى المنازعة كشرط ان لا يعلف الدابة قال صدر الشريعة لكن الجواب لابى حنيفة
ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد العاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب به
للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا
انتهى وايضا العمل بالمواضعة فيها لا يوجب جعل قبول ما ليس بثمن شرطا
لقبول ما هو ثمن كما تقدم فيوجب الفساد كاشتراط قبول ما ليس بمبيع
لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب من العباد
كمن جمع بين حر وعبد فى صفقة واحدة ثم اخذ فى تقسيم قوله فاما فيما يحتمل
النقض فقال واما فيما لا يحتمله اى النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة
مما لا مال فيه كالطلاق والعتاق مجانا فيهما والعفو عن القصاص واليمين
والنذر فيصح كل من هذا النوع ويبطل الهزل المرضى بالسبب الذى هو ملزوم
للحكم شرعا فينعقد ولا يمنع الهزل من انعقاده وحكم هذه الاسباب لا
يحتمل التراخى والرد بالاقالة ثم بين المراد بالسبب بقوله اى العلة وسنذكر
قريبا من السنة ما يؤيده ولذا اى لكونه ملزوما للحكم لا يحتمل شرط الخيار
لانه يفيد التراخى فى الحكم بخلاف قولنا الطلاق المضاف كانت طالق غدا
سبب للحال فانه اى السبب بمعنى المفضى للوقوع لا العلة ولذا لا يستند
الى وقت الايجاب وجاز تاخر الحكم عنه ولو كان علة لاستند كما فى البيع بخيار
الشرط والحاصل كما قال المصنف ان الطلاق المنجز علة ملزومة لحكمه فاذا
اضيف صار سببا فقط وحقيقة السبب ما يفضى الى الحكم افضاء لا ما يستلزمه
فى الحال وما فيه المال تبعا كالنكاح فان المقصود الاصلى فيه من الجانبين
للتوالد والمال شرع فيه لاظهار خطر المحل ولهذا يصح بدون ذكر المهر ويتحمل
فى المهر من الجهالة ما لا يتحمل فى غيره لكن كما قال المصنف ولا يخفى ان كون
النكاح لا يحتمل الفسخ محل نظر فان التفريق بين الزوجين لعدم الكفاءة
ونقصان المهر وخيار البلوغ وبردتها فسخ انتهى قلت ويكون ردتها فسخا
يظهر ايضا عدم تمام ما قيل المراد بكون النكاح لا يحتمل الفسخ النكاح الصحيح
النافذ اللازم للاتفاق على ان ردتها فيما هذا شانه فسخ فان تواضعا
فى اصله بان قال اريد ان اتزوجك بالف هازلا عند الناس ولا يكون بيننا
فى الواقع نكاح ووافقته على ذلك وحضر الشهود عند العقد لزم النكاح

وانعقد صحيحا قضاء وديانة اتفقا على الاعراض والبناء او انه لم يحضرهما شئ
او اختلفا فى الاعراض والبناء لعدم تاثير الهزل فيه لكونه غير محتمل للفسخ
بعد تمامه وقد عرفت ما فيه فالاولى الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه احمد
وقال الترمذى حسن غريب وصححه الحاكم او تواضعا فى قدر المهر
اى على الفين ويكون فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالفان
المهر بالاتفاق لبطلان المواضعة باعراضهما عنها او اتفقا على البناء
فالف المهر بالاتفاق لان الالف الاخر ذكر هزلا ولا مانع من اعتبار
الهزل فيه اذ المال لا يجب مع الهزل والفرق له اى لابى حنيفة بينه
اى الهزل بقدر المهر وبين الهزل بقدر الثمن فى المبيع حيث اعتبر
التسمية فى الاتفاق على البناء فى المواضعة على قدر البدل فى البيع واعتبر
المواضعة فى اتفاقهما على البناء هنا انه اى المبيع يفسد بالشرط
الفاسد وهذا الشرط فاسد كما تقدم بيانه فوجب عدم اعتبار المواضعة
فيه واعتبار التسمية كيلا يفسد البيع فيكون مقصودهما وهو الصحة
لا النكاح اى بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن اعتبار
المواضعة فيه من غير لزوم فساد فاعتبر وان اتفقا انه لم يحضرهما
شئ او اختلفا جاز بالالف فى رواية محمد عنه اى ابى حنيفة بخلاف البيع
لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع فان الثمن
فيه وان كان وضعا تابعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركنى البيع حتى فسد بنفى الثمن لجهالته فضلا عن عدمه
اى ذكر الثمن فهو اى الثمن كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا
كما تقدم فيلزم ما تقدم وفى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة وهى
اصح كما ذكر فخر الاسلام وغيره يلزمه الفان كالبيع لان كلا من المهر والثمن
لا يثبت الا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل عندهما
بالفين عقدا مستندا عند اختلافهما لا بناء على المواضعة ذكره فى كشف
المنار وهو قاصر على ما اذا اختلفا فالاولى كما فى الكشف الكبير وغيره
لان نفى الفساد اهدار لجانب الفساد واعتبار للجد الذى هو الاصل
فى الكلام فيشمل ما اذا لم يحضرهما شئ كما يشملها اذا اختلفا او تواضعا
فى الجنس اى جنس المهر بان يذكرا فى العلانية مائة دينار ويكون المهر
فى الواقع الف درهم فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وهو مائة دينار
لبطلان المواضعة بالاعراض او توافقا على البناء فمهر المثل اجماعا لانه
لا تزوج بلا مهر اذ المسمى هزل ولا يثبت المال به اى بالهزل والمتواضع
عليه لم يذكر فى العقد والتزوج بلا مهر يوجب مهر المثل بخلافهما اى

المواضعة في القدر لانه اى القدر المتواضع عليه كالالف مذكور ضمن المذكور
في العقد كالالفين كما تقدم او توافقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا
في الاعراض والبنا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة الواجب مهر المثل لان
الاصل بطلان المسمى لان المهر تابع فيجب العمل بالمواضعة على الهزل
كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة كالبيع اى كالثمن في البيع والواقع ان
لا حاجة في صحة النكاح الى صحة المهر واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية
فيلزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة الواجب المسمى
والمواضعة باطلة لان التسمية بالمهر في حكم الصحة كالبيع اى مثل الثمن
في ابتداء البيع كما تقدم بيانه وكما جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب
اولى من المواضعة في صورتي السكوت والاختلاف في المواضعة في مقدار
الثمن ترجيحا لجانب الصحة على الفساد فكذا في تسمية المهر لان الهزل
يؤثر في تسميته بالافساد كما يؤثر في اصل البيع وعندهما اى ابي يوسف
ومحمد الواجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر مسمى
لعدم الذكر في العقد وعدم ثبوت المال بالهزل وما فيه المال مقصودا
بان لا يثبت المال بلا ذكره اى المال كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد فهزلها اى هذه الاشيا في الاصل بان تواضعا على ان يطلقها
بمال او يعتقها على مال او يصالحه على مال عن دم العمد على وجه الهزل
في الطلاق والعتق والصلح او القدر بان طلقها على الفين او اعتقها
على الفين او صالحه عن دم العمد على الفين مع المواضعة بان المال
الف او الجنس بان يطلقها على مائة دينار او يعتقها على مائة دينار
او يصالحه عن دم العمد على مائة دينار مع المواضعة على ان الواجب الف
درهم يلزم الطلاق والمال في الاعراض وعدم الحضور للاعراض والبنا
والاختلاف في الاعراض والبنا اتفاقا مع اختلاف التخريج ففي الاخيرين
اى عدم الحضور والاختلاف في الاعراض والبنا عنده اى ابي حنيفة
لترجيح العقد على المواضعة وذلك اى ترجيحه عليها في الاختلاف وجعل
القول لمدعي الاعراض لان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم
ما لم يوجد معارض ولم يوجد ومدعي الاعراض متمسك بالاصل فالقول
له وفي الاول اعني الاعراض ظاهر بطريق اولى لبطلانها بالاعراض
وانما لم يذكره للاتفاق عليه حكما ودليلا ولعدم تاثير الهزل عندهما اى
ابي يوسف ومحمد في جميعها اى المواضعة الثلاث حتى لزما اى الطلاق
والمال في البناء على المواضعة ايضا عندهما لان المال وان لم يثبت بالهزل
لكنه تبع للطلاق لاستغنائه اى الطلاق عنه اى المال لولا القصد الى ذكره
فاذا ثبت المتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو الطلاق ثبت المتضمن

على صيغة اسم المفعول وهو المال وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فان
قيل لا يستقيم جعل المال في هذا تبعا لانه سلف انه فيه مقصود على انه
لو سلم انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله فان
المال تابع في النكاح وقد اثر في المال حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا بالفين
اجيب بعدم الاستقامة وكيف لا والتبعية اى تبعية المال للطلاق بمعنا
المعنى وهو كونه في الثبوت تابعا له اذ هو بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع على ما عرف لا ينافي المقصودية بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت
الا بالذكر لاختلاف الجهتين بخلاف تبعيته اى المال في النكاح بمعنى
انه اى المال غير المقصود للعاقدين لان قصدهما الحل لا المال وهذا
المعنى المراد من تبعية المال فيه لا ينافي الاصالة للمال من حيث
ثبوته اى المال عند ثبوته اى النكاح بلا ذكره بل ومع نفيه اظهارا لخطر
البضع والحاصل انه ليس بمقصود منه بل المقصود فيه لاظهار شرف المعقود
عليه فهو من جهة المقصود من العقد تبع وكذلك من جهة ثبوته فانه تبع
لثبوت العقد لكن ثبوته عقب ثبوته مقصود لما ذكرنا فيؤثر فيه الهزل
كما في ساير الاموال وان لم يؤثر في النكاح على الف سرا ثم عقدا علانية بالفين
كان النكاح جائزا بالف ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر
خلافا فعلى هذا كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل في قدر
البدل وعنده اى ابي حنيفة في البنا في الاوجه الثلاثة الهزل باصل
البدل وعنده اى ابي حنيفة في البنا في الاوجه الثلاثة الهزل باصل
التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه يتوقف الطلاق على مشيتها اى
اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجد واسقاط الهزل كما يتوقف
وقوعه في خيار الشرط في الخلع من جانبها على اختيارها لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط عنده لكنه في الخلع غير مقدر بالثلاث بخلاف البيع لان الشرط
في الخلع على وفاق القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق فيجوز
تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقييده بمدة فلها النقض والاجازة
مؤبدا واما في البيع فعلى خلاف القياس لانه من قبيل الاثبات وتعليقه
غير جائز لكن الجواز ثبت بالنص مقدرا بالثلاث لان ثبوتها من جانبها
باعتبار معنى المعاوضة اجيب بانه انما يلزم ان لو كان المال فيه مقصودا
لا تابعا وهو هنا تابع في الثبوت للطلاق والاعتبار للمتبوع دون التابع
فلا يتقدر بالثلاث كذا في شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندي
وغيره وقال المصنف موافقة للتلويح لامكان العمل بالمواضعة بناء على
ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وهو اى الشرط الفاسد ان
يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها
قال المصنف وهذا لغرضهما هزلا بالعقد اذ بنيا على المواضعة ومعنى

ومعنى الهزل بالخلع ليس الا ان يجعل الطلاق متعلقا بجميع البدل مع قبولها
ولا يقع في الحال لما عرف ان الهازل مطلقا غير راض بالحكم ولا شك ان هذا
شرط فاسد لانه خلاف مقتضى العقد فهزلهما شرط فاسد فيما هزلا به
لكن الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة واذا لم يبطل الخلع يبقى موقوفا على
اجازتهما بقي ان يقال ينبغي انه اذا بقي موقوفا ان يتوقف على اجازتهما
لا على مشية احدهما لما اجمعوا عليه من ان الهزل كشرط الخيار لهما ولا
وجه لكونه لاحدهما لانهما معا هازلان ولذا اذا بنى احدهما في البيع والعوض
الاخر لا يصح العقد بالاتفاق على ما حرره المصنف اولا البحث من ان محل
الخلاف ان يختلفا في دعوى البنا والاعراض لا اذا اختلفا في نفس البناء
والاعراض فانه لا يصح بالاتفاق والجواب انه يجب كون ذلك في غير الخلع
وما معه وذلك لان الخلع من جانب الزوج يمين وهو لا يحتمل شرط الخيار
فاذا هزل هو به فانما يكون هزله كشرطه الخيار لها كانه قال انت طالق
على الف على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فانه لا يقع عنده حتى تشا
بعد هذا القبول او بمضي المدة واذن ظهر ان وقوع الطلاق ولزوم المال
اذا هزلا انما يتوقف على مشيتها ولم ار من ذكر قيد الثلاث في مشيتها هنا
عنده وصرحوا بتقييده عنده في اجازتهما في الهزل باصل البيع انتهى
بل صرح كثير منهم فخر الاسلام بنفي التقييد لمشيتها بالثلاث عنده في الخلع
بخلاف البيع ووجه الفرق قدمناه انفا وكل من العتق والصلح عن دم العمد
مثل اي في كل منهما مثل ما في الطلاق من الحكم والتفريع فليتامل واما تسليم
الشفعة هزلا فقبل طلب المواثبة وهو طلبها كما علم بالبيع هو كالسكوت
مختارا يبطلها اي اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلبها على الفور وهي
تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت
حكما وبعده اي طلب المواثبة سواء كان بعد طلب التقرير والاشهاد وهو ان
ينهض بعد طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد طلب المواثبة فيشهد
على البائع ان كان المبيع بيده او على المشتري او عند العقار على طلبها كما عرف
في موضعه او كان بعد طلب الخصومة والتملك يبطل التسليم فتبقى الشفعة
لانه اي تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفا
احد العوضين على ملكه ومن ثمة تملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند
ابي حنيفة كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه
اي الرضا بالحكم ولذا يبطل به اي بالهزل ابراء المديون والكفيل لان فيه اي ابرا
كل منهما معنى التمليك ويرتد بالرد فيوثر فيه الهزل كخيار الشرط وكذا
الاخبارات وهو الثاني من الاقسام الثلاثة التي يقع فيها الانشا يبطل
بالهزل سواء كانت الاخبارات اخبارات عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح

كما

كما هو الاصح وان صرحوا بانه لا يحتمله او كانت اخبارات عما لا يحتمل الفسخ
كالطلاق والعتاق شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما
نكاحا او بيعا في هذه الكذبة اولغة فقط مقرا شرعا كالاقرار بان لزيد
عليه كذا لا يثبت شي منها هزلا لانه اي الخبر يعتمد صحة المخبر به اي
تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل
ينافي ذلك ويدل على عدمه الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها
باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك
لم يجز لان الاجازة انما تلحق منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والغرض
ان لا وجود هنا لطلاق ولا عتاق بخلاف ما لو طلق انسان زوجته
غيره او اعتق عبد غيره فانه امر محقق فاذا اجاز الزوج والسيد طلقت
وعتق وكذا في الاعتقادات وهو الثالث وكان الاولى حذف كذا والاقتصار
على الثالث الاعتقاد وهو لا يوثر فيه واما ثبوت الردة بالهزل اي
تكلم المسلم بالكفر هزلا فيه اي ثبوتها بالهزل نفسه للاستخفاف
لان الهازل راض باجرا كلمة الكفر على لسانه والرضا بذلك استخفاف
بالدين وهو كفر بالنص قال تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض
ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم وبالاجماع لا بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم
بها هازلا اذ لم يعتقد اعتقاده ويلزم الاسلام اي يحكم باسلام الكافر
في احكام الدنيا بالهزل به اي اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرا من دينه هازلا
ترجيحا لجانب الايمان اذ الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد كالاكراه
عليه اي الاسلام فان المكره مطلقا عليه اذا اسلم يحكم باسلامه عندنا
لوجود ركنه منه بل الهازل اولى بذلك لان الهازل راض بالتكلم بها والمكره
غير راض بالتكلم بها ووافقنا الشافعي على ذلك في الحربي لا الذمي كما سيعرف
في الاكراه ومن هذا يعرف وجه التقييد بقوله عندنا ومنها اي المكتسبة
من نفسه السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقها خفة تبعث
الانسان على العمل في ماله بخلاف مقتضى العقل ولم يقل والشرع كما قال
بعضهم لان مقتضى العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القاطعة على وجوب
اتباعه مع عدم اختلاله اي العقل فخرج الجنون والعته ولا ينافي السفه
اهلية الخطاب ولا اهلية الوجوب لانه لا يخل بمناطهما وهو العقل وساير
القوى الظاهرة والباطنة الا ان السفيه يكابر عقله بعمله على خلاف مقتضاه
فهو مخاطب بالاوامر والنواهي مطالب بالعمل بموجبها مثاب عليه معاقب على
مخالفته فلا ينافي شيا من الاحكام الشرعية لانه اذا كان اهلا لوجوب حقوق
الله تعالى كان اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى فان

حقوقه اعظم لانها لا تحتمل الا من هو كامل الحال والاهلية بخلاف حقوقهم ومن
ثمة وجب على الصبي نفقة الزوجات والاقارب والعشر والخراج ولم
تجب عليه الصلاة ونحوهما واجمعوا على منع ماله اى السفيه منه اول البلوغ
سفها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما
اى لا تعطوا المبذرين اموالهم ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال
الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى
ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها وعلقه
اى ايتاء الاموال اياهم بايناس الرشد على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال
فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاعتبر ابو حنيفة مظنته اى الرشد بلوغ
بلوغ سن الجد به اى كونه جدا لغيره اعني خمسا وعشرين سنة اذ ادنى
مدة البلوغ اثنا عشرة سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر فانها مدة الحمل
ثم يبلغ اثنا عشرة سنة ويولد له ولد في ستة اشهر فيصير هو جدا في خمس
وعشرين سنة وانما كانت هذه المدة مظنة بلوغ الرشد لانه لابد من
حصول رشد ما نظرا الى ولده اى حصول الرشد له شرطا لوجوب الدفع له
من مضي زمان التجربة اذ التجارب لقاح العقول وهو اى حصول رشد ما
الشرط لتنكيره اى رشدا في الاية فيتحقق بادنى ما ينطلق عليه الاسم
كما في الشروط المنكرة والظاهر ان من بلغ هذا الرشد لا ينفك عن الرشد
الا نادرا فاقيم مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام
بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد
اولا وقفاه اى ابيا ماله على حقيقته اى الرشد وفهم خلفه اى السفيه
بالرشد واختلفوا في حجره اى السفيه بان يمنع نفاذ تصرفاته القولية
المحتملة للهزل اى التي يبطلها الهزل وهي ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة
اما الفعلية كالاتلافات والقولية التي لا يبطلها الهزل وهي ما لا يحتمل
الفسخ كالطلاق والعتاق فالسفه لا يمنع نفاذها بالاتفاق فاثبتاه
اى ابو يوسف ومحمد حجر السفيه عنها نظرا له لما فيه من صيانة ماله لوجوبه
اى النظر للمسلم من حيث انه مسلم لاسلامه وان كان فاسقا بعصيانه ونظرا
للمسلمين ايضا فانه باسرافه واتلافه يصير مظنة للديون ووجوب النفقة
عليه من بيت المال فيصير على نفسه وعلى المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيا لا
ونفاه اى ابو حنيفة حجر السفيه عنها لانه اى السفه لما كان مكابرة للعقل
في التدبير بغلبة الهوى مع العلم بقبحه وتركا للواجب وهو مقتضى العقل
لم يستوجب النظر صاحبه لانه معصية ولما كان هذا ان يقال من قبلهما ينبغي
ان يجيز ابو حنيفة الحجر عليه كما قلنا صاحب الكبيرة يستوجب العقوبة والعفو

عنه جائز دفعه بقوله ثم انما يحسن الحجر عليه اذا لم يستلزم الحجر عليه ضررا فوقه
اى هذا الضرر لكنه يستلزم ذلك لما فيه من اهدار اهليته والحاقه بالجمادات
فان الاهلية نعمة اصلية بها يتصف بالادمية ويتميز عن سائر الحيوانات وما
يحصل له بالحجر من نعمة اليد وهي ملك المال نعمة زائدة لا يزول عنه بفواتها حقا
الانسانية بل غايته انه يفتقر ولا يجوز ابطال الاعلى لصون الادنى ولدلالة
الاجماع على اعتبار اقراره باسباب الحد فلو لزم شرعا الحجر عليه في اقواله
المتلفة للمال لزم بطريق اولى في المتلفة لنفسه فان النفس اولى بالنظر
من المال لان المال تابع لها وخلق لمصلحتها ووقاية لها وخصوصا الاسباب
الموجبة للعقوبات من الحدود والعقوبات والقصاص تندرئ بالشبهات
فحيث لم ينظر له في دفع ضرر النفس فاولى ان لا ينظر له في دفع ضرر المال
مع هذا الحاجب الى المصنف رحمه الله تعالى قولهما وبه قالت الائمة الثلاثة
لان النص السابق ناص على منع المال منه كيلا يتلفه قطعا واذا لم يحجر عليه
اتلفه بقوله فلا يفيد منع المال منه وايضا رفعا وكان الاولى ودفعا للضرر
العام لانه قد يلبس على المسلمين انه غني بالتزيي بزي الاغنياء فتقرضه
المسلمون اموالهم فيتلفها وغير ذلك من الضرر العام بهم كما سلف وهو اى دفع
الضرر العام واجب باثبات الضرر الخاص تصاركما يحجر على المكاري المفلس
وهو الذي يتقبل الكراء ويؤجر الدواب وليس له ظهر يحمل عليه ولا مال يشتري
به الدواب والطبيب الجاهل والمفتي الماجن وهو الذي يعلم الناس الحيل
كذا في طريقة علاء الدين العالم ولفظ خواهر زاده والمفتي الجاهل لعموم
الضرر من الاول في الاموال ومن الثاني في الابدان ومن الثالث في الاديان
الا ان في البدائع ليس المراد من الحجر على هولاء حقيقة الحجر الذي هو المعنى
الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف الا يرى ان المفتي لو افتى بعد الحجر
واصاب في الفتوى جاز ولو اجاب قبله واخطأ لا يجوز وكذا الطبيب لو باع
الادوية بعد الحجر نفذ بيعه بل المراد به المنع الحسي بان يمنعوا من عملهم حسا
لان المنع من ذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا كان الحجر على
السفيه للنظر له لزم ان يلحق في كل صورة بالانظر ففي الاستيلاد يجعل
كالمريض فيثبت نسب ولد امته اذا ادعاه حتى كان حرا وكانت ام ولد له
واذا مات كانت حرة ولا يسعى لان توفير النظر بالحاقه بالمصلح في حكم
الاستيلاد لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا الحكم بالمريض
المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته فانه يكون فيه كالصحيح حتى تعتق
من جميع ماله ولا تسعى ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه وفي
شرائه وهو معروف كالمكره او بمنزلة شراء المكره فيفسد فيثبت له
اى للسفيه الملك بالقبض ويعتق عليه حين قبضه ولا يلزم السفيه

الثمن او القيمة فى ماله [illegible] له اى للسفيه فى هذا الحكم كالصبى لان توفير
النظر فى الحاقه به لما فيه من دفع الضرر عنه واذا لم يقومه اى السفيه الثمن
او القيمة وان ملكه بالقبض لان التزامه احدهما بالعقد غير صحيح لما ذكرنا
بل يبقى الابن فى قيمته لم يسلم له اى للسفيه ايضا شئ من السعاية بل يكون
السعاية كلها للبايع لان الغنم بالغرم كعكسه اى كان الغرم بالغنم والحجر
لذلك عندهما انواع يكون للسفه بنفسه اى بسبب نفس السفه كسوا
كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث بعد البلوغ بلا توقف على
قضا عليه بالحجر كالصبا والجنون عند محمد اى وبقضا القاضى بحجره عند ابى
يوسف لتردده اى السفه بين النظر وانفا تكه اى السفيه والضرر باهدار
عبارته فلا يترجح احدهما الا بالقضا على ان الغبن فى التصرفات الذى هو علامة
السفه قد لا يكون للسفه بل حيلة لاستجلاب قلوب المعاملين له فكان
محتملا فلا يثبت الا بالقضا بخلاف الصبا والجنون والعته ويكون للدين
على المحجور عليه خوف التلجئة اى المواضعة لماله بيعا واقرارا فى اصل
التصرف او فى قدر البدل او فى جنسه على ما سبق فى باب الهزل الا
انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهى اخص فبالقضا
اى يتوقف الحجر عليه على قضا القاضى به اتفاقا بينهما اى ابى يوسف
ومحمد لانه اى الحجر عليه نظر للغرما فتوقف على طلبهم ويتم بالقضا بخلاف
الحجر على السفيه عند محمد فانه للنظر له وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت
حكمه بلا طلب فلا ينصرف المديون فى ماله الا معهم اى الغرما فيما فى يده و
الحجر من المال لان الحجر عليه فيه رعاية لحقهم اما فيما يكتسبه بعده اى الحجر من
المال فعموم اى فينفذ فيه تصرفه مع كل احد لعدم لحوق الحجر عليه له فيه
لعدم تعلق حق الغرما به ويكون لامتناع المديون عن صرف ماله الى دينه
المستغرق له فيبيعه القاضى ولو كان ماله عقارا كبيعه اى القاضى
عبد المديون الذى يبيعه اى عبده بعد اسلامه اى عبده بنا على
ان الاصل ان من امتنع من ايفا حق مستحق عليه وهو مما يجرى فيه النيابة
ناب القاضى منابه فيه خلافا لابى حنيفة والفتوى على قولهما فى هذا
كما فى الاختيار ومنها اى المكتسبة من نفسه السفر وهو لغة قطع المسافة
وشرعا فى الروايات الظاهرة عن اصحابنا خروج عن محل الاقامة بقصد مسيرة
ثلاثة ايام بسير وسط من ذلك المحل وهو لا ينافى اهلية الاحكام وجوبا
وادا من العبادات وغيرها لبقا القدرة الباطنة والظاهرة بل جعل سببا
للتخفيف لانه مظنة المشقة فشرعت رباعيته من المكتوبات ركعتين
ابتدا كما تقدم وجهه فى الرخصة ولما كان السفر اختياريا دون المرض
وهو من اسباب التخفيف فارقه اى السفر المرض فى بعض الاحكام فالمرخص

اذا كان اى وجد اول اليوم من ايام رمضان فترك من وجد فى حقه المرخص
الصوم ذلك اليوم فله الترك او صام صح صيامه فان اراد الفطر بعد الشروع
فيه فان كان المرخص المرض حل الفطر وان كان المرخص السفر فلا يحل له
الفطر لان الضرر فى المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا
يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر الا انه
لا كفارة عليه لو افطر لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران صورة السفر
بالفطر وان وجد المرخص فى اثنائه اى اليوم وقد شرع فى صومه اذ لا بد
له منه لعدم المرخص له حينئذ فان طرا العذر ثم الفطر حل فى المرض
الفطر لا فى السفر لان بعروض المرض تبين ان الصوم لم يكن واجبا عليه
فى هذا بخلاف عروض السفر فانه امر اختيارى والمرض ضرورى ولكن لا
يجب الكفارة لما ذكرنا وفى قلبه اى فطره قبل العذر ثم عروض العذر
لا يحل الافطار لعدم العذر عنده لكن لا كفارة اذا كان الطارى المرض
لانه سماوى تبين به عدم الوجوب وتجب الكفارة فى السفر لانه اختيارى
وتقررت الكفارة قبله اى قبل السفر بافطار صوم واجب من غير اقتران
شبهة حتى لو كان السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر
فيه سقطت عنه ايضا فى رواية الحسن عن ابى حنيفة كذا فى الخانية
ويتعلق ثبوت رخصته اى السفر من قصر الرباعية وفطر رمضان ونحوهما
بالشروع فيه اى فى السفر قبل تحققه اى السفر لانه اى تحققه بامتداده
اى السفر ثلاثة من الايام بلياليها وان كان القياس ان لا يثبت الا بعد
مضيها لان حكم العلة لا يثبت قبلها ففى الصحيحين عن انس صليت مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذى الحليفة
ركعتين الى غير ذلك فلذا اى المسافر لو اقام اى نوى الاقامة قبلها
اى قبل ثلاثة ايام صح مقامه ولزمت احكام الاقامة ولو كان فى المفازة
لانه اى مقامه دفع له اى للسفر قبل تحققه فيعود الاقامة الاولى وبعد
اى بعد ثلاثة ايام لا يصح مقامه الا فيما يصح فيه المقام من مصر او قرية
لانه اى المقام حينئذ رفع بعد تحققه اى السفر فكانت نية الاقامة
ابتدا ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله والمفازة
ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتدا فلا يصح منه الاقامة فيها ومن هذا يظهر
ان الدفع اسهل من الرفع ولا يمنع سفر المعصية من قطع طريق وغيره
الرخصة عند اصحابنا وقال الائمة الثلاثة يمنع لوجهين احدهما ان
الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية فيجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر
يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية ثانيهما

قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فانه جعل رخصة اكل الميتة
منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد
اى ظالم للمسلمين بقطع الطريق فينتفى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة
ويكون الحكم كذلك فى ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص كقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما فى صحيح مسلم عن ابن عباس
فرض الله الصلاة على لسان نبيكم فى الحضر اربع ركعات وفى السفر ركعتين
وما اخرج احمد وابن حبان وابن خزيمة وغيرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقت فى المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة
ولا نسلم ان فيه جعل المعصية سبب للرخصة لانها اى المعصية ليست
اياه اى السفر بل هو منفصل عنها من كل وجه يوجد بدونه ويوجد بدونها
والسبب هو السفر نعم فى مجاورة له وذلك غير مانع من اعتباره شرعا كالصلاة
فى الارض المغصوبة والمسح على خف مغصوب بخلاف السبب المعصية كالسكر
بشرب المسكر حيث لا يبيح له شرعا فانه حدث عن معصية فلا تناط به
الرخصة لان سببها لابد ان يكون مباحا والغرض انتفا الاباحة الشرعية
فيه فانتفى الوجه الاول وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فى الاكل لان الاثم
وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فحينئذ لابد فى الاية من تقدير
فعل عاملا فى الحال اى فمن اضطر فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيكون
البغى والعدا فى الاكل الذى سبقت الاية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز
فى الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد
غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا
متزود او غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا متجاوز سد الجوعة
وقياس السفر فى كونه مرخصا عليه اى اكل الميتة المنوط بالاضطرار
فى اشتراط نفى عصيان المسافر كما فى الاكل على سبيل التنزل يعارض
اطلاق نصا ناطقا اى بثبوت الرخصة به اى بالسفر من غير تقييد بذلك كما اسلفنا
بعضه ويمنع تخصيصه اى نصه ابتداء به اى بالقياس كما تقدم فى اواخر
الكلام فى التخصيص ولانه اى الترخص للمضطر لم يرتبط بالسفر اجماعا بل
يباح للمقيم المضطر العاصى فياكل مقيما عاصيا فانتفى الوجه الثانى والله سبحانه
اعلم ومنها اى المكتسبة من نفسه الخطا وهو ان يقصد بالفعل غير المحل الذى
يقصد به الجناية كالمضمضة تسرى الى الحلق والرمى الى صيد فاصاب
ادميا فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى ولوجه الحلق وبالرمى ليس الى الادمى
والمؤاخذة به اى بالخطا جائزة عقلا عند اهل السنة خلافا للمعتزلة
لانها اى المؤاخذة بالجناية وهى لا تتحقق بدون القصد قلنا هى اى الجناية
عدم التثبت والاحتياط والذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدى الى الهلاك

وان

وان كان خطا فتعاطى الذنوب يفضى الى العقاب وان لم يكن عزيمة ولذا اى
جوازها به عقلا سئل البارى تعالى عدم المؤاخذة به ففى الكتاب
العزيز ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والا لم يكن للدعا فائدة
بل كانت المؤاخذة جورا وصار الدعا فى التقدير ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة
وهو باطل لكنها سقطت ببركة النبى صلى الله عليه وسلم فعن ابن عباس لما
نزلت هذه الاية ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله قال
دخل قلوبهم منها شى لم يدخل قلوبهم فقال النبى صلى الله عليه وسلم قولوا
سمعنا واطعنا قال فالقى الله الايمان فى قلوبهم فانزل الله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا قال قد فعلت رواه مسلم ووهم الحاكم فقال صحيح الاسناد
ولم يخرجاه وعنه اى كون الخطا جناية كان من العوارض المكتسبة من نفسه
انه تعالى جعله اى الخطا عذرا فى اسقاط حقه تعالى اذا اجتهد
المجتهد المخطى فى ذلك ففى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا
حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطا فله اجر
واحد وجعله شبهة دارئة فى العقوبات فلا يؤاخذ بحد فيما لو زفت
اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته ولا قصاص فيما لو رمى الى انسان
على ظن انه صيد فقتله دون حقوق العباد فوجب ضمان المتلفات
خطا كما لو رمى الى شاة انسان على ظن انها صيد او اكل ماله على ظن
انه ملك نفسه لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه
خاطيا لا ينافيها وصلح سببا للتخفيف فى القتل فوجبت الدية على
العاقلة فى ثلاث سنين ولكونه اى الخطا لا ينفك عن تقصير فى التثبت
وجب به ما تردد بين العبادة والعقوبة من الكفارة فى القتل الخطا
لانها جزاء قاصر وهو صالح لتردده بين الحظر والاباحة اذ اصل الفعل وهو
الرمى الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا فى معنى
الجناية كما كانت قاصرة فى معنى الجزا ويقع طلاقه بان اراد ان يقول
مثلا اسقنى فجرى على لسانه انت طالق خلافا للشافعى فانه قال لا يقع
لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطى
كالنائم وانما قال اصحابنا يقع لان الغفلة عن معنى اللفظ خفى وفى
الوقوف على قصده حرج لانه امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام قصده نفيا للحرج كما فى
السفر مع المشقة بخلاف النوم لانه اى عدم القصد فيه ظاهر
للعلم يقينا بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لانه مانع عن استعمال نوره وكانت
اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج فى دركه فاقيم تمييز البلوغ عن

عقل مقامه اى القصد لانتفا الشرط تفارق عبارة النايم عبارة المخطى
وذكرنا فى فتح القدير ان الوقوع لطلاق المخطى انما هو فى الحكم وقد يكون
التعليل المذكور لهم فى وقوع الطلاق مطلقا هو مقتضى هذا الوجه
وهو وقوع الطلاق فى الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته
ولاباس بذكر ما فى فتح القدير اسعافا ففيه بعد ذكر ما فى الخلاصة وطلاق
الرجل الذى اراد ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفى النسفى قال
ابو حنيفة لا يجوز الغلط فى الطلاق وهو ما اذا اراد ان يقول اسقنى فسبق
لسانه بالطلاق ولو كان بالعتاق يدين وقال ابو يوسف لا يجوز الغلط
فيهما والذى يظهر من الشرع ان لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله
وقوله فيمن سبق لسانه واقع اى فى القضا وقد يشير اليه قوله ولو
كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه مكابرة باللفظ فيستحق التغليظ
ثم قال والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه
عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يقصده او لم يدر ما
هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما ينبو
عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
وفسر بامرين ان يحلف على شى يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه
فالغاه لغلطه فى ظن المحلوف عليه والاخر ان يجرى على لسانه بلا قصد
الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوى من الكفارة لعدم قصده
اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشيا التى لم تقصد
وكيف لا ولا فرق بينه وبين النايم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له
الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم الخبير وهو القاضى وفى
الحاوى معزوا للجامع الاصغر ان اسدا سئل عمن اراد ان يقول زينب
طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال فى القضا تطلق
التى سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما اما التى سمى فلانه
لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بالنية والله سبحانه اعلم
وكذا لو انعقد بيعه اى المخطى بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه بعت هذا منك بالف وقبل الاخر وصدقه فى ان البيع خطا منه
اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق بيعا فاسدا ولا رواية فيه عن اصحابنا
ولكن يجب هذا للاختيار فى اصله اى لان هذا الكلام صدر عنه باختياره
او لاقامة البلوغ عن عقل مقام القصد وعدم الرضا فينعقد للاختيار
فى قصده اصلا فيفسد لعدم الرضا حقيقة كبيع المكره فيملك البدل
بالقبض واعترضه المص بانه ينبغى ان لا يكون كالمكره بل كالهازل بل فوقه
فقال والوجه انه اى المخطى فوق الهازل اذ لا قصد للمخطى فى خصوص

اللفظ ولا حكمه فانه غير مختار ولا راض بالتكلم بخصوص اللفظ ولا بحكمه
بخلاف الهازل فانه مختار راض بخصوص اللفظ غير راض بحكمه فلا اقل
لامر ان يجعل كالهازل فلا يملك المبيع بالقبض كالهازل والله تعالى
اعلم واما ما هو مكتسب من غيره فالاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه
من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه وهو ملجى بان يضطر
الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة لان
حرمته كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما
بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلا فيفسد
الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار اخر لانه يعدمه اصلا اذ حقيقته
القصد الى مقدور وهو متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على
الاخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا
وغيره اى وغير ملجى بكون الحمل على المكره عليه بما لا يفضى الى تلف
نفس وحبس فانما يعدم الرضا خاصة لتمكنه اى المكره من الصبر على المكره
به فلا يفسده اى هذا الاختيار الاكراه واما تهديده بحبس نحو ابنه
وابيه وامه وزوجته وكل ذى رحم محرم منه كاخته واخيه لان القرابة
المتابدة بالمحرمية بمنزلة الولاد فقياس واستحسان فى انه اكراه القياس
انه ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان حبسهم
يلحق به من الهم والحزن ما لا يلحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد فى حقه
بذلك يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس احدهم قال المص والتعليل
يقتضى ان فى قطع يد نحو ابنه او قتله فى كونه اكراها قياس واستحسان
وهو اى الاكراه مطلقا اى ملجيا كان او غير ملجى لا ينافى اهلية الوجوب
على المكره بذمته اى لقيام الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه قد
يفترض فعله كالاكراه بالقتل على الشرب للمسكر ولو خمرا فياثم بتركه
اى ترك شربه عالما بسقوط حرمته كما سياتى لاباحته فى حقه بقوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه والاقدام على المباح عند الاكراه فرض ويحرم كعلى
قتل مسلم ظلما فيوجر على الترك كعلى اجرا كلمة الكفر على لسانه لما سنعلم
بخلاف المباح كالافطار للمسافر فى رمضان فانه لا يوجر على الترك بل
ياثم لصيرورته فرضا بالاكراه كما تعلم ولو قال سالفا كالاكراه بالقتل على
الشرب والافطار لكان اولى واستغنى عن هذا والحاصل ان ما اكره عليه
فرض ومباح ورخصة وحرام ويوجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم
فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد
بالاباحة جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجر وبالرخصة
جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا سقط

الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهي معنى الرخصة ولا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما لا يرضاه كما تقدم بل الفعل عنه اى الاكراه اختيار اخف المكروهين عند الفاعل من المكره به والمكره عليه ثم اصل الشافعي اى الامر الكلى الذى بنى الشافعي عليه الاحكام في باب الاكراه انه اى الاكراه ما كان منه بغير حق اذا كان عذرا شرعا بان يجعل الشارع والاحسن بان يجعل للفاعل الاقدام على الفعل كما قال في قسيمه الاتى بان لا يجعل قطع الاكراه الحكم اى حكم المكره عليه عن فعل الفاعل سوا اكره على قول او عمل لان صحة القول بكون بقصد المعنى و صحة العمل باختياره ليكون ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه وهو اى الاكراه يفسدهما اى القصد والاختيار لانه يدل على ان المكره انما تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه فلا يكون معتبرا وايضا نسبة الفعل اليه اى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم يحترم الحقوق وعصمته اى الفاعل تدفعه اى الضرر عنه بدون رضاه لئلا يفوت حقه بلا اختياره ثم اذا قطع الحكم من الفاعل يقول ان امكن نسبته اى الفعل الى الحامل وهو المكره بامكان ان يباشره الحامل بنفسه وذلك في الافعال كعلى اتلاف المال نسب الفعل اليه اى الحامل ويكون هو المواخذ به ويجعل الفاعل آلة للحامل والا نعم يمكن نسبته الى الحامل بطل بالكلية ولم يواخذ به احد كعلى الاقوال اقرار وبيع وغيرهما كما سيتضح قريبا ان شا الله تعالى وان لم يكن الاكراه عذرا بان لا يحل للفاعل الاقدام على الفعل كعلى القتل والزنا لا يقطعه اى الحكم عنه اى الفاعل فيقتص من المكره الذى هو القاتل بالقتل ويحد المكره الذى هو الزانى بالزنا فان قيل يشكل هذا بالاقتصاص من الحابل ايضا اجيب لا وانما يقتص من الحامل ايضا عنده بالتسبب وقتله باكراهه او هو كالمباشرة في ايجاب القصاص اذا تعمد للقتل عدوانا والقتل بالاكراه شايع من اهل الجور فلو لم يجب القصاص على الملجي لا ينفتح باب القتل وما كان من الاكراه بحق لا يقطع نفس الفعل عن الفاعل فصح اسلام الحربي وبيع المديون القادر على وفاء دينه ماله للايفا وطلاق المولى على صيغة اسم الفاعل من زوجته من الايلا بعد المدة مكرهين اى حال كون هولاء الذين هم الحربي والمديون والمولى مكرهين على الاسلام والبيع والطلاق وبعد مضى مدة الايلا لان اكراه الحربي على الاسلام جايز فعد اختياره قايما في حقه اعلا للاسلام كما عد قايما في حق السكران زجرا له بخلاف اسلام الذمي بالاكراه فانه لا يصح عنده لان اكراهه عليه غير جايز لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فلا يمكن جعل اختياره قايما فلا يعتد به ولصحة اكراه كل من المديون والمولى على الايفا والطلاق بعد المدة لكونه ظالما بالامتناع

عن

عن القيام بما هو حق عليه وقيد بقوله بعد المدة لان اكراهه على الطلاق قبل مضيها باطل فلا يقع الطلاق والاكراه بحبس مخلد وضرب مبرح اى شديد وقتل سوا عنده اى الشافعي ضرر كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر بخلاف غم اتلاف المال واذهاب الجاه فانه لا يكون اكراها واصل الحنفية اى الامر الكلى الذى يتفرع عليه الاحكام في باب الاكراه عند ابي حنيفة واصحابه ان المكره عليه اما قول لا ينفسخ كالطلاق والعتاق فينفذ كما ينفذ في الهزل بل اولى لانه مناف للاختيار والاكراه مفسد له لا مناف مع الاقتصار على المكره اى الفاعل لانه لا يمكن ان يجعل آلة للحامل فيه الا فيما اتلف من المال على نفسه باكراهه كالعتق فيجعل الفاعل آلة للحامل في اتلاف مالية العتيق لان الاتلاف يحتمل ذلك فيضمن الحامل للفاعل قيمة العبد موسرا كان او معسرا لان هذا ضمان اتلاف فلا يختلف باليسار والاعسار ويثبت الولا للفاعل لانه باعتاقه وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولا لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الاشهاد على العتق فانه يجب الضمان على الشهود والولا للمشهود عليه لان الولا كالنسب ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله بخلاف ما لم يتلف كعلى قبولها المال في الخلع اى كاكراه الزوجة المدخول بها على ان تقبل من زوجها الخلع على مال اذ يقع الطلاق اذا قبلت ولا يلزمها المال لان الاكراه قاصرا كان او كاملا يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والطلاق غير مفتقر الى الرضا والتزام المال مفتقر اليه وقد انعدم بخلافه اى الاكراه في الزوج على ان يخلعها على مال فقبلت غير مكرهة فانه يقع الخلع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه ويلزمها المال لانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اى وان لم يكن قولا لا ينفسخ بل كان قولا ينفسخ فيفسد كالبيع والاجارة لانه لا يمنع انعقاده لصدوره من اهله في محله ويمنع نفاذه لان الرضا شرط النفاذ وقد فات به فانعقد فاسدا حتى لو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما في البيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد فانه اذا اسقط من له الخيار او الاجل ما شرط له قبل تقرره جاز لزوال المفسد فكذا هذا والاقارير بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله من الماليات وغيرها لان صحتها يعتمد على قيام المخبر به ويتوقف على ثبوته سابقا على الاقرار والاقرار في ذاته خبر محتمل للصدق والكذب فاذا لم يكن فيه تهمة ولا دليل على كذبه صدقه بوجود المخبر به فيحكم به واذا كان بخلافه لم يترجح فلم يعتبر وفي الاقرار مكرها قامت قرينة عدم صدقه وعدم وجود المخبر به لان قيام السيف على راسه وخوفه بلا تلف نفسه دليل على انه انما تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المومن ووجود المخبر به هو المفهوم

من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم الحجر به اجيب بان المعارضة انما تنفي المدلول
لا الدليل وغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب ولا
تثبت الحقوق بالشك مع اقتصارها اى الاقارير عليه اى المقر لعدم صلاحيته
لكونه آلة للمكره او فعل لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه كالزنا واكل
رمضان وشرب الخمر اذ لا يتصور كون الشخص واطيا بآلة غيره او آكلا او شاربا
بفم غيره وما كان كذلك اقتصر حكمه عليه اى الفاعل ولزمه حكمه حتى لو اكره
صايم صايما على الاكل فسد صوم الآكل لا غير الا الحد فانه لا يجب على الفاعل
ايضا حتى لو اكرهه على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما ثم هذا من حيث اقتصار
نسبة نفس الاكل والشرب الى الحامل متفق عليه في الروايات عن اصحابنا
واما من حيث هما اى الاكل والشرب اتلاف فاختلفت الروايات في لزومه
الفاعل والحامل ففي شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما اكره على مال الغير
فالضمان على المحمول لا الحامل وان صلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت للمحمول فكان كالاكره على الزنا
يجب المهر عليه لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق
حيث وجب الضمان على الحامل لان المالية تلفت بلا منفعة للمحمول وفي المحيط
اكره على اكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل وان كان المحمول جايعا وحصلت
له منفعته لان المحمول اكل طعام الحامل باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه
على القبض اذ لا يمكنه الاكل بدونه غالبا فصار قبضه منقولا الى الحامل فكان
قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل
الا مال الفاعل اى الا اذا اكره الفاعل على اكل مال نفسه فاكله حال كونه
جايعا فلا رجوع له على الحامل لان المنفعة حصلت له ولم يصر آكلا طعام
الحامل باذنه اذ لا يمكن جعله غاصبا قبل الاكل لعدم ازالة اليد المالك ما دام الطعام
في يده او في فيه فصار آكلا طعام نفسه او شبعان فعلى الحامل قيمته لعدم
انتفاعه اى الفاعل به ذكره في المحيط ايضا والمهر على الفاعل بلا رجوع
على الحامل كما ذكرنا اما لو اتلفها اى الموطوءة بالوطي ينبغي الضمان على الحامل
وكذا اقتصر حكم الفعل المكره عليه على الفاعل ان احتمل كون الفاعل آلة
للحامل فيه ولزم منه اى الفاعل للحامل لازم هو تبدل محل الجناية المستلزم
لمخالفة المكره المستلزمة بطلان الاكراه لانه عبارة من حمل الغير على ما يريده
الحامل وبرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فاذا فعل غيره
كان طايعا بالضرورة لا مكرها كاكراه المحرم محرما آخر على قتل الصيد لانه
اى الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل
صار قتل الصيد جناية على احرام الحامل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط

اذ الجزاء يجب في هذه الصورة على كل من القاتل والحامل اجيب بان الفعل هنا قبل
الصيد باليد والجزاء المترتب على ذلك مقتصر على الفاعل ولزوم الجزاء
عليه اى الحامل معه اى الفاعل لانه اى اكراه الحامل للفاعل على قتل الصيد
تفوق الدلالة اى ولا شك على من يقتل الصيد وفيها يجب الجزاء ففيه
اولى فالجزاء وجب على كل منهما لانه جان على احرام نفسه والقتل باليد
لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به الجزاء وكالاكراه للغير على البيع والتسليم
لملكه اقتصر التسليم على الفاعل والا لو لم يقتصر عليه ونسب الى الحامل
وجعل الفاعل آلة تبدل محل التسليم عن البيعية الى المغصوبية لان التسليم
من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع
والتسليم غصبا خلاف نسبته اى التسليم الى البايع فانه متمم للعقد
تملكه اى المشتري المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا
يلزم ذلك فلم يستلزم تبديل محل الجناية تبديل ذات الفعل في الاول واستلزم
تبديله تبديل ذات الفعل في الثاني وان احتمل كون الفاعل آلة للحامل
في الفعل المكره عليه ولم يلزم البتة تبدل محل الجناية كعلى اتلاف المال
والنفس ففي الملجي نسب الفعل الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل
اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ فلزمه اى الحامل ضمان المال في اكراهه
الغير على اتلاف المال والقصاص في اكراهه الغير على القتل العمد العدوان
كما هو قول ابي حنيفة ومحمد وقال زفر القصاص على الفاعل لان قتله
لاحيا نفسه عمدا وقال ابو يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية
على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية
تامة وعدمت في حق كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم في الآخرة ولهما
ان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحياة
بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف
الفعل الى الحامل ويلزمه الكفارة والدية في اكراهه غيره على رمي
صيد فاصاب انسانا على عاقلة الحامل وانما كان الفاعل آلة للحامل
في هذه لانه عارض اختياره اى الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل
فوجب ترجيحه باضافة الحكم اليه فصار المرجوح في مقابلته كالعدم
والتحق بالآلة التي لا اختيار لها فلم يلزمه شيء لان الحكم يلزم الفاعل
لا الآلة وكذا حرمان الارث ينسب الى الحامل لان الفاعل مما يصلح كونه
آلة فيه للحامل باعتبار تفويت المحل اما الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه
لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه
آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو

لم يامر الفاعل بذلك فينبغي الاكراه واذا لم يكن جعله آلة فعليهما اى الحامل
والفاعل الاثم الحامل لحمله الفاعل على القتل فقد قصد به قتل نفس محرمة
وايثار الاخر وهو الفاعل حياته على من هو مثله في الحرمة وتحقيقه موته
بما في وسعه من الجرح الصالح لزهوق الروح طاعة للمخلوق في معصية
الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه هذا في العمد وفي الخطا العدم تثبتهما
اى الحامل والفاعل وفي غيره اى غير الاكراه الملجي اقتصر حكم الفعل على
الفاعل لان اسناد الفعل الى الحامل انما كان لفساد اختيار الفاعل وذلك
لا يتحقق الا بالملجي فيضمن ما اتلفه في مال غيره ويقتص منه بقتل غيره عمدا
عدوانا وكل الاقوال لا تحتمل الآلة قابلها للحامل عليهما لعدم قدرة الحامل
على تطليق زوجة غيره واعتاق عبده اى غيره قالوا لامتناع التكلم بلسان
غيره واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فمجاز اذ العبرة بالتبليغ
وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وفي الطريقة البرغوثية لا نظر
الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام
والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى
لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امراته
واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل
فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصلح
ان يجعل الفاعل آلة بخلاف الافعال فان منها ما لا يحتمل ومنها ما يحتمل
كما سلف هذا التقسيم المكره عليه باعتبار نسبته اى المكره عليه الى
الحامل والمحمول واما تقسيمه باعتبار حل اقدام المكره اى الفاعل
وعدمه اى حل اقدامه فالحرمات اما بحيث لا تسقط ولا يرخص فيها
كالقتل وجرح الغير لان ثبوت دليل الرخصة خوف تلف النفس او
العضو والمكره والمكره عليه في استحقاق الصيانة عنهما سوا فلا يجوز
للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عنه لصيانة نفسه فصار الاكراه
في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص
لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة
نفس ذلك الغير فلا يرخص بالجرح واتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند
الاكراه الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كما لا يحل له
ان يقتله بخلاف ما اذا اكره على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل له
لنقتلنك او تقطع انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده عند التعارض لان اطرافه وقاية نفسه كامواله فجاز ان يختار ادنى
الضررين لدفع الاعلى كما له ان يبذل ماله لصيانة نفسه ولان في بذل
طرفه صيانة نفسه اذ في فوات النفس فوات اليد ولا عكس فان قيل

ينبغ

ينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير اذا اكره عليه بالقتل صيانة لنفسه لحاق
الطرف بالمال اجيب بان الحاقه في حق صاحبه فان الناس يبذلون المال
صيانة لنفس الغير لا الطرف ويبذل الانسان كلا منهما لصيانة نفسه
وزنا الرجل لانه اى زناه قتل معنى لولده اما لانقطاع نسبه عنه اذ من
لا نسب له كالميت واما لانه لا يجب نفقته عليه لعدم النسب ولا على المراة
لعجزها فيهلك فان قيل يتم هذا في غير المزوجة اما فيها فلا لان نسبه الى
صاحب الفراش ووجوب نفقته عليه اجيب بان حكمة الحكم تراعى في
الجنس لان في كل فرد على ان صاحب الفراش قد ينفيه عن نفسه لتهمة
الزنا ويلاعن امراته وينقطع نسبه منه فيكون هالكا وعلى هذا فيتلخص
ان الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي اخرى لا وقد كان معنى الاهلاك
غالبا فاعتبر اهلاكا مطلقا اعتبارا للغالب ودفعا للمفسدة وايضا حصول
الولد غير معلوم وعلى تقديره فالهلاك موهوم لقدرة الام على كسب
يناسبها وهلاك المكره متيقن فلا يعارضه ودفع بان الاعتبار في مثل
هذه المواضع للاسباب الظاهرة لا المحققة وكون كل من الوطي سببا
للعلوق ومن كونها عاجزة عن الانفاق ومن كونه هالكا عند عدم الانفاق
ظاهر وبعضها اظهر من بعض فبني الحكم على هذه الظواهر على ان هلاك
المكره غير متيقن لاحتمال ان يمتنع منه المكره اذ ليس كل ما تخوف به
واقع خصوصا القتل الذي ينفر الطبع منه ولا يحل بها اى الحرمات التي
بحيث لا تسقط كقتل الغير وجرحه وزنا الرجل الاكراه الملجي او بحيث
تسقط كحرمة الميتة والخمر والخنزير فيبيحها اى الاكراه الملجي هذه
الاشيا للاستثناء اى لانه تعالى استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة
الاضطرار بمعنى ان الحرمة لا تثبت فيها حالتئذ فتبقى الاباحة الاصلية
ضرورة والملجي نوع من الاضطرار وتثبت الاباحة في الاكراه الملجي
بدلالته اى الاضطرار لما فيه من خوف فوات النفس او العضو الذي
الاضطرار بالمخمصة فياثم المكره لو امتنع عن القتل او قطع العضو بالامتناع
عن تناول ذلك ان كان عالما بسقوطها اى الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم
الشاة وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما لانه قصد
اقامة الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه لان دليل زوال الحرمة
عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما في الخطاب قبل الشهرة كالصلاة في حق
من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره في المبسوط ولا يبيحها اى
الحرمات التي بحيث تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه غير الملجي بل
تورث غير الملجي شبهة فلا حد بالشرب معه استحسانا والقياس الحد
لانه لا تاثير بالاكراه بالحبس ونحوه في الافعال فوجوده كعدمه ووجه

الاستحسان ان الاكراه لو كان ملجيًا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة
كالملك فى الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة فى اسقاط الحد عن الشريك
بوطيها او يجب لا يسقط اى لا يحل متعلقها قط لكن رخصت مع بقاء
الحرمة وحينيذ فاما متعلقه حقه تعالى الذى لا يحتمل السقوط بحال
كحرمة التكلم بكفر لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة واجرا كلمة الكفر
صورة كفر اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما الا ان الشارع رخص
فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمين
بالايمان او الذى يحتمل اى السقوط كترك الصلاة واخواتها من الصيام
والزكاة والحج فان حرمة تركها ممن هو اهل للوجوب موبدة لا تسقط بحال
لكن هذه العبادات حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار
فرخص تركها بالملجى لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع
يفوت الى خلف فلو صبر ولم يفعل ما اكره عليه حتى قتل فهو شهيد لان
حقه تعالى لم يسقط بالاكراه او فيما فعل اظهار الصلابة فى الدين وبذل
نفسه فى طاعة رب العالمين ومنه اى هذا القسم زناها اى اذا اكرهت
على الزنا فتمكينها من الزنا حرام لا يسقط حرمتها التى هى حقه تعالى المحتمل
للرخصة لها مع بقا الحرمة فى الاكره الملجى لعدم القطع لنسب ولدها
من الزنا منها بحال فلم يكن فيه معنى القتل الذى هو المانع من الترخص
فى جانب الرجل واورد المراة ان لم يكن لها زوج لم يتمكن من تربية الولد
وان كان فقد يلفيه فيفضى الى الهلاك ايضا واجيب بان الهلاك يضاف
الى الرجل بالقا بذره فى غير ملكه لا الى فعلها لانها محل والفعل يضاف الى
الفاعل دون المحل بخلاف الاكراه غير الملجى فيه اى فى زناها فانه غير
مرخص لها فى ذلك لكن لا تحد المراة بالتمكين فيه ويحد هو اى الرجل معه
اى الاكراه غير الملجى لان الملجى ليس رخصة فى حقه كما فى حق المراة حتى يكون
غير الملجى شبهة رخصة لا مع الملجى استحسانا كما رجع اليه ابو حنيفة وقالا
به والا فالقياس انه يحد مع الملجى ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وزفر لان
الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الته وهو دليل الطواعية لانه لا يحصل
مع الخوف بخلاف المراة فان تمكينها يتحقق مع خوفها والصحيح الاول لانه
اى زناه مع الملجى مع قطع العضو او تلف العضو لا للشهوة ليزجر بالحد
لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه فكان شبهة فى اسقاطه وانتشار الالة
لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة فى الرجال الا
ترى ان النايم قد تنتشر الته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل
على عدم الخوف واما متعلقه حقوق العباد كحرمة اتلاف مال المسلم فاتلاف
مال المسلم حرام حرمة هى فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب

عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بتركا العصمة ثم حرمة مال المسلم
لا تسقط بحال لانها اى حرمة ماله حقه اى العبد واتلاف ماله ظلم وحرمة
الظلم موبدة لكنها حقه المحتمل للرخصة بالملجى حتى لو اكره على اتلافه
اكراها ملجيا رخص له فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان
مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه ولا تزول
العصمة للمال فى حق صاحبه بالاكراه لانها اى عصمته لحاجة مالكه
اليه ولا تزول الحاجة باكراه الاخر فيكون اتلافه وان رخص فيه
باقيا على الحرمة ولو صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع
الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرايض حتى قتل الا انه لما لم يكن فى معنى العبادات
من كل وجه بنا على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين
قيد والحكم بالاستثنا فقالوا كان شهيدا ان شا الله وبقى من المقسمة
الجمل نذكره فى الاجتهاد ان شا الله رب العالمين الباب الثانى
من المقالة الثانية فى احوال الموضوع فى ادلة الاحكام الشرعية ادلة
الاحكام الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحكم الاستقرا
وقد يوجه بان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى اما متلو فهو
الكتاب او غير متلو فهو السنة وغير الوحى اما قول كل الامة من عصر
فهو الاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما واصل الينا عن النبى صلى الله عليه
وسلم او عن غيره والاول اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة
ويندرج فيها قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقديره والثانى اما واصل
عن معصوم عن خطا وهو الاجماع او عن غير معصوم وهو القياس ومنع
الحصر بقول الصحابى على قول الحنفية وشرع من قبلنا والاحتياط
والاستصحاب والتعامل مردود بردها اى هذه الاربعة الاخيرة الى
احدها اى الاربعة الاولى معينا لقول الصحابى فانه مردود الى السنة
وشرع من قبلنا فانه مردود الى الكتاب اذا قصه الله تعالى من غير انكار
والى السنة اذا قصه النبى صلى الله عليه وسلم كذلك والتعامل فانه مردود
الى الاجماع ومختلفا فى الاحتياط والاستصحاب كما سياتى فى خاتمة هذه
المقالة ان شا الله تعالى ومعنى الاضافة فى ادلة الاحكام ان الاحكام
النسب الخاصة النفسية بالطلب والتخيير والاربعة اى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس ادلتها اى النسب المذكورة وبذلك اى وسبب
كونها ادلة سميت اصولا لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والاحكام الشرعية
مبنية على هذه الاربعة وجعل بعضهم اى الحنفية القياس اصلا من
وجه لاسناد الحكم اليه ظاهرا فرعا من وجه ثبوت حجيته بالكتاب والسنة
والاجماع الصحابة كما يصرح به فى موضعه يوجب مثله اى الاصالة من وجه

والفرعية من وجه في السنة لاسناد الحكم اليه ظاهرا وثبوت حجيته بالكتاب
والسنة فلا موجب للاقتصار في ذلك على القياس حتى انه اوجب افراده بالذكر
على الثلاثة فقالوا اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل
الرابع القياس المستنبط منها وقيل افردها لذكر لانه اصل للفقه فقط وهي
اصل له ولعلم الكلام وقيل لان الاصل فيه عدم القطع وفيها القطع والاقرب
ان اختصاصه بالذكر بالنسبة اليها لاحتياجه في كل حادثة الى احدها
لابتنائه على علة مستنبطة من احدها وعدم احتياجها اليه ولا يرد الاجماع
على عدم لزوم المستند له بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب كما هو قول شرذمة على هذا وهو ظاهر لعدم افتقار الاجماع
الى الكتاب والسنة حينئذ ولزوم افتقار القياس الى احدهما ولا يرد
على لزومه اى المستند له كما هو قول الجمهور عليه ايضا لان المحتاج اليه
اى الى المستند قول كل الافراد اى اجماعا بل هو اى الاجماع كلها اى الاقوال
المتوقفة على قول كل واحد ولا يحتاج المجموع الى مستند والا لو احتاج
المجموع الى مستند كان الثابت به اى بالاجماع بمرتبة المستند اى في
رتبته وليس كذلك فان الاجماع قد يثبت امرا زائدا لا يثبته المستند وهو
قطعية الحكم ولا يخفى على المتامل ان هذا اولى من الجواب بان الاجماع انما
يحتاج الى المستند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا
يفتقر الى ملاحظة المستند والالتفات اليه بخلاف القياس فان المستدل لا
بد لا يمكن بدون اعتبار احد هذه الثلاثة والعلة المستنبطة منه ثم الكلام
فيها على الوجه الواقع عليه ترتيبها الذكرى تقديما للاقدم بالذات والشرف
فالاقدم فنقول الكتاب هو القران تعريفا لفظيا فانهما مترادفان بناء
على ان كلا منهما غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقرو
على السنة العباد ثم استعمال القران في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
واظهر وهو اى القران اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر
فاللفظ شامل للقران وغيره من الكتب السماوية وغيرها مخرج للكلام النفسي
القائم بذاته تعالى والعربي مخرج لما سواه من الكتب السماوية والمنزل اى
على لسان جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم للتدبر
والتذكر اى للتفكر فيه فيعرف ما يدبر اى ما يتبع ظاهره من التأويلات
الصحيحة والمعاني المستنبطة ويتعظ به ذوو العقول السليمة او يستحضرون
به ما هو كالمركوز في عقولهم من فرط تمكنهم من معرفته بما نصب عليه من
الدلايل فان الكتب الالهية لما لا يعرف الا من الشرع والارشاد الى ما
يستقل به العقل ولعل التدبر لما لا يعلم الا من الشرع والتذكر لما يستقل
به العقل كما ذكره القاضي البيضاوي في قوله تعالى كتاب انزلناه اليه مبارك

ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب وهذا اقتباس منه مخرج لما سواه من
الالفاظ العربية وبعض الاحاديث الالهية المنسوبة الى الله تعالى على لسان
جبريل كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انا عند ظن عبدي بي الحديث
وما في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه عز وجل انه قال
يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا والمتواتر
وسيعرف معناه في موضعه مخرج لما كان هكذا غير متواتر كقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما والى قعدت من ايام اخر متتابعات وبعض
الاحاديث الالهية التي اسندها النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على
لسان جبريل كالحديث الحسن الذي اخرجه احمد وغيره ان رجلا سال النبي
صلى الله عليه وسلم فقال اى البلاد شر فقال لا ادري حتى اسال فسال جبريل
عن ذلك فقال لا ادري حتى اسال ربي فانطلق فلبث ما شاء الله ثم جاء فقال
اني سالت ربي عن ذلك فقال شر البلاد الاسواق فلا جرم اذ قال تخرج
الاحاديث القدسية اى الالهية ولم يبين مخرجها لاختلافه باختلاف
نوعيها المذكورين نعم ان يقال يبقى اللفظ العربي الذي اسنده النبي صلى
الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل المقصود للتدبر والتذكر
وليس بقران داخلا في التعريف فيحتاج الى مخرج والجواب ان دخول هذا
وخروجه فرع وجوده ولا وجود له فلا اشكال والاعجاز اى وثبوته له
وهو ان يرتقي في بلاغته الى حد يخرج عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته
تابع لازم غير بين لابعاضه خاصة منه لا تقيد سورة كما هو ظاهر قول
ابن الحاجب وغيره ولا كل بعض نحو حرمت عليكم امهاتكم الاية فانه لا يجلي
الاعجاز فيها وهو اى القران مع جزئية اللام فيه اى كونه مقترنا بها لافادة
التعريف العهدي المجموع من الفاتحة الى اخر سورة الناس فلا يصدق على
ما دونه من اية وسورة ولا معها اى جزئية اللام له بان لا يكون مقترنا بها
تعريفه لفظا الى اخره اى عربي منزل للتدبر والتذكر متواتر يصدق
على الاية كما هو ظاهر وهذا انسب بغرض الاصولي لانه يبحث عن الكتاب
من حيث انه دليل الحكم وذلك اية اية لا مجموع القران وهذا التعريف
للقران للحجة القائمة اى باعتبار كونه حجة قائمة على العباد في الاحكام
التكليفية و تعريفه بلا هذا الاعتبار اى كونه حجة عليهم فيها كلامه
تعالى العربي الكائن للانزال وللعربي اى كونه عربيا رجع ابو حنيفة
عن الصحة اى صحة الصلاة للقادر على العربي بالفارسية لان المامور
قراءة مسمى القران لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وما في الخارج
المحضر فيه القران عربي رواه نوح بن ابراهيم وعلي بن الجعد عنه وعليه
الفتوى حتى قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو تعمد ذلك فهو مجنون

فيداوي او يدبغ فيقتل وقولهم اى بعض الحنفية فى جواب من قال ابو حنيفة
ذهب اولا الى ان القران اسم للمعنى وحده استدلالا بجواز القراة بالفارسية
بغير عذر فى الصلاة عنده انه لم يقل بالجواز بنا على ان النظم العربى ليس
ركنا للقران عنده بل قال ذلك بنا على انه ركن زايد فى حق جواز الصلاة
خاصة لان النظم العربي مقصود للاعجاز والمقصود من القران فى حال
الصلاة المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها تسلط عليه انه
معارضة النص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجيز
بغيرها ولا بعد فى ان يتعلق جواز الصلاة فى شريعة النبى الامى بالنظم
المعجز بقراة ذلك المعجز بعينه بين يدى الرب تعالى ثم لا يبعد دفع
الاستدلال المذكور بعد دخول اى الركن للشى فى ماهيته لان كونه زايدا
على الماهية مع الدخول فيها غير معقول كما اشار اليه فى البديع ودفعه
اى هذا التعقب كما فى شرحه للشيخ سراج الدين الهندى بارادتهم الزيادة
على ما يتعلق به الجواز للصلاة اى وجواز الصلاة يتعلق بالمعنى فقط
اذ ليس الاعجاز المتعلق باللفظ مقصودا فى الصلاة مع دخوله اى النظم
العربي فى الماهية اى القرانية لانه لا منافاة بين كونه ركنا لماهية القران
وزايدا على ما يتعلق به جواز الصلاة دفع بعين الاشكال لان دخوله
اى النظم العربى فى ماهية القران هو الموجب لتعلق الجواز به اى بالنظم
العربى لكونه مامورا بقراة مسمى القران على ان معنى الركن الزايد عندهم
ما يحتمل سقوطه شرعا كما قال كثير من مشايخنا فى الاقرار بالنسبة الى الايمان
لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه الملجى وفى حق من لم يجد وقتا يتمكن فيه
من الادا بعد ان لا يكون ايمانه ايمان باس وادعاؤه اى السقوط شرعا
فى النظم العربي عين النزاع والوجه فى العاجز عن النظم العربى انه اى
العاجز عنه كالامى لان قدرته على غير العربية كلا قدرة فكان اميا حكما
فلا يقرا كما هو احد القولين فيه اذ فى المجتبى واختلف فيمن لا يحسن القراة
بالعربية ويحسن بغيرها الاولى ان يصلى بلا قراة او بغيرها انتهى وعلى
انه يصلى بلا قراة الايمة الثلاثة بل يسبح ويهلل ثم لو ادى العاجز به اى
بالفارسى فى الصلاة قصة او امرا او نهيا فسدت الصلاة بمجرد قراته
لانه حينئذ متكلم بكلام غير قران لا ذكرا او تنزيها الا اذا اقتصر على ذلك
فانها تفسد حينئذ بسبب اخلا الصلاة عن القراة وهذا اختيار المصنف
والا فلفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة فى الرجل يفتتح الصلاة
بالفارسية او يقرا بالفارسية او يذبح ويسمى بالفارسية وهو يحسن العربية
قال يجزيه فى ذلك وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيه فى ذلك كله الا فى الذبيحة
وان كان لا يحسن العربية اجزاه قال الصدر الشهيد فى شرحه وهذا تنصيص

على ان من يقرا القران بالفارسية لا تفسد الصلاة بالاجماع ومشى عليه
صاحب الهداية واطلق نجم الدين النسفى وقاضيخان نقلا عن شمس
الايمة الحلوانى الفساد بها عندهما وشمله اى التعريف المذكور للقران
حيث اخذ فيه التواتر بطل اطلاق عدم الفساد للصلاة بالقراة الشاذة
فيها كما فى الكافى لانتفا التواتر فيها اذ هى ما نقل احادا والمشهور انها ما
عدا القراات السبع لابى عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكساى وابن كثير
وابن عامر وقال السبكى الصحيح انها ما ورا القراة العشرة المذكورين
ويعقوب وابى جعفر وخلف فلا جرم ان قال شمس الايمة السرخسى فى
اصوله قالت الامة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلوته لانه
لم يوجد النقل فيه المتواتر وباب القران باب يقين واحاطة فلا يثبت بدون
النقل المتواتر كونه قرانا وما لم يثبت انه قران فتلاوته فى الصلاة كتلاوة
خبر فيكون مفسدا للصلاة وكذا فى التقويم لكن فى الدراية ولو قرا
بقراة ليست فى مصحف العامة كقراة ابن مسعود وابى تفسد صلوته
عند ابى يوسف والاصح انه لا يفسد ولكن لا يعتد به من القراة وفى
المحيط وتاويل ما روى عن علمائنا انها تفسد صلوته اذا قرا هذا ولم
يقرا شيئا اخر لان القراة الشاذة لا تفسد الصلاة انتهى وفى الخانية
ولو قرا فى الصلاة ما ليس فى مصحف الامام نحو مصحف عبد الله بن
مسعود وابى بن كعب ان لم يكن معناه فى مصحف الامام ولم يكن ذلك
ذكرا ولا تهليلا تفسد صلاته لانه من كلام الناس وان كان معناه ما كان
فى مصحف الامام تجوز صلوته فى قياس قول ابى حنيفة اما عند ابى حنيفة
فلانه يجوز قراة القران باى لفظ كان ومحمد يجوز بلفظ العربية ولا
يجوز بغيرها ولا يقال كيف لا تجوز الصلاة بقراة ابن مسعود ورسول
الله صلى الله عليه وسلم رغبنا فى قراة القران بقراته لانا نقول انما لا تجوز
الصلاة بما كان فى مصحفه الاول لان ذاك قد انتسخ وابن مسعود اخذ
بقراة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اخر عمره واهل الكوفة اخذوا بقراته
الثانية وهى قراة عاصم فانما رغبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تلك
القراة كذا ذكره الطحاوى وقالت الشافعية تجوز القراة بالشاذة
ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف او تغيير معنى وتبطل الصلاة
اذا تعمد وان كان ساهيا سجد للسهو ومن هذه الجملة يظهر عدم تسليم
نقل ابن عبد البر الاجماع على انه لا تجوز القراة بالشاذة ولا الصلاة
خلف من يقرا بها ولزم فيما لم يتواتر نفى القرانية عنه قطعا اى انكار
القطعى انما يكفر منكره اذا كان ذلك القطعى ضروريا من ضروريات الدين
كما هو قول غير واحد ومن لم يشرطه اى الضرورى فى القطعى المكفر

بانكاره كالحنفية انما يكفر منكره اذا لم يثبت فيه شبهة قوية قلنا اى اشتراط
انتفاء الشبهة فى القطعى المنكر ثبوتا وانتفاء لم يتكافروا اعلم يكفر احد من
المخالفين الاخر فى التسمية لوجود الشبهة القوية فى كل طرف لقوة دليله
فانه عذر واضح فى عدم التكفير لانه يدل على انه غير مكابر للحق ولا قاصد
انكار ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم وان ذلك اخرجه من حد الوضوح الى حد
الاشكال واورد الدليل عند كل على ما ذهب اليه من نفى او اثبات قطعى
والا لما جاز نفيها واثباتها من القران فكيف تطلق قوة الشبهة على دليل
كل وهى انما تطلق على الظنى واجيب بانه وان كان دليل كل قطعيا عنده
فهو ظنى عند مخالفه فاطلق عليه قوة الشبهة باعتبار زعمه قيل فمن يعتقد
قطعية دليله ويجزم بخطا مخالفه كيف يسلم قوة الشبهة فى دليله فان افادة
الظن بقوة الشبهة يقدح فى كون دليله قطعيا عنده على انه لا اعتبار للظن
وقوة الشبهة مع القطعى لان الظن يضمحل بمقابلة القاطع اجيب بان
ليس المراد بتحقق قوة الشبهة فى دليل المخالف حصول الظن به بل المراد
ان دليله قوى الشبهة بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر التام فى دليل
نفسه ليظهر بطلان دليل مخالفه فجعلت تلك الشبهة القوية عذرا فى منع
التكفير فان قيل لو كان دليل كل قطعيا لزم تعارض القطعيين قلنا
لا يلزم من اعتقاد كل قطعية دليله تعارض القطعيين فى نفس الامر
وعند كل منه ومن مخالفه والا لم توجد الشبهة القوية فى كل منهما ولكفر
احدهما الاخر لانه ان تواتر كونها من القران فانكار كونها منه كفر للاجماع
على تكفير من ينكر شيئا من القران وان لم يتواتر كونها من القران فاثباتها
منه كفر للاجماع على تكفير من يلحق بالقران ما ليس منه ولكنه لم يكفر
لانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم التكفير من الجانبين ثم انما ذهب
الى نفى قرآنيتها فى غير سجدة النمل من ذهب كمالك لعدم تواتر كونها
فى الاوائل اى اوائل السور قرانا وكتابتها بخط المصحف فى اوائل السور
لشهرة الاستنان بالافتتاح بها فى الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم
كل امر ذى بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع رواه ابن حبان
وحسنه ابن الصلاح والاخر اى المثبت لقرآنيتها فى الاوائل يقول اجماعهم
اى الصحابة على كتابتها بخط المصحف فى الاوائل مع امرهم بتجريد المصاحف
عما سواه حتى لم يثبتوا امين فقد قال ابن مسعود جردوا القران ولا تخلطوه
بشئ يعنى فى كتابته قال شيخنا الحافظ حديث حسن موقوف اخرجه ابو
داود انتهى وابن ابى شيبة عنه بلفظ جردوا القران لا تلحقوا به ما ليس
منه دليل على كونها من القران فى هذه المحال والاستنان لها فى اوائل
السور لا يسوغه اى الاجماع على كتابتها بخط المصحف فيها لتحققه اى

الاستنان

الاستنان فى الاستعاذة ولم تكتب فى المصحف والاحق انها اى التسمية فى
محالها انه اى القران لتواترها فيه اى فى المصحف وهو اى تواترها فيه
دليل كونها قرانا على ان المنع لزوم تواتر كونها قرانا فى ثبوت القرانية
لها فى محالها بل المشترط فيما هو قران التواتر فى محله من القران فقط وان
لم يتواتر كونه اى ما هو قران فيه اى فى محله منه اى من القران وهذا
موجود فى التسمية وبهذه اى الاشتراط فيما هو قران تواتره فى محله وان
لم يتواتر كونه فيه من القران لزم قرآنية المكررات كقوله تعالى فباى الاء
ربكما تكذبان وتعددها اى المكررات فى محالها قرانا لتواترها فى محالها
بحيث لا يمكن اسقاطها وعدمه اى عدم تعدد ما هو قران فيما تواتر فى محل
واحد فامتنع جعله اى ذلك المتواتر فى محل واحد منه اى القران فى غيره
اى غير محله مثلا لو كتب ولخرعوا ان الحمد لله رب العالمين بين ايتين
فى موضع اخر لا يكون ذلك قرانا ثم الحنفية اى المتاخرون على ان التسمية
اية واحدة منزلة يفتتح بها السور لما عن ابن عباس قال كان النبى صلى الله
عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه
ابو داود والحاكم الا انه قال لا يعرف انقضا السورة وقال صحيح على شرط
الشيخين مع ما فى صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الله عز وجل قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى
ما سال فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدى
الحديث وما فى الصحيحين فى مبدا الوحى ان جبريل اتى النبى صلى الله
عليه وسلم فقال اقرا باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق
اقرا وربك الاكرم الى غير ذلك فلا جرم ان قال شمس الائمة السرخسى الصحيح
انها انزلت للفصل لا فى اول السورة ولا فى اخرها فيكون القران
مائة واربع عشرة سورة واية واحدة لا محل لها بخصوصها والشافعية على
انها ايات فى السور اى اية كاملة من اول كل سورة على الاصح عندهم فيما
عدا الفاتحة وبراءة فانها اية كاملة من اول الفاتحة بلا خلاف وليست
باية من براءة بلا خلاف وترك نصف القرا اى ابن عامر ونافع وابى عمرو
لها فى اوائل السور مطلقا وحمزة فى غير الفاتحة تواتر انه صلى الله عليه وسلم
تركها فى اوائل السور لان كلا من القرات السبع متواتر ولا معنى عند تعدد
قراءة سورة ان يترك اولها فلم يخف على ان يقرا السورة على عوجها فكيف
وقد بحث عليه وتواتر قرانها اى التسمية فى اوائل السور عنه اى النبى
صلى الله عليه وسلم بقراءة الاخرين من القراء لها فى اوائل السور لا يستلزمها
اى التسمية منها اى السور لتجويزه اى كون قرانها فيها للافتتاح بها تبركا
هذا وفى المجتبى قال الاسبيجابى اكثر مشايخنا على انها اية من الفاتحة

وفى شرح شمس الائمة الحلوانى اختلف المشايخ فى انها من الفاتحة واكثرهم انها اية منها وبها تصير سبع ايات وقال ابو بكر الرازى ليس عن اصحابنا رواية منصوصة على انها من الفاتحة او ليست منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخى حكى مذهبهم فى ترك الجهر بها يدل على انها ليست اية منها عندهم والا لجهر بها كالجهر بسائر اى القران السور والله سبحانه اعلم وما عن ابن مسعود من انكار كون المعوذتين من القران لم يصح عنه كما ذكره الطرطوشى وغيره وان ثبت خلو مصحفه منهما لم يلزم ان يكون خلوه منهما لانكاره اى ابن مسعود قرانيتهما لجوازه اى خلوه منهما لغاية ظهورهما لحصول العلم الضرورى بكونهما من القران لتواترهما واعجازهما ثم حفظ عموم المسلمين لهما ولان السنة عنده اى ابن مسعود ان يكتب منه اى القران الا ما امر النبى صلى الله عليه وسلم بكتبه ولم يسمعه اى امره صلى الله عليه وسلم بذلك مسئلة القراءة الشاذة حجة ظنية خلافا للشافعى لنا منقول عدل عن النبى صلى الله عليه وسلم قالوا متيقن الخطا قلنا فى قرانيته لا فى خبريته مطلقا وانتفاء الاخص اى القرانية لا ينفى الاعم اى الخبرية مطلقا ثم الاخبار الاحاد فى الحكم لانها منها ومنعهم اى مانعى حجيتها الحصر فى كونه قرانا او خبرا او ورد بيانا قطعى قرانا فالحق به فان غير الخبر الوارد للبيان لا يحتمل بعدا وعلى التقدير يجب العمل به يجوز ذكره اى الصحابى ذلك مع التلاوة مذهبا للقارى بنا على دليل عنقده كاعتقاد حمل المطلق على المقيد بالتتابع فى كفارة الظهار فذكره فى معرض البيان بعيد جدا لان نظم مذهبه معه اى القران ايهام انه منه اى القران ما ليس منه اى القران لا جرم ان المحرر عنه اى الشافعى كقولنا بصريح لفظه فى موضعين من البويطى احدهما فى باب تحريم الجمع وثانيهما قوله ذكر الله الاخوات من الرضاع بلا توقيت ثم وقتت عايشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القران فهو وان لم يكن قرانا يقرا فاقل حالاته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القران لا ياتى به غيره فهذا عين قولنا فلا جرم ان كان عليه جمهور اصحابه كما نقله الاسنوى وغيره حتى احتجوا بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمين ومنشا الغلط اى ان مذهبه عدم حجيته كما نسبه اليه امام الحرمين وتبعه النووى عدم ايجابه اى الشافعى التتابع فى صوم الكفارة مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات ذكره الاسنوى قال المصنف وهذا عجيب لجواز كون ذلك لعدم ثبوت ذلك عنده او لقيام معارض انتهى وعلى هذا مشى السبكى فقال لعله لمعارضة ذلك ما قالته عايشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطنى وقال اسناد صحيح مسئلة لا يشتمل القران على ما لا معنى له خلافا لمن لا

يعتقد

يعتقد به من الحشوية وقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور فتحها لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اى جانبها تمسكوا بالحروف المقطعة فى اوايل السور وبقوله الهين اثنين انما هو اله واحد ونفخة واحدة قلنا التاكيد كثير وابدا فايدته قريبة واثنين وواحد وواحدة وصف التاكيد كما نص عليه فى البديع وصرح به الزمخشرى فى المفصل فى نفخة واحدة واراده فى الاية الاولى حيث قال فى الكشاف الاسم الحامل لمعنى الافراد او التثنية دال على شيئين على الجنسية والعدد المخصوص فاذا اريد الدلالة على ان المعنى به منهما والذى ساق له الحديث هو العدد شفع بما يوكده فدل به على القصد اليه والعناية به الا ترى انك لو قلت انما هو اله ولم توكده بواحد لم يحسن وخيل انك تثبت الالهية انتهى فقوله يوكده اى يقرره ويحققه ولم يقصد انه تاكيد صناعى لانه انما يكون بتكرير لفظ المتبوع او بالفاظ مخصوصة وقد وهم عليه من زعم ان مذهبه ان اثنين وواحدة من التاكيد الصناعى وذهب صاحب التلخيص الى ان قوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد من باب الوصف للبيان والتفسير وقال التفتازانى انه الحق وقيل غير ذلك واستيفاء الكلام فيه له موضع غير هذا وقد عرف مما ذكرنا من الكشاف فايدة هذا الوصف التاكيدى فى الايتين واما فايدة التاكيد من حيث هو فقد يكون لتحقق مفهوم المتبوع اى جعله مستقرا محققا بحيث لا يظن به غيره او دفع توهم التجوز او السهو او عدم الشمول كما هو معروف فى علم المعانى واما الحروف المقطعة فى اوايل السور فمن المتشابه واسلفنا فى خلافا ان معناه يعلم اولا وظهر ثمة انه عند الجمهور لا يعلم فى الدنيا وانه الاوجه فاللازم للمتشابه عندهم عدم العلم به اى بالمتشابه وهو حق كما سلف لا عدمه اى المعنى وقيل مرادهم اى الحشوية بقولهم يشتمل على ما لا معنى له لا يوقف على معناه كما هو ظاهر صنيع عبد الجبار وابى الحسن البصرى حيث وضعا المسئلة فى ان القران يجوز اشتماله على ما لا يفهم المكلفون معناه فكالقول الثانى اى فهو حينئذ كقولنا فى عدم ادراك المعنى فى المتشابه بل هو هو فلا خلاف بين الجمهور وبينهم على هذا بل هم طايفة من القايلين بعدم درك معنى المتشابه فى الدنيا وقال بعضهم كابن برهان يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فلا يجوز والا كان تكليفا بما لا يطاق وهو غير جايز وفى شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندى والمختار عند اكثر العلماء انها اسماء للسور ولها معان مسئلة قراءة السبعة ما كان منها من قبيل الاداء بان كان هيئة

للفظ يتحقق بدونها ولا تختلف خطوط المصاحف به كالحركات والادغام
في المثلين او المتقاربين وهو ادراج الاول منهما ساكنا في الثاني والاشمام
وهو الاشارة بالشفتين الى الحركة بعد الاسكان من غير تصويت فيدركه
البصير لا الضرير والروم وهو اخفاء الصوت بالحركة والتفخيم والامالة
وهي الذهاب بالفتحة الى جهة الكسرة والقصر وتخفيف الهمزة واضدادها
اى المذكورات من الفك وعدم الاشمام والروم والترقيق وعدم الامالة
والمد وتحقيق الهمزة لا يجب تواترها وخلافه اى خلاف ما كان من قبيل
الادا مما اختلف بالحروف كملك المنسوب قراءته الى من عدا الكسائي وعاصما
كمالك المنسوب قراءته اليهما ويسمى بقبيل جوهر اللفظ متواتر وقيل
مشهور اى احاد الاصل متواتر الفروع والتقييد لما هو خلاف ما كان
من قبيل الادا منها باستقامة وجهها في العربية كما في شرح البديع غير
مفيد لانه ان اريد باستقامة وجهها في العربية الجادة الظاهرة في التركيب
لزم عدم القرانية في قتل اولادهم شركائهم برفع قتل ونصب اولادهم
وجر شركائهم على ان قتل مضاف الى شركائهم وفصل بينهما بالمفعول الذي
هو اولادهم لابن عامر لان الجادة في سعة الكلام ان لا يفصل بين المضاف
والمضاف اليه بغير الظرف والجار والمجرور وان اريد بها الاستقامة ولو بخلاف
شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل شيء فلا فائدة في التقييد
وقد نظر في التفصيل اى نظر العلامة الشيرازي في كون ما قبيل الادا كالحركات
لا يوجب تواتره بخلاف ما كان منه لان الحركات وما معها ايضا قران قال
المصنف ولا يخفى ان القصر والمد من قبيل الثاني اى خلاف ما كان من قبيل
الادا ففي عدهما من قبيل الثاني اى مما كان من قبيل الادا نظر والا لزم
مثله في مالك وملك اذ مالك لا يزيد على ملك الا بالمدة التي هي الالف لنا
في ان ما من قبيل الادا انه قران فوجب تواتره ضرورة ان جميع القران متواتر
اجماعا لكون العادة قاضية به قالوا اى القائلون بالاشتهار المنسوب
اليهم هذه القراءات احاد لانهم سبعة نفر والتواتر لا يحصل بهذا العدد
فيما اتفقوا عليه فضلا عما اختلفوا فيه اجيب بان نسبتها اى القراءات
السبع اليهم لاختصاصهم بالتصدي للاشتغال والاشتغال بها واشتهارهم
بذلك لا لانهم النقلة خاصة بمعنى ان روايتهم مقصورة عليهم بل عدد التواتر
موجود معهم في كل طبقة الى ان ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم ولان المدار
لحصول التواتر العلم اى حصول العلم عند العدد لا العدد الخاص وهو
اى العلم ثابت بقراءتهم مسئلة بعد اشتراط الحنفية المقارنة في المخصص
الاول للعام المخصص لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لو
فرض نقل الراوي قران الشارع المخرج لبعض افراد العام المتلو بالتلاوة

فهو متعلق بقران حال كونه تقييدا لاطلاق عموم المتلو وحال كونه المخرج
مفاد المخرجية اى ما هو غير قران هذا وتقدم في بحث التخصيص ان اشتراط
المقارنة في المخصص الاول قول اكثر الحنفية وبعضهم كالشافعية على
عدم اشتراطها في التخصيص مطلقا لكن لا خلاف بينهم يعلم في انه لا يجوز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالتمهيد المذكور لبيان منعه على قول
الاكثرين مع امكان تصور شرطيته لا غير دفعا لتوهم ان امتناعه عندهم
انما هو لانتفاء تصور شرطه لا للاشارة الى جوازه عند غيرنا وطبها
منهم وكذا لا يجوز تقييد مطلقه اى الكتاب وهو اى تقييد مطلقه هو
المسمى بالزيادة على النص بخبر الواحد عندهم اى الحنفية وحمله اى ولا
يجوز ايضا حمل الكتاب على المجاز لمعارضته اى خبر الواحد له لاجل الجمع بينهما
وهذا عند القائلين من الحنفية بان العام قطعي كالعراقيين ظاهر
وكذا القائل بظنية العام منهم اى الحنفية كابي منصور لا يجوز ذلك
عنده ايضا على الاصح كما ذكره صاحب الكشف وغيره لان الاحتمال لعدم
ثبوت الخبر ثابت في ثبوت الخبر والدلالة اى ودلالة الخبر على المراد
منه فرعه اى ثبوت الخبر فاحتماله اى ثبوت الخبر عدم ثبوته عدمها
اى دلالة الخبر على المراد منه فزاد خبر الواحد احتمالا على احتمال الكتاب
به اى بعدم ثبوته المستلزم عدم الدلالة اصلا وهذا ظاهر على ما قدمه
المصنف في التخصيص انه لم يعرف تخصيص عام الانعام كالنساء في لا تقتلوا
النساء فيه من الاحتمال مثل ما في الاول حتى احتمل دليل التخصيص التخصيص
ووقع فانه خص من تخصيص من قاتل منهن او كانت ملكة فساوى في احتمال
عدم ارادة البعض القطعي العام وزاد هو عليه باحتمال عدم ثبوته راسا
ولو انفرد القطعي باحتمال متنه دون الخبر كان هذا الاحتمال الثابت
فيه اقوى من احتماله لان ذلك بالنسبة الى المراد انما هو وهن بالنسبة
الى الوجود فهو في اصلها وذاك في وصفها بعد القطع بثبوتها كذا افاده
المصنف رحمه الله تعالى لنا في انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ان خبر الواحد لم يثبت ثبوته اى الكتاب لان ثبوته قطعي وثبوت خبر
الواحد ظني فلا يسقط خبر الواحد حكمه اى الكتاب عن تلك الافراد
التي يخرجها خبر الواحد من عام الكتاب والا لو اسقط حكمه عنها
تقدم الظني على القاطع وهو باطل لان الظن يضمحل بالقطع بخلاف ما لو
ثبت الخبر تواترا او شهرة فانه يجوز تخصيص الكتاب به للمقاومة
بين الكتاب وبينها اما بينه وبين المتواتر فظاهر واما بينه وبين
المشهور على راى الجصاص وموافقيه في انه يفيد علم اليقين فظاهر
واما على راى ابن ابان وموافقيه من انه يفيد علم طمانينة فلانه قريب

باليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع
على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله صلى الله عليه وسلم
لا يرث القاتل شيئا رواه الدارقطني وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها رواه مسلم وغير ذلك فثبت كل من الخبر المتواتر
والمشهور تخصيصا لعموم الكتاب وزيادة على مطلقه حال كونه مقارنا له
اذا كان المخصص الاول ونسخا اى وناسخا له حال كونه متراخيا وهو لف
ونشر مرتب لان المقارنة على تقدير التخصيص والنسخ على تقدير
الزيادة وعنه اى اشتراط المقارنة في المخصص الاول حكموا بان تقييد
البقرة في قوله تعالى اذبحوا بقرة بالمقيدات في بقية الاية نسخ لاطلاقها
لكون المقيدات متاخرة عن طلب ذبح مطلقها كالايات المتقدمة
في بحث التخصيص كما ولان الاجمال لحاقهن ان بعض حملهن بالسنة الى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم بالنسبة الى ولا تنكحوا المشركات الى غير ذلك وعن لزوم
الزيادة بالاحاد منعوا الحاق الفاتحة والتعديل للاركان والطهارة
من الحدث والخبث بنصوص القراءة اى قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران
والاركان اى اركعوا واسجدوا والطواف اى وليطوفوا بالبيت العتيق
فرائض بما في الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وان رسول
الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فدخل رجل وصلى ثم جاء فسلم على النبي
صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فصل فانك لم تصل فساقه الى ان قال فقال
والذي بعثك بالحق ما احسن غير هذا فعلمني فقال اذا قمت الى الصلاة
فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القران ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع
حتى تطمئن قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا
ثم افعل ذلك في صلاتك كلها وبما روى ابن حبان والحاكم عنه صلى الله عليه
وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد احل فيه المنطق فمن نطق فلا
ينطق الا بخير بل الحقوها واجبات للمذكورات اذ لم يرد بما تيسر العموم
الاستغراقي وهو جميع ما تيسر وهو ظاهر بل اراد به ما تيسر من اى
مكان فاتحة او غيرها فلو قالوا لا تجوز الصلاة بدون الفاتحة والتعديل
والطواف بلا طهارة بهذه الاخبار الاحاد لكان نسخا لهذه الاطلاقات
بها وهو لا يجوز فرتبوا عليها موجبها من وجوبها فيأثم بالترك ويلزم
الجابر فيما شرع فيه ولا تفسد ثم كون التعديل واجبا قول الكرخي وقال
الجرجاني سنة وتركه عليه السلام المسيء صلاته بعد اول ركعة حتى اتم
يرجح ترجيح الجرجاني الاستنان لان من البعيد تقريره على مكروه
تحريما الا انه كما قال في شرح الهداية الاول اولى لان المجاز حينئذ

يكون اقرب الى الحقيقة اى لان نفي الصلاة شرعا لعدم الصحة حقيقة ولعدم
كل من الواجب والسنة مجاز ولا خفاء في ان نفيها لعدم الواجب اقرب الى عدم
الصحة من نفيها لعدم السنة وللمواظبة وقد سئل محمد عن تركها فقال اني
اخاف ان لا يجوز وفي البدائع عن ابي حنيفة مثله كالتوام في ترتيب الوضوء
وولايته ونيته انها سنة لضعف دلالة مثبتها كما عرف في موضعه بخلاف
وجوب الفاتحة نفي الكمال في نحو خبرنا العهد غير معنى اللفظ لان متعلق
الجار والمجرور الواقع خبرا انما هو الاستقرار العام كما هو الاصل فالتقدير لا صلاة
كائنة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعدم الوجود شرعا هو عدم الصحة وظني
الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهوماتها ظنية يثبت الندب والاباحة
والوجوب يثبت بقطعيهما اى الدلالة مع ظنية الثبوت كاخبار الاحاد
التي مفهوماتها قطعية وبالعكس اى وبظنيها مع قطعية الثبوت كالايات المؤولة
والفرض يثبت بقطعيهما اى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة
المتواترة التي مفهوماتها قطعية ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله ويشكل على
ان بظنيهما يثبت الندب والسنة [illegible] لا يلزم لوجوب الطهارة في الطواف
كما هو الاصح عندهم بالطواف بالبيت صلاة لصدق التشبيه اى تشبيه
الصلاة بالطواف بالصلاة بالثواب وقوله الا ان الله اباح فيه المنطق
ليس على ظاهره موجبا ما سواه اى المنطق من احكام الصلاة في الطواف
حتى يدخل فيه وجوب الطهارة لجواز نحو الشرب فلا جرم ان قال ابن شجاع
هي سنة فالوجه الاستدلال له بحديث عائشة حين حاضت محرمة فقال
لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت
متفق عليه فرتب منع الطواف على انتفاء الطهارة فان هذا حكم وسبب وظاهر
ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول الحائض
المسجد وادعوا اى الحنفية للعمل بالخاص لفظ جزاء في قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا انتفاء عصمة المسروق حقا للعبد
لاستخلاصها اى عصمة المسروق حقا لله تعالى عند القطع لما ياتي قريبا
فان قطع السارق تقرر خلوصه لله تعالى قبل فعل السرقة الفعلية التي علم
الله تعالى انها يتصل بها السرقة وكان القطع مبينا لنا ذلك فهو من الاستدلال
بمعاينة المشروط على سبق الشرط فلا يضمن المسروق باستهلاكه كما هو ظاهر
مذهب ابي حنيفة لانه اى الجزاء المطلق في العقوبات يكون على حقه تعالى
خالصا بالاستقراء لانه المجازي على الاطلاق ومن ثمة سميت الدار الاخرة
دار الجزاء لانه المجازي وحده فدل على ان القطع خالص حق الله ولتلك نزاع فيه
المماثلة كما روعيت في حق العبد مالا كان او عقوبة ولا يستوفيه الا الحاكم الشرع
ولا يسقط بعفو المالك واذا كان حق الله كانت الجناية واقعة على حقه

فيستحق العبد جزاء من الله بمقابلتها ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية
من العبد الى الله عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حق الله ليستحق الجزا
منه تعالى ومتى تحولت اليه لم يبق حق العبد بل صار المال في حق العبد ملحقا بما لا
قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر حتى لم يبق للعبد بسرقة عصيره حق فيه فلم يجب
الضمان رعاية لحقه لانتقاله اليه تعالى وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم
يجب عليه شي آخر وروى الحسن عنه انه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير
السرقة واجيب بانه وان كان فعلا آخر فهو اتمام المقصود بها وهو الانتفاع
بالمسروق فكان معدودا منها ولا مماثلة بين المسروق والضمان لان المسروق
ساقط العصمة ولا احترام لعينه حقا للشرع وما يوخذ من السارق غير ساقط
العصمة ولا احترام لعينه والضمان يعتمد المماثلة بالنص ثم هذا كله في القضا
واما ديانة ففي الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من
الوجوه وفي المبسوط عن محمد يفتى بالضمان للحوق الخسران والنقصان للمالك
من جهة السارق قال ابو الليث وهذا القول الحسن ولا يخفى انه اى لفظ
جزا انما يكون في العقوبات خاصا بالعقوبة على الجناية على حقه تعالى حينئذ
اى حين يكون بالاستقرا انما هو بعادة الاستعمال والخاص انما يكون بالوضع
لا بعادة الاستعمال اولانه اى الجزا الكافي فلو وجب الضمان مع القطع لم يكف
القطع والفرض انه كاف وفيه نظر اذ ليس الكافي جزا المصدر المهموز بل الكافي
الجزا من الاجزا والجازى من الجزو هو الكفاية كما هو المذكور في كتب اللغة المشهورة
فهو اى سقوط الضمان عن السارق بعد قطعه بالمروى عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو على ما ذكره المشايخ لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه
على ما فيه من انه لم يعرف بهذا اللفظ واقرب لفظ اليه لفظ الدارقطني لا
غرم على السارق بعد قطع يمينه ثم ان راويه المسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن
ابن عوف عن جده وهو لم يلقه وفيه سعد بن ابراهيم مجهول لكن لا يخفى ان الاول
سهل جدا والثاني غير ضائر لان المسور مقبول فارساله غير قادح واما الثالث
فقيل انه الزهري قاضي المدينة وهو احد الثقات الاثبات فبطل القدح بايضا
والحق انه اى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة بخبر الواحد على
النص المطلق الذي هو القطع لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته
فيكونا اى نفي الضمان واثباته مما صدقات المطلق بل هو اى نفي الضمان
حكم آخر اثبت بتلك الدلالة الاستقرائية لجزا او بالحديث المذكور بخلاف
قولهم اى الحنفية وجب له اى للعمل بالخاص مهر المثل بالعقد في المفوضة
بكسر الواو والمستردة من زوجت نفسها او زوجها غيرها باذنها بلا تسمية مهر
او على ان لا مهر لها وبروى بفتحها وهي من زوجها وليها بلا مهر بلا اذنها
فيوجد مهر المثل بعد الموت بلا دخول عملا بالنبا الذي هو لفظ خاص

ف

في الالصاق حقيقة في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لالصاقها الابتغا وهو
العقد الصحيح بالمال فانه من العمل بالخاص ولا نظر فيه للمصنف وحديث
بروع وهو ما عن ابن مسعود في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل
بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها
الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به
في بروع بنت واشق اخرجه اصحاب السنن واللفظ لابي داود والمراد صداق
مثلها كما صرح به في رواية له ولغيره سنأتي في الكلام فيهما ان الراوي
ان شا الله تعالى ثم في التلويح بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها
وفي الغاية بكسر البا وفتحها والكسر اشهر وفي المغرب بفتح والكسر خطا
عن الثوري وفي الجمهرة وهو خطا ليس في كلامهم فعول الا خروع
وهو كل نبت لان وعتود واد او موضع مويد بانه مقدر بخلاف ادعاء
تقديرا قله اى المهر شرعا عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير
والضمير المتصل به لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل على ان الشارع
قدره الا انه في تعيين المقدار اجمل فالحق قوله صلى الله عليه وسلم
لا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني والبيهقي وابن ابي حاتم وسنده
ابن ابي حاتم حسن بيانا به فصارت عشرة الدراهم من الفضة تقديرا
لازما لانها اقل ما درمن اطلاقها عادة فمن لم يجعله مقدارا شرعا كان مبطلا
للخاص لا عاملا به فان هذا من العمل بالخاص على ما فيه من نظر اذ يدفع
كون المراد من الاية هذا لجواز كونه اى ما فرضنا النفقة والكسوة والمهر
بلا كمية خاصة فيه اى في المهر لا ينقض شرعا كما فيهما اى النفقة والكسوة
تعلق العلم بالمفروض في قوله قد علمنا ما فرضنا لا يستلزمه اى التعيين
في المفروض لتعلقه اى العلم بضده وهو غير المعين ايضا واما فصر
المراد عليهما اى النفقة والكسوة لعطف ما ملكت ايمانهم على قوله ازواجهم
ولا مهر لهن اى لما ملكت ايمانهم على ساداتهن وغير لازم لجواز ان يكون
المراد بالمفروض بالنسبة الى الازواج الامور الثلاثة وبالنسبة الى الاما
النفقة والكسوة اذ لا مانع من ذلك فانما هو اى تقدير المهر شرعا بالخبر
المذكور مقيدا لاطلاق المال في ان تبتغوا باموالكم الا ان عليه ان يقال
لكن العمل بهذا الخبر يوجب الزيادة على النص بخبر الواحد وهو غير جائز
عندكم كما اشار اليه المصنف في شرح الهداية وكذا ادعا وقوع الطلاق
في عدة البائن للعمل به اى بالخاص وهو الفا لافادتها التعقيب فان
طلقها الافتدا المشار اليه بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به ليس من العمل بالخاص بل هي لتعقيب

الطلاق مرتان لانها اى فان طلقها بتاويل الاية بيان الثالثة اى الطلاق
مرتان فان طلقها ثالثة فلا تحل حتى تنكح واعترض بينهما جوازه اى
الطلاق بمال اولى كانت الطلقة او ثانية او ثالثة دلالة على ان الطلاق
يقع مجانا تارة وبعوض اخرى ولذا اى كون جوازه بمال اعتراضا بينهما
لان قوله فان طلقها مرتب على قوله مرتب على قوله فان خفتم الا
يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يلزم في شرعية الثالثة
تقدم خلع واما ايراد اثبات التحليل للزوج الثانى بلعن المحلل في قوله
صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة قال عبد الحق
اسناده حسن لان المحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة وبقوله
صلى الله عليه وسلم لزوجة رفاعة القرظى لما اتته فقالت كنت عند رفاعة
القرظى فطلقنى فابت طلاقى فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وانما
معه مثل هدبة الثوب اتريدون ان ترجعى الى رفاعة لا حتى تذوقى عسيلته
ويذوق عسيلتك رواه الجماعة الا ابا داود زيادة على الخاص لفظ حتى فى
حتى تنكح زوجا غيره لانه وضع لمعنى خاص وهو الغاية وغاية الشئ ما ينتهى
به الشئ فيكون نكاح الزوج الثانى غاية للحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث
لا غير وليس له اثر في اثبات الحكم فلا يثبت الحل الجديد به فاثباته
باحد الخبرين زيادة له على الخاص مبطلة له بخبر الواحد وهو غير جائز
وهذا انما اورده غير واحد كفخر الاسلام من قبل محمد وزفر والائمة
الثلاثة في مسئلة الهدم وهى المطلقة واحدة او ثنتين اذا انقضت
عدتها وتزوجت باخر ودخل بها ثم طلقها او مات عنها ثم رجعت الى الاول
حيث قالوا ترجع اليه بما بقى من طلاقها على ابى حنيفة وابى يوسف حيث
قالا ترجع اليه بثلاث قياسا على المطلقة الثلاث عملا بكل من الخبرين
المذكورين فلا وجه له اذ ليس عدم تحليله اى الزوج الثانى الزوجة
للثانى و عدم العود اى عودها الى الحالة الاولى وهى ملك الاول عليها الثلاث
مما صدقات مدلولها اى حتى في الاية ليلزم ابطاله اى مدلولها بالخبر
فهو اى اثبات التحليل بالثانى اثبات مسكوت الكتاب بالخبر او بمفهوم
حتى على انه اى مفهومها اى العمل به اتفاق اى متفق عليه اما عند غير
الحنفية فظاهر واما عندهم فلانه من قبيل الاشارة كما ذكرنا عن صاحب البديع
وغيره او بالاصل الكائن فيها قبل ذلك وعلى تقديره اى كونه اثبات مسكوت
الكتاب باحد هذه المذكورات يرد العود والتحليل انما يعقل كل منهما في حرمتها
بالثلاث والحرمة قبلها اى الثلاث حرمة الثلاث فلا يتصوران اى العود
الى الحالة الاولى وهى حالة ملك الزوج الاول عليها ثلاث تطليقات لان
ذلك اذا حرمت بالثلاث وبما دون الثلاث لا يحرم اذ يحل له تزوجها في الحال

ولذا اثبات الزوج الحل الجديد انما هو اذا حرمت بالثلاث وبما دونها لا يحرم
بل الحل ثابت فلو اثبت حلا كان تحصيل الحاصل وما قيل الحل الثابت قبل
الثلاث حل يزول بطلقة او ثنتين والذى يثبته الزوج بعد الطلقة
او الطلقتين حل لا يزول الا بالثلاث فهو غيره فليس تحصيل الحاصل
جوابه ان اثباته في غير ذلك المحل اعنى الحرمة الغليظة هل هو محل
النزاع الموقوف على الدليل المثبت له فاجيب بانه بطريق اولى فانه
لما اثبت حلا جديدا في الغليظة كان اولى ان يثبته في الاخف منها
وبالقياس عليها مع انه نكاح زوج بالغا كونه في حرمة غليظة لان الحرمة
الغليظة محل والحل لا يدخل في التعليل والا انسد باب القياس فيصير
كونه نكاح زوج تمام العلة وهى موجودة في نكاح زوج بعد طلقة ويدفع
بانه موقوف على ثبوت اعتبار الزوج كذلك مطلقا وليس لازما بل يجوز
ذلك ويجوز ان اعتباره كذلك انما هو عند ثبوت حرمة تزوجها الكائنة
بعد استيفاء الطلقات وحينئذ يكون كون الحل جديدا ضروريا فالزوج
انما اثبت الحل فقط ثم لزم كونه جديدا بسبب انه ورد بعد استيفاء جميع
الطلقات فهو باتفاق في الحال لا بوضع الشرع الزوج لذلك وهذا هو
الوجه فان بتسمية الشارع اياه محللا لا يقتضى سوى هذا القدر ونكون
الحل يملك فيه الثلاث واذا كان كذلك دفع عدم الحرمة لا يثبت الزوج حل
تزوجها الثبوته ولعود لزوم تحصيل الحاصل كذا ذكره المصنف وقد تضمنت
هذه الجملة شرح قوله فلا يحصل مقصودهما اى ابى حنيفة وابى يوسف
وهو هدم الزوج الثانى ما دون الثلاث خلافا لمحمد والاخفى نفيا ولانه
اى ما دون الثلاث اولى به اى بالحل الجديد من الثلاث او انه ثابت بالقياس
عليها فالحق عدم الهدم الباب الثالث السنة وهى لغة الطريقة
المعتادة محمودة كانت اولا ومن ثمة قال صلى الله عليه وسلم من سن في الاسلام
سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها من بعده من غير ان ينقص من اجورهم
شئ ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير
ان ينقص من اوزارهم شئ رواه مسلم وفى الاصول قوله عليه السلام
وفعله وتقريره مما ليس من الامور الطبيعية وكانه لم يذكره للعلم به ثم
منهم كالبيضاوى من لم يذكر التقرير لدخوله في الفعل لانه كف عن الانكار
والكف فعل وقيل القول فعل ايضا فلو تركه جاز اللهم الا ان يقال الاشهر
اطلاق الفعل مقابلا له فيجب ذكره دفعا لتوهم الاقتصار عليه وفى فقه
الحنفية ما واظب على فعله مع ترك ما بلا عذر فقالوا مع ترك ما بلا
عذر ليلزم كونه اى المفعول المواظب عليه بلا وجوب له اذ الواجب
لا رخصة في تركه بلا عذر ولا يخفى عدم تناوله لجميع المسنونات وما لم

نواظبه اى فعله مندوب ومستحب وان لم نواظب بل فعله بعد ما رغب فيه وعادة غيرهم
اى الحنفية ذكر مسئلة العصمة مقدمة كلامية لتوقف حجية ما قام به صلى
الله عليه وسلم عليها اى العصمة اذ بثبوتها يثبت حقية ما صدر عنه من قول
او فعل وهى اى العصمة عدم قدرة المعصية او خلق مانع من المعصية
غير ملجئ الى تركها ومدركها اى العصمة ومستندها عند المحققين من
الحنفية والشافعية والقاضى ابى بكر السمع وعند المعتزلة السمع والعقل
ايضا ثم اختلف فى عصمتهم من الذنوب فقال المصنف الحق انه لا يمتنع قبل
البعثة كبيرة ولو كانت كفرا عقلا كما هو قول القاضى واكثر المحققين
خلافا لهم اى للمعتزلة ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع
فالمتوارث انه لم يبعث نبى قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا
سفيها لنا لا مانع فى العقل من الكمال بعد النقص ووقع المانع قولهم
اى المعتزلة والشيعة بل فيه اى العقل مانع من ذلك وهو اى المانع افضاؤه
اى صدور المعصية الى التنفير عنهم واحتقارهم بعد البعثة فانى صدورها
عنهم حكمة الارسال وهى اهتداء الخلق بهم مبنى على التحسين والتقبيح
العقليين فاذا بطل القول بهما كدعوى الاشعرية بطل قولهم والا لو لم يبطل
القول به مطلقا منعت الملازمة وهو صدور المعصية منهم مفض الى النفرة
عنهم بعد البعثة واحتقارهم كالحنفية بل بعد صفاء السريرة وحسن
السيرة ينعكس حالهم فى القلوب من تلك الحال الى التعظيم والاجلال
ويؤكده اى انعكاس حالهم حينئذ دلالة المعجزة على صدقه وحقية ما اتى
به والمشاهدة واقعة به اى بانعكاس الحال فى القلوب حينئذ فى احاد
انقياد الخلق الى اجلالهم بعد العلم بما كانوا عليه من احوالهم فى ذلك
فلا معنى لانكاره وبعد البعثة الاتفاق من اهل الشرايع كافة على
عصمته اى النبى عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ من الله الى الخلايق
كالكذب فى الاحكام اذ لو جاز عليه التقول والافترا فى ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وكذا الاتفاق على عصمته من الكذب
غلطا ونسيانا فيما يرجع الى التبليغ عند الجمهور لما ذكرنا خلافا للقاضى
ابى بكر لان دلالة المعجزة على عدم كذبه فيما يصدر منه انما هى على عدم
الكذب فى ذلك قصدا اى انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه
واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا
يلزم من الكذب فيه نقض لدلالتها وعلى عدم تقريره على السهو اذ لا بد من
بيانه والتنبيه عليه فاذا لم يرد البيان منه او من الله دل على انه صادر قصدا
فلم يرتفع الامان عما يخبر به عنه تعالى فانتفى ما قيل يلزم منه عدم الوثوق
بتبليغه لاحتمال السهو والغلط وانتفاء دليل للسامع يفرق به بين ما يصدر

منه قصدا فيختل المقصود بالمعجزة وهو الدلالة على صدقه واما غيره اى غير
ما يخل بما يرجع الى التبليغ من الكبائر والصغائر الخسيسة وهى ما يلحق
فاعلها بالارذال والسفل ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروة
كسرقة كسرة والتطفيف بحبة فالاجماع على عصمتهم عن تعمدها سوى
الحشوية وبعض الخوارج وهم الازارقة حتى جوزوا عليهم الكفر فقالوا
يجوز بعثة نبى علم الله انه يكفر بعد نبوته والفضلية منهم ايضا يجوز واحدة
الذنب منهم مع اعتقادهم ان الذنب كفر ثم الاكثر على ان امتناعه مستفاد
من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فيه اذ العصمة فيما وراء
التبليغ غير واجبة عقلا والمعتزلة على انه مستفاد من العقل بناء على
اصولهم الفاسدة وعلى تجويزها اى الكبائر والصغائر الخسيسة غلطا
وبتاويل خطأ الا الشيعة فيهما اى فى فعلهما غلطا وفعلهما بتاويل
خطأ هذا على ما فى البديع وغيره وعبارة المواقف واما سهوا فجوزه
الاكثرون قال الشريف والمختار خلافه وجاز تعمد غيرهما اى الكبائر
والصغائر الخسيسة كنظرة وكلمة سفه نادرة فى غضب بلا اصرار عند
الشافعية والمعتزلة ومنعه اى تعمد غيرها الحنفية وجوزوا الزلة فيهما
اى الكبيرة والصغيرة بان يكون القصد الى مباح فيلزم معصية لذلك
لا انه قصد عينها كوكز موسى عليه السلام اى كدفعه باطراف اصابعه
وقيل بجميع الكف القبطى واسمه فاتون فانه لم يقصد قتله بذلك بل افضى
به ذلك اليه ويقترن بالتنبيه على انها زلة اما من الفاعل كقوله هذا
من عمل الشيطان اى هيج غضبى حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه تسببا
او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى اى اخطأ باكل الشجرة
التى نهى عن اكلها وطلب الملك والخلد بذلك وكانه اى هذا النوع خطأ
من حيث ان الامر الذى افضى فعله اليه لم يكن مقصودا له شبه عمد من
حيث الصورة لقصده الى اصل الفعل فلم يسموه خطأ ملاحظة للقصد الى
اصل الفعل ولو اطلقوه اى الخطأ عليه كما اطلقه غيرهم لم يمتنع وكان
انسب من الاسم المستنكر اى الزلة وكيف يمتنع وقد مثلوا الورمى عرضا
فاصاب ادميا اى نخطأ مع قصده الرمى الى الادمى واما انه انسب مطلقا
ففيه تامل بل ربما منع الانسبية فى قصة ادم وما شاكلها قوله تعالى فازلهما
الشيطان عنها كما ان الاظهر ان شبه العمد انما يتحقق فى نحو وكز موسى
لا مطلقا والله سبحانه اعلم فصل حجية السنة اعم من كونها مفيدة الفرض
او الوجوب او الاستنان ضرورية دينية ويتوقف العلم بحصتها اى
حجيتها وهى اى السنة المتن على طريقه اى المتن وقوله السند بدل
من طريقه وقوله الاخبار عنه اى عن المتن بانحدث به اى بالمتن

فلان او خلق بدل من المسند لانه به يعرف ثبوتها وعدمه ثم منازل الثبوت ثم
تعريف السند بهذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال السبكي وعندي لو قال
طريق المتن كان اولى وهو ماخوذ اما من السند ما ارتفع وعلا من سفح
الجبل اى اسفله لان المسند يرفعه الى قايله او من قولهم فلان سند اى
معتمد لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليه وهو اى المتن
خبر وانشا وتقدم وجه حصره فيهما في اوايل المقالة الاولى فالخبر قيل
لا يحد لعسره اى تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل الذاتي لان ادراك ذاتيات الحقيقة في غاية العسرة كما قيل مثله
في العلم وقيل لانه علمه اى الخبر ضروري وهو اختيار الامام الرازي والسكاكي
لعلم كل بخبر خاص ضرورة وهو اى الخبر الخاص انه موجود ونميز به اى وتمييز
كل الخبر عن قسيمه الذي هو الانشا ضرورة ولذا لم يورد كل منهما في موضعه
ويجاب عن كل بما يستحقه واذا كان الخبر المقيد الذي هو الخاص ضروريا
فالمطلق اى الخبر المطلق الذي هو جزوه كذلك اى ضروري بل اولى ه
لاستحالة كون تصور الكل ضروريا مع كون تصور الجزء مكتسبا لتوقف تصور
الكل على تصور الجزء وعلى ما يتوقف عليه تصور الجزء واورد على اصحاب
هذا القول الضرورة تنافي الاستدلال على كونه ضروريا لان الضروري
لا يقبل الاستدلال واجيب بانه اى كون الضروري ينافي الاستدلال
انما هو عند اتحاد المحل للضرورة والاستدلال وليس محلهما هنا متحدا
فالضروري حصول العلم بلا نظر وكونه اى العلم حاصلا كذلك اى على وجه
الضرورة غيره اى غير حصوله بلا نظر وهو النظري ولو اورد كذا الحاصل
ضرورة يلزمه ضرورية العلم بكونه ضروريا اذ بعد حصوله اى ذلك العلم
الحاصل ضرورة لا يتوقف العلم الثاني وهو العلم بكون العلم الحاصل
ضروريا بعد تجريد مفهوم الضروري سوى على الالتفات اى استحضار
مفهوم الضروري وهو ما يحصل بلا نظر وتطبيق هذا المفهوم على العلم
الحاصل فيجد حصل بلا نظر فيعلم كونه ضروريا وهو العلم الثاني
وليس هذا النظر فان تجريد الطرفين وتوجه النفس عما يلزم في كل
ضروري كان هذا الايراد لازما فالحق انه اى الدليل المذكور تنبيه
على خفايه ثم كما قال المصنف لما كان منهم من جعل الجواب هنا كالجواب
عن قول من قال العلم لا يحد لانه ضروري لان كلا يعلم بالضرورة انه موجود
والمطلق جزء الى اخره وهو ان العلم حاصل هنا متعلقا بغيره والحصول لا يستلزم
تصور الحاصل فيعرف ليصير نفسه متصورا فاجابه هنا كذلك وهو ان
ماهية الخبر حاصل فيما ذكرت من المثال غير متصور فيحد ليصير متصورا
وراى المصنف انه لا يصح هنا لان الكلام هنا في الخبر الذي هو متعلق العلم

لا في نفس العلم فقولنا يعلم كل انه موجود يبين ان مضمون انا موجود وهو
الخبر تعلق به العلم فلا يمكن ان يقال فيه انه غير متصور اصلا بعد فرض انه
معلوم فلم يبق الا ان يقال تعلق به بوجه والحد لارادة العلم بحقيقته
كما اشار اليه بقوله والجواب ان تعلق العلم به اى بالخبر بوجه لا يستلزم
تصور حقيقته اى الخبر ضرورة وتصور حقيقته هو المراد بالتعريف
ثم ان المص اختار ان الخبر ضروري فقال والظاهر ان اعطا اللوازم
اى اعطا كل احد لازم الخبر للخبر ولازم الانشا للانشا من وضع كل منهما
موضعه فلا يضع احد قمت مكان قم ولا عكسه ومن احتمال الصدق والكذب
وعدمه ونفي كل احد ما يمتنع على كل منهما عنه اى كل منهما فلا يقول ان قم
يحتمل الصدق والكذب الى غير ذلك فرع تصور الحقيقة وهي المعنى الذي
سميناه الدال عليه خبرا وانشا اذ هي اى حقيقة معنى الخبر والانشا المستلزمة
لذلك لان الحكم على الشي فرع تصوره نعم لا يتصورهما اى الحقيقتين من حيث
هما سميا الخبر والانشا او غيرهما وذلك لا ينفي ضرورة تصورهما كما لو لم تسم
الحقايق باسمها اصلا فان ذلك لا ينفي كون بعضها ضروريا فحينئذ اذا عرف
الخبر والانشا وعرفا اسما اى تعريفا اسميا لافادة ان مسمى لفظ الخبر
كذا ومسمى لفظ الانشا كذا فقد يعرف حقيقيا بان كانت ذاتيات الحقيقة
في نفس الامر هي المسماة بالاسم فان ذلك لا يضر فالخبر مركب يحتمل الصدق
والكذب بلا نظر الى خصوص متكلم ونحوه فمركب جنس لساير المركبات ويحتمل
الصدق والكذب الى اخره يخرج لما عدا الخبر منها من مركب اضافي ومزجي وتقييدي
وانشاي وغيرها فانها ليست كذلك وقال بلا نظر الى خصوص متكلم ونحوه
اى وخصوص الكلام ليلا يبطل بخروج الخبر المقطوع بصدقه كخبر الله تعالى
وخبر رسوله والمقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة كالنقيضان يجتمعان
او يرتفعان وليس كذلك لان المراد انه اذا نظر الى تحصل مفهومه وهو ان
المحكوم عليه هو المحكوم فيه او ليس اياه كان صالحا للاتصاف لكل من الصدق
والكذب بدلا على الاخر فيندرج الخبران المذكوران فيه واورد على هذا
التعريف الدور اى انه دوري لتوقف كل من الصدق والكذب عليه
اى الخبر لانه اى الصدق مطابقة الخبر والكذب عدم مطابقة الخبر وقد
فرض توقف الخبر على كل منهما وعربيته اى واورد لزوم الدور بعربيته ايضا لو
قيل التصديق والتكذيب مكان الصدق والكذب لكن بشرط ان يفسر التصديق
بالخبر بصدق المتكلم والتكذيب بالخبر بكذب المتكلم اما لو فسر التصديق بنسبة
المتكلم الى الصدق وهو الخبر عن الشي على ما هو به والتكذيب بنسبة المتكلم
الى الكذب وهو الخبر عن الشي على خلاف ما هو عليه فيلزمه الدور بمرتبتين
لتوقف معرفة الخبر على التصديق وهو على الصدق وهو على الخبر وكذا

فى التكذيب وقد اجيب بان الملحوظ فى حد الخبر هو الصدق والكذب اللذان
هما صفة الخبر اعنى مطابقته للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ فى حد الخبر صفة
للمتكلم وايضا اللازم فساد تعريف الخبر او الصدق والكذب للزوم الدور لا
تعريف الخبر على التعيين وايضا كما قال المصنف انما يلزم الدور لو لزم
ذكر الخبر فى تعريفهما اى الصدق وكذا فى تعريف الكذب وليس ذكره لازما
فيهما بل يعرفان بحيث لا يتوقف تعريفهما على معرفة الخبر اذ يقال فيهما اى
الصدق والكذب ما طابق نفسيه لما فى نفس الامر تعريفا للصدق اى ما
يكون نسبته النفسية مطابقة للنسبة التى فى الواقع بان يكونا ثبوتيتين
او سلبيتين اولا اى وما طابق نفسيته لما فى نفس الامر تعريفا للكذب
اى ما يكون احدى نسبتيه المذكورتين ثبوتية والاخرى سلبية او يقال
هما صادق وريان والله سبحانه اعلم وقول ابى الحسين فى تعريف الخبر على ما ذكر
ابن الحاجب كلام يفيد بنفسه نسبة يرد عليه ان نحو قايم من المشتقات
عنده اى ابى الحسين كلام لانه قال فى المعتمد الحق ان يقال الكلام هو ما
انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها فى المعانى ويفيدها
اى قايم النسبة بنفسه بناء على ان المراد بنفسه ان تكون النسبة مدلوله
الذى وضع له الا ان يكون لازما عقلا والنسبة نسبة معنى الى الذات وليس
نحو قايم خبرا بالاتفاق ولما جعل ابن الحاجب قوله بنفسه لاخراج قايم ونحوه
من المشتقات لافادتها نسبة لا بنفسها بل مع الموضوع الذى هو زيد مثلا
وكان ممنوعا عند التحقيق اشار المصنف اليه فقال وما قيل مع الموضوع
ممنوع بل قايم بنفسه يفيدها لا يفيد المجموع منه ومن الموضوع اذ المشتق
دال على ذات موصوفة اى لان كل مشتق من الصفات وضع لذات باعتبار
اتصافها فيفيد النسبة بنفسه اذ قد وضع لذلك فلزمت النسبة حينئذ
مدلولة لنفس المشتق واما مع الموضوع فيفيد النسبة الى معين فان الذات
التى ينسب اليها الوصف فى المشتق مبهمة وبذكر موضوع يتعين ضربا
من التعيين فالموضوع لمجرد تعيين المنسوب اليه ولا دخل للموضوع
فى افادتها هذا على النقل عن ابى الحسين واما المشهور عنه فى تعريفه
للخبر فما نقله الامدى عنه وهو كلام يفيد بنفسه اضافة امر الى امر
اثباتا او نفيا والكلام فيه فى غير هذا الموضع ذكره المصنف وهو المذكور
لابى الحسين فى المعتمد على ما ذكر الابهرى وتراجع حاشيته وحاشية
التفتازانى فى الكلام عليه واما ايراد نحو قم عليه اى على قول ابى الحسين
المذكور بانه صادق عليه لافادته اى نحو قم نسبة القيام الى المخاطب لان
المطلوب هو القيام المنسوب اليه لا مطلق الطلب وهو ليس بخبر قطعا
فليس بوارد عليه انه لم يوضع نحو قم سوى لطلب القيام اى طلب المتكلم

القيام من المخاطب وفهم النسبة اى نسبة طلب القيام من المخاطب اليه اى
الى الحكم بوقوعه منه عند الامتثال بالعقل والمشاهدة لها ونشرا
مرتبا لا يستلزم الوضع اى وضع نحو قم لها اى للنسبة المذكورة بنوعيها
فليس فهم النسبة بنفسه اى لفظ الطلب بل لانه الطلب على الاول
عقلية ولا دلالة له على الثانى اصلا وانما يعلم بالحس وما قيل اى وما قال
ابن الحاجب ووافقه صاحب البديع عليه من ان الاولى فى تعريفه كلام
محكوم بنسبته لها خارج فطلبت القيام منه اى الخبر لان كلام محكوم فيه
بنسبة طلب القيام الى المتكلم فى الزمان الماضى ولها خارج قد يطابقه
فيكون صدقا وقد لا يطابقه فيكون كذبا لا قم فانه وان كان كلاما محكوما
فيه بنسبة الى القيام الى المامور ونسبة الطلب الى الامر لكن هذه النسبة
ليس لها خارج تطابقه او لا تطابقه لانها ليست الا مجرد الطلب القايم بالنفس
نظر الى ارادة ما يحسن عليه السكوت بالكلام فلا يرد الكلام الذى لزيد
لانه لا يحسن عليه السكوت ولا حاجة الى محكوم حينئذ لانه لا يحسن عليه
السكوت حتى يحكم فيه بنسبته وانما يكفى فيه نسبة لها خارج بل قد يتوهم
التعريف المذكور انه مدلول الخبر الحكم للخبر بوقوع النسبة وحاصله اى
الحكم علم لانه ادراك ونقطع بانه اى الخبر لم يوضع لعلم المتكلم بل انما وضع
لما عنده اى المتكلم من وقوع النسبة واللاوقوعها فالاحسن فى تعريف
الخبر لنسبته خارج لاشتماله على الجنس القريب وهو كلام والفصل القريب
وهو لنسبته خارج مع الاطراد والانعكاس وعدم ايهام خلاف المراد
واعلم انه اى الخبر يدل على مطابقته للواقع وهو الصدق فانه يدل
على نسبة تامة ذهنية واقعة كما فى الاثبات او غير واقعة كما فى السلب
مشعرة بحصول نسبة اخرى فى الواقع موافقة لها فى الكيفية وهذه الاخرى
مدلولة للخبر بتوسط الاولى وهى المقصودة بالافادة فان كانت هذه
الاخرى المشعر بها موافقة للاولى كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن
ثمة قيل صدق الخبر ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله معه ولا استحالة
لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالته
الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار لا باستلزام عقلى
وجاز ان يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولها بلا واسطة فضلا عن مدلولها
بواسطة وهذا معنى ما قيل مدلول الخبر هو الصدق واما الكذب
فاحتمال عقلى كما اشار اليه بقوله ومدلول اللفظ لا يلزم كونه ثابتا فى
الواقع بل جاز ان يكون ثابتا وان لا يكون ثابتا فى احتمال الكذب بالنظر
الى ان المدلول المذكور هو كذلك فى نفس الامر اولا وقد سبق معنى
هذا فى اقسام المركب واوضحناه بعبارة اخرى ايضا ثمة وما ليس بخبر

انشا ومنه اى الانشا الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والندا
ويسمى الاخيران اى القسم والندا تنبيها ايضا بل المنطقيون يسمون الاربعة
الاخيرة تنبيها وزاد بعضهم كصاحب التسهيل الاستفهام وابن الحاجب وصاحب
البديع على ان ما ليس بخبر يسمى انشا فان كان مجرد اصطلاح فسهل والا
فللبحث فيه مجال واختلف فى صيغ العقود والاسقاطات كبعت واعتقت
اذا اريد حدوث المعنى بها فقيل اخبارات عما فى النفس من ذلك وهو
قول الجمهور فيندفع الاستدلال على انشائيته اى هذا النوع بصدق
تعريفه اى الانشا وهو كلام ليس لنسبته خارج عليه وانتفا لازم الاخبار
من احتمال الصدق والكذب عليه لان بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى
يقع به لان ذلك الاستدلال المذكور انما يفيد نفى قول القايل بانه اخبار
لو لم يكن مراده كونه اخبارا عما فى النفس بان اراد الاخبار عن خارج اما اذا
اريد انه اخبار عما فى النفس من المعنى فلا وهو ظاهر وغاية ما يلزم من هذا
بالنسبة الى عدم احتماله الكذب انه اخبار يعلم صدقه بخارج هو نفس اللفظ
بقوله بعت مثلا فانه يفيد ان معناه قائم بنفسه فيعلم صدقه كاخباره بان
فى مذهبه كذا اى كما قال فى ذهنه معنى بعت بعد ما قال بعت وما استدل
به الانشائيون من انه لو كان خبرا لكان اما ماضيا لوضع لفظه لذلك وعدم
ورود معين وامتنع التعليق اى تعليقه بالشرط لان التعليق توقف
دخول امر فى الوجود على دخول غيره والماضى دخل فيه فلا يتاتى فيه توقف
دخوله فى الوجود على دخول غيره وكلا اللازمين منتف اما الاول فظاهر
واما الثانى فللاجماع على تعليق الطلاق بدخول الدار فيما لو قال لزوجته
ان دخلت الدار فقد طلقتك مدفوع بانه ماض اذ ثبت فى ذهن القايل
البيع والتعليق للطلاق واللفظ اخبار عنهما اى البيع والتعليق الكاينين
فى الذهن فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ اخبار عنه
واعلام به والزم امتناع الصدق لانه اى الصدق بالمطابقة وهى اى
المطابقة بالتعدد اى تعدد ما فى الواقع والنفسى الذى هو مدلول الكلام وليس
هنا شى الا ما فى النفس وهو اى ما فى النفس المدلول ايضا فلا خارج
فلا مطابقة فلا صدق واجيب بثبوته اى تعدد ما فى الواقع والنفسى اعتبارا
فما فى النفس من حيث هو مدلول اللفظ غيره اى غير ما فى النفس من حيث هو
فيها اى فى النفس فتطابق المتعدد اى فيكون النسبة القايمة بالنفس
من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث هى
ثابتة فى النفس قال المصنف ومبنى هذا التكلف على انه اى هذا النوع اخبار
عما فى النفس كما نقله القاضى عضد الدين وغيره لكن الوجدان شاهد بان
الكاين فيها اى فى النفس ما لم ينطق ليس شيئا غير ارادة البيع لا يعلم

قولها اى النفس بعتك قبله اى النطق به انما يقع معه اى مع بعتك فهى
انشاءات لفظها علة لايجاد معناها ثم يعتصر الخبر فى صدق ان طابق
حكمه الواقع اى الخارج الكاين لنسبة الكلام الخبرى بان كانت نسبته الذهنية
موافقة لنسبته الخارجية فى الكيف بان كانتا ثبوتيتين او سلبيتين
وكذب الا يطابق نسبته الذهنية النسبة الخارجية فى الكيف بان كانت
احداهما ثبوتية والاخرى سلبية سوا اعتقد المطابقة او عدمها فلا
واسطة بينهما وحصره عمرو بن بحر الجاحظ فى ثلاثة الصادق والكاذب
الثالث ما لا اى ما ليس بصادق ولا كاذب لانه اى الخبر اما مطابق للواقع
مع الاعتقاد للمطابقة او مطابق للواقع مع عدمه اى عدم اعتقادها او
غير مطابق للواقع كذلك اى مع اعتقاد المطابقة ومع عدم اعتقادها
الثانى منهما اى من القسمين وهو من الاول المطابق مع عدم اعتقاد
المطابقة ويصدق بصورتين اعتقاد عدم المطابقة وعدم اعتقاد شى
اصلا وللثانى من الثانى غير المطابق مع عدم اعتقاد عدم المطابقة ويصدق
بصورتين ايضا اعتقاد المطابقة وعدم اعتقاد شى ليس كذبا ولا صدقا
وهو اربعة اقسام والاول من الاول صدق ومن الثانى كذب فيكون المجموع
على قوله ستة واحد صدق وواحد كذب واربعة واسطة لقوله تعالى حكاية
افترى على الله كذبا ام به جنة اى جنون حصروا اى الكفار قوله اى النبى
صلى الله عليه وسلم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد فى الكذب والجنة
فلا كذب منها اى الجنة لانه قسيم الكذب على زعمهم وقسيم الشى يجب ان
يكون غيره ولم يعتقدوا صدقه بل هم جازمون بكذبه فهو حينئذ ليس
بكذب ولا صدق ثم هم عقلاء عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر
ما ليس صادقا ولا كاذبا ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا فى نفس
الامر والجواب حصروه اى خبره فى الافترا اى العمد الكذب والجنة التى لا
عمد فيها فهو اى حصرهم خبره انما هو فى الكذب عمدا وغير عمد اى فى نوعيه
المتباينين ومما يدل على انه يتنوع اليهما قوله تعالى وليعلم الذين كفروا
انهم كانوا كاذبين وما فى الصحيحين وغيرهما من كذب على متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار او حصروه فى غيره اى الكذب وعدم الخبر
لخلوه من القصد والشعور المعتد به على ما هو حال المجنون وهو شرط
فى تحقق حقيقة الكلام فضلا عن الخبر فهو حصر فى فرد للشى ونقيض ذلك
الشى وقول عايشة فى ابن عمر من رواية البخارى ما كذب ولكنه وهم وعزاه
السبكى الى الصحيحين تريد ما كذب عمدا وليس لفظ ما كذب فى الصحيحين
ولا فى احدهما وانما فى الترمذى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال
الميت يعذب ببكا اهله عليه فقالت عايشة رحمها الله لم يكذب ولكنه وهم

انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب وان اهله ليبكون
عليه ثم قال حسن صحيح وفي الموطا وصحيح مسلم اما انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا وقيل
اى وقال النظام وموافقوه الصدق مطابقة الاعتقاد وانما كان الاعتقاد
غير مطابق للواقع والكذب عدمها اى مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد
مطابقا للواقع فهو كما قال فالمطابق للواقع كذب اذا اعتقد عدمها اى
المطابقة للواقع والمخالف للواقع صدق اذا اعتقد مطابقته له ولا واسطة
بين الصادق والكاذب عنده ايضا لان ما لا يطابق الاعتقاد كاذب كان
هناك اعتقاد او لا لقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون في
قولهم نشهد انك لرسول الله المطابق للواقع دون غيرهم اجيب بان التكذيب
انما هو في الشهادة لعدم المواطاة اى موافقة اللسان القلب فهو راجع الى
خبر ضمني يشعر به تاكيدهم كلامهم بان واللام وكون الجملة اسمية وكون ان
اخبارنا هذا صادر عن صميم قلوبنا وخلوص اعتقادنا ووفور رغبتنا ونشاطنا
لا الى خبرهم المذكور صريحا ومن ثمة قال تعالى والله يعلم انك لرسوله او فيما
تضمنته الشهادة من العلم لان من قال اشهد بكذا تضمن اخباره قوله عن علم الله
وان كانت الشهادة بمجردها تحتمل العلم والزور ويفيدهما لغة او في دعواهم
الاستمرار على الشهادة في الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبي عن
الاستمرار او في المشهود به لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل
حيث اعتقدوا ان هذا الخبر غير مطابق للواقع فان المراد انهم قوم شانهم الكذب
وان صدقوا في هذه القضية والموجب لهذا التاويل وما قبله من تاويل قول
عايشة القطع من اللغة بالحكم بصدق قول الكافر كلمة الحق كالاسلام حق
لكونه مطابقا للواقع مع عدم مطابقة اعتقاده فدل على ان الاعتبار في ذلك
لمطابقة الواقع دون الاعتقاد وما ذكره الفريقان ظنون والقطعي لا يترك بالظني
بل بالعكس اذا لم يمكن تاويله والا كان يدفع بان التاويل خلاف الاصل وقال
الراغب الاصفهاني الصدق المطابقة الخارجية مع اعتقادها فان فقد كل
منهما سوا صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها ام بعدم اعتقاد شي فكذب
وان فقد احدهما يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد او للخارج
وبالكذب من حيث انتفا المطابقة للخارج او اعتقادها فيه وفي الاسرار الالهية
وقيل ان طابق فصدق وان لم يطابق فان علم المتكلم بعدم المطابقة فكذب
وان لم يعلم فخطا لا كذب وهذا الاصطلاح وعليه قوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة لانهم نسبوه الى انه اخطا في اخباره من البعث عن غير عمد الكذب
فصار في خطابه كذي الجنة لا يدري ما يقول انتهى قلت ويوافقه ظاهرا
ما تقدم من قول عايشة اما انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا وينقسم الخبر
باعتبار آخر اى الحكم بالقطع بصدقه وعدمه الى ما يعلم صدقه ضرورة اما

بنفسه

بنفسه اى من غير انضمام غيره اليه وهو المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري
بمضمونه واما بغيره اى استفيد العلم الضروري بمضمونه بغيره وهو الموافق
وهو الموافق للعلم الضروري بان يكون متعلقه معلوما لكل واحد من غير
نظر نحو الواحد نصف الاثنين او نظر الخبر الله ورسوله واهل الاجماع
وخبر من ثبت باحدها صدقه فان لخبر الله او رسوله او اهل الاجماع بصدقه
وخبر من وافق خبره دليل العقل في القطعيات فان هذا كله علم وقوع مضمونه
بالنظر والاستدلال وهو الادلة القاطعة على صدق الله وصدق رسوله
وعصمة الامة عن الكذب وعلى ان الموافق للصادق صادق وما يعلم كذبه
بمخالفة ذلك اى ما علم صدقه ضرورة كالاخبار بان الواحد ضعف الاثنين
او نظرا كالاخبار بان العالم قديم وما يظن احدهما اى صدقه او كذبه كخبر العدل
لرجحان صدقه على كذبه والكذوب لرجحان كذبه على صدقه او يتساويان
اى الاحتمالان كالمجهول اى كخبر مجهول الحال بان لم يعلم حاله في العدالة وعدمها
ولم يشتهر امره في الصدق والكذب فان الجهل بحاله يوجب تساوي الاحتمالين
وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه والا لنصب على صدقه دليل كخبر مدعي
الرسالة فانه اذا كان صادقا دل عليه بالمعجزة كما ذهب الى هذا بعض الظاهرية
باطل للزوم ارتفاع النقيضين في اخبار مستوره بنقيضين من غير دليل
على صدق احدهما للزوم كذبهما قطعا ويستلزم اجتماعهما لان كذب كل من
النقيضين يستلزم صدق الآخر ولزوم الحكم بكفر كثير من المسلمين
فانهم يقولون كلمة الحق ولا يعلم صدقهم بقاطع وهو باطل بالاجماع والضرورة
خلاف اهل الظاهر والعدالة منهم فانهم لا يلزم الحكم بكفرهم اذا قالوا كلمة الحق
وقوله لانا اى العدالة دليل على ان يراد بالعلم الاول اى الذي في قوله
وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه الظن غير واقع موقعه فيما يظهر بل الوجه
الظاهر ان يقول بدله ثم هذا دليل على ان يراد بالعلم الاول الظن والا لو
اراد به القطع بطل خبر الواحد لانه يفيد الظن لا القطع الا من خارج ولا
يقول اى ببطلان العمل بخبر الواحد ظاهري فلا يتم الزام الظاهري كل مسلم كما ذكر
ابن الحاجب لترجح صدق خبره من حيث هو مسلم على كذبه فلا يصدق عليه
انه لم يعلم صدقه فيعلم كذبه فيلزم اللازم المذكور لفرض انه علم صدقه
اى ظن والعلم يستعمل بمعنى الظن كما بالعكس وانما يتم لزوم ارتفاع النقيضين
ظنا واما تمسكهم بالقياس على الحكم بكذب مدعي الرسالة بلا دليل عليها
فجوابه والحكم بكذب المدعي الرسالة بلا معجزة لم يكن اى التكذيب لان
الرسالة عن الله على خلاف العادة وهي تقضي بكذب من يدعي ما يخالفها
بلا دليل يدل على صدقه بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة
لا تقضي بكذبه من غير مقتض فالقياس فاسد تنبيه ثم الظاهر ان الحكم

بكذب مدعي الرسالة بلا دليل على صدقه قطعي قال السبكي على الصحيح وقيل لا يقطع
بكذبه لتجويز العقل صدقه هذا ومدعي النبوة اي الايحا اليه فقط لا يقطع
بكذبه قاله امام الحرمين وغيره فان المراد عدم عنها قبل نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم و يقسم الخبر باعتبار الخبر اي السند الى متواتر واحاد فالمتواتر لغة
المتتابع على التراخي واصطلاحا خبر جماعة يفيد العلم لا بالقراين المنفصلة
عنه بل بنفسه فخبر جنس شامل له ولخبر الواحد وجماعة تخرج بعض افراد
خبر الواحد وهو خبر الفرد وبقيد العلم يخرج ما كان من خبر الاحاد خبر جماعة
غير مفيد للعلم ولا بالقراين المنفصلة عما يفيده من اخبار جماعة بها سواء كانت
عقلية كخبر جماعة بان الكل والاثنان لا يجتمعان ولا يرتفعان وخبر جماعة
موافق لخبر الله وخبر رسوله او حسية كخبر جماعة عن عطشهم وجوعهم لشهادة
اثار ذلك عليهم او عادية كخبر جماعة عن موت والدهم مع شق الجيوب وضرب
الخدود والتفجع عليه فان هذه لا تكون متواترة بخلاف ما بالزوم من القراين
لنفسه اي الخبر مثل الهيات المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه او المخبر
اي المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به او المخبر عنه
اي الواقعة التي اخبروا عن وقوعها ككونها امرا قريب الوقوع او بعيده فان
حصول العلم بمعونة مثل هذه القراين لا يقدح في التواتر وعنه اي هذا اللازم
تتفاوت عدده اي المتواتر حتى ان المخبر عنه اذا كان قريب الوقوع يحصل
باخبار عدد اقل من عدد بعيده ومنعت السمنية بضم السين وفتح الميم
المهملة فرقة من عبدة الاصنام ذكره الجوهري وفي شرح البديع وهم طايفة
منسوبة الى سومنات بلد مشهور بالهند والبراهمة وهم طايفة لا يجوزون
على الله بعثة الرسل افادته العلم وهو اي منعهم مكابرة لانا نقطع بوجود
غير مكة والانبيا والخلفا بمجرد الاخبار عن ذلك كما نقطع بالمحسوسات عند
الاحساس بها بلا تفرقة بينهما فيما يعود الى الجزم فكان هذا دليلا قطعيا
على افادة هذا الخبر العلم وتشكيكهم اي السمنية في انه لا يفيده بانه كاكل
الكل طعاما اي اجتماعهم على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وان الجمع مركب
من الاحاد بل هو نفس الاحاد وكل منهم لا يعلم خبره اي لا يفيد العلم فكذا
الكل والا انقلب الممكن ممتنعا وهو محال ويلزم تناقض المعلومين اذا
اخبر جماعتان كذلك اي يفيد خبر كل منهما العلم بنفسه بهما اي بذينك
المعلومين المتناقضين كما اذا اخبر احد الجمعين بموت زيد في وقت كذا والجمع
الاخر بحياته في ذلك الوقت وهو باطل وبلزوم عدم الخلاف فيه نفسه
حيث قلتم يفيد العلم الضروري وبانا نفرق بينه اي بين العلم الذي يفيده
المتواتر وغيره من الضروريات ضرورة حتى لو عرضنا على انفسنا وجود
جالينوس وكون الواحد نصف الاثنين وجدنا الثاني اقرب من الاول

بالضرورة ولو حصل العلم الضروري بالمتواتر لما فرقنا بينه وبين غيره من البديهيات
والمحسوسات لان الضروريات لا تختلف في الجزم لان الاختلاف فيه
لتطرق احتمال النقيض وهو غير ممكن فيها تشكيك في ضروري فلا يستحق
الجواب وابعدها اي هذه التشكيكات الاول وهو كونه كاجتماع الجم
الغفير على اكل طعام واحد فانه علم وقوع العلم بالمتواتر من العلم بوجود
البلاد النائية والامم الماضية والوقوع دليل الامكان فدل على امكان
اجتماع الجم الغفير على خبر واحد والفرق وجود الداعي عادة وعدمه ثمة
لان اختلاف الامزجة والشهوات موثر في اختلاف الدواعي الى الماكول
وغير موثر في اختلافه الى الاخبار اذ لا تعلق للمجاز فيه وانما تعلقه بوقوع
المخبر عنه فلا بعد في وقوعه واطلاع الخلق الكثير عليه فيدعوهم الى
نقله وانما خيل اي ظن هذا في الاجماع عن دليل ظني كما سياتي مع جوابه
في باب الاجماع ولاختلاف حال الجز والكل ضرورة الا يرى ان الواحد جزء
من العشرة وليست العشرة جزء من نفسها والمجموع طاقات الحبل من القوة
ما ليس لطاقتين او طاقة منها ولشهادة اربعة من الزنا ما ليس لما دونها
الى غير ذلك فلا يلزم من ثبوت امر لكل من الاحاد على انفراد ثبوته لجملتها
ولا يلزم الانقلاب لان المتواتر قابل للكذب باعتبار ذاته غير قابل له
باعتبار اجتماع النقلة الى حد يمنع العقل تواطؤهم على الكذب والممكن
لذاته قد يصير ممتنعا والثالث اي لزوم تناقض معلومين بخبرين
متواترين بهما فرض ممتنع عادة فلا يلتفت اليه واخبار اليهود اخاد الاصل
لان اليهود قالوا في زمان بخت نصر لقتله اياهم ففات شروط التواتر فيه
وهو استوا الطرفين والواسطة ولان القاطع دل على كذبهم فيما نقلوا والخبر
انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع وقد يخالف في الضروري مكابرة
كالسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشيا ويزعم انها خيالات
باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى لو اعتقد المعتقد العرض جوهرا والجوهر عرضا فالامر على ما اعتقد
وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوته ويزعم انه شاك
وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية ولا شك ان هذا مكابرة منهم
غير مسموعة ومن ثمة كان الحق ان لا طريق الى مناظرتهم وخصوصا
اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار
ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف ويقال
سفسط في الكلام اذا هذى وسفسط الرجل اذا تحاهل فسموا بهذا الاسم لهذيانهم
او تجاهلهم فانتفى التشكيك الخامس والفرق بين العلم الحاصل بالتواتر
وبين غيره من الضروريات انما هو في السرعة للاختلاف في الجلا والخفا

بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف
الاحكام لا للاختلاف فى القطع بواسطة احتمال النقيض والاول غير قادح
فى الضرورة والثانى منتف فانتفى التشكيك للسادس ثم الجمهور من الفقها
والمتكلمين على ان ذلك العلم ضرورى لحصوله بلا نظر ولا كسب والكعبى
وابو الحسين قالا هو نظرى وتوقف الامدى قالوا اى النظريون العلم
الحاصل بالتواتر يحتاج الى المقدمتين ليركبا على وجه منتج هكذا المخبر عنه
محسوس فلا نشتبه وانما ذكر هذا اشارة الى وجه اشتراط الاسناد الى
وجه اشتراط الاسناد الى الحس لان العقلى قد يشتبه على الجمع الكثير كحدث
العالم على الفلاسفة ولا داعى لهم اى للجماعة المخبرين الى الكذب لجلب منفعة
او دفع مضرة وكل ما هو كذلك اى محسوس غير مشتبه ولا داعى لمخبر به
الى الكذب صدق فهذا الخبر صدق ولو كان ضروريا لما احتاج اليهما قلنا
احتياجه الى العلم بخبر المتواتر الى سبق العلم بذلك اى المقدمتين وترتيبهما
على وجه منتج ممنوع فانا نعلم علمنا بوجود بغداد من غير خطور شىء من
ذلك بالبال حتى ان ذلك يعلمه من ليس يعلم ترتيب المقدمتين على وجه
صحيح من الصبيان وغيرهم فكان العلم الحاصل بالخبر المتواتر مخلوقا عنده
اى الخبر المتواتر لسامعه بالعادة وامكان صورة الترتيب للمقدمتين فيه
لا يوجب النظرية للعلم الحاصل منه لامكانه اى ترتيبهما فى اجلى البديهيات
كالكل اعظم من جزئه بان يقال الكل فيه جزء اخر غير جزئه المفضل عليه
وكل ما هو كذلك فهو اعظم ومرجع الغزالى حيث قال فى المستصفى العلم
الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة
مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة فى الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل
من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد من حصول مقدمتين
احداهما ان هولاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع
والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب
المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه
الحاصل اى المتواتر من قبيل القضايا التى قياساتها معها كالعشرة نصف
العشرين وظهر من قولنا نعلم علمنا بوجود بغداد الى اخره عدمه اى عدم
قوله اى بطلان قوله قالوا اى المنكرون لضرورته لو كان ضروريا علم
ضروريته بالضرورة لان حصول العلم للانسان لا يشعر بالعلم ولا بكيفية
حصوله محال وحينئذ فلم يختلف فيه لكن اختلف فيه فلم يكن ضروريا قلنا
ولا معارض بانه لو كان نظريا علم نظريته بالضرورة لما ذكرتم والحل لا يلزم
من حصول العلم الضرورى الشعور بصفته التى هى الضرورة لامكان كون
الشىء معلوما ولا تكون صفته معلومة قال المصنف ولا يخفى انهم اى

المنكرين للضرورة لم يلزموا اهل الضرورة من الشعور به اى العلم الشعور
بصفته اى العلم بل الزموا كون العلم بها اى بصفته ضروريا ولا يلزم
من كونه اى العلم بها ضروريا الشعور به اى بكونه ضروريا بل الضرورة لا تستلزم
الحصول بوجه اذ يتوقف الشعور بكونه ضروريا على توجه النفس وتطبيق
مفهوم الضرورى المشهور وهو كونه لا يتوقف على نظر وكسب وليس التوقف
على ذلك اى توجه النفس وتطبيق مفهوم الضرورى نظريا بل الجواب منع
انتفاء التالى وهو علم ضروريته بالضرورة وقد مر مثله انفا حيث قال قلنا
احتياجه الى سبق العلم بذلك ممنوع والحق ان الضرورة لا توجب عدم
الاختلاف كما سلف قريبا فقد ينشأ الاختلاف لا من جهة المفهوم بل من
الغلط بظن كل متوقف على غيره نظريا وليس كذلك وقد انتظم الجواب
القايل احتياجه اليه الى سبق العلم ممنوع الى اخره بل المختار وهو انه ضرورى
وشروط المتواتر الصحيحة فى المخبرين ثلاثة تعددهم بحيث يمنع
التواطى عادة على الكذب فهو احدها والاستناد فى اخبارهم الى الحس اى
احدى الحواس الخمس لا الى العقل وتقدم وجهه وهذا ثانيهما ولا يشترط
الاستناد الى الحس فى كل واحد منهم كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب حيث
قال فى اشتراط القاضى والامدى وغيرهما ان يكونوا عالمين بما اخبروا
به ظانين فيه غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فباطل قال القاضى عضد
الدين وغيره لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او
مجازفا قال السبكى وعندى هنا وقفة فقد يقال العلم لا يحصل الا اذا علم
الكل واستوا الطرفين والوسط فى ذلك اى التعدد والاستناد لان
اهل كل طبقة لهم حكم انفسهم فيشترط فى كل منهما فيهم والعلم بها اى بهذه
الشروط اولا شرط العلم به اى لا يكون الخبر المتواتر مفيدا للعلم عند
من جعله اى علم المتواتر نظريا لانه الطريق اليه وعندنا اى العلم بالشروط
بعده اى العلم بالتواتر يخلق الله اياه عند سماعه عادة فان خلق الله تعالى
له علما منه علم وجود الشرايط والا فلا فهى شروط له لا يتحقق هو فى نفسه
الا بعدها لا لشرط العلم به وكيف لا وقد يحصل العلم له منه وحاله انه لا التفات
اليها اى الشروط بل هو ذاهل عن ملاحظتها وايضا لو كان سبق العلم بالشروط
شرطا لحصول العلم لما اختلف حصوله عند وجودها واللازم باطل لانه
قد يختلف اذ يجوز ان يكون سبق العلم يوجب حصوله لقوم دون قوم لا
لغيرهم فيها ولا لهم فى غيرها ولا يتعين عدد مخصوص يتوقف حصول التواتر
عليه وقيل يتعين فقيل اقلهم خمسة لان الاربعة بينة شرعية فى الزنا
تجب تزكيتهم لافادة خبرهم الظن بالاجماع فكيف يفيد اليقين ثم بالاولى
ما دونها والا صطخرى عشرة لان ما دونها جمع الاحاد فاختص باخبارها

والعشرين فما زاد جمع الكثرة واثنا عشر كعدد نقباء بني اسرائيل المبعوثين لطليعة
لهم الى الجبابرة والكنعانيين بالشام فان كونهم على هذا العدد ليس الا
لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك وعشرون لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين فيتوقف بعث عشرين لما يبتني على اخبارهم
بصبرهم وكونهم على هذا العدد ليس الا لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل
ذلك واربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين
وكانوا اربعين رجلا كملهم عمر رضي الله عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم
فلحثا رالله عنهم انهم كافوا النبي صلى الله عليه وسلم يستدعي اخبارهم عن انفسهم
بذلك ليطمين قلبه وكونهم على هذا العدد ليس الا لانه اقل ما يفيد العلم
المطلوب في مثل ذلك وسبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا اي للاعتذار الى الله من عبادة العجل وسماعهم كلامه من امره ونهيه ليخبروا
قومهم بما يسمعونه وكونهم على هذا العدد ليس الا لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب
في مثل ذلك وثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل غزوة بدر وهي البطشة الكبرى
التي اعز الله بها الاسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعل الله اطلع على
اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم متفق عليه وهذا الاقتضا به
زيادة احترامهم يستدعي التنقيب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون باخبارهم فكونهم
على هذا العدد ليس الا لانه اقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك وعدد
اهل بيعة الرضوان وفي عددهم روايات ثلاث في الصحيحين الف وثلثمائة
الف واربعمائة الف وخمسمائة وقال البيهقي رواية الف واربعمائة اصح وابن حبان
والصحيح الف وخمسمائة فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه اقل ما يفيد العلم
المطلوب في مثل ذلك وما لا يحصى وما لا يحصرهم بلد ليمتنع التواطؤ والكل
ليس بصحيح بل كما قال والحق عدمه اي الحصر بعدد مخصوص لقطعنا بقطعنا
مضمونه اي الخبر المتواتر بلا علم متقدم بعدد مخصوص على النظرية
اي الطايفة القايلين بانه يفيد علما نظريا ولا علم متاخر بعدد مخصوص
على الضرورية اي القايلين بانه يفيد علما ضروريا وللعلم باختلافه اي العدد
بحصول العلم مع عدد خاص في مادة وعدمه اي عدم حصوله في مادة اخرى
مع مثله اي العدد الخاص المذكور فبطل بهذا ايضا قول ابي الحسين والقاضي
كل خبر عدد افاد علما بشيء لشخص فمثله اي خبر ذلك العدد يفيده اي علما
بشيء في غيره اي ذلك الشخص ثم قال تعليلا لاختلاف العدد في افادته العلم الذي
هو مضمونه دليل ابطال كون عدد ما اذا افاد العلم افاده في كل مادة للاختلاف
في لوازم مضمون الخبر من قربه وبعده ومن ممارسة المخبرين لمضمونه
والعلم بامانتهم وضبطهم وحسن ادراك المستمعين فان هذه داخلة في
المفيد بنفسه فاختلاف حصول العلم بالاعداد المذكورة واقع بهذه الاسباب

ليس

ليس غير وتفاوتها في ايجاب العلم بها مما لا يمكن ضبطه ببسطة فكيف اذا تركب
بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع ثم امر قول القاضي وابي الحسين على ما
ذكرنا الا ان يراد به مع التساوي للخبرين في ذاتيهما ومخبريهما من كل وجه وصحيح
حينئذ قولهما لكن التساوي من كل الوجوه بعيد جدا النقا ونهاعادة ثم تلخص
من هذه الجملة انه لا سبيل الى اناطة حصول العلم بعدد مخصوص في كل فرد
من افراد الاخبار المتواترة لكل سامع به وكيف والاعتقاد يتزايد بتدريج خفي
كما يحصل كمال العقل كذلك للانسان والقوة البشرية قاصرة عن ضبطه بل
الضابط للخبر المتواتر حصول العلم فمتى افاد الخبر بمجرده العلم تحققنا انه متواتر
وان جميع شرايطه موجوده وان لم يفده ظهر عدم تواتره لفقد شرط من شروط
واما شرط العدالة والاسلام لئلا يلزم تواتر خبر النصارى بقتل المسيح
وهو باطل لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه واجماع المسلمين فساقط كشرط
اليهود اهل الذلة والمسكنة ان يكونوا في المخبرين لخوفهم اي اليهود التواطؤ
على الكذب من المخبرين اذا لم يكن فيهم هولاء بل كان الكل من الاكابر
والعظما لعدم خوفهم من المواخذة على الكذب لعزتهم وجاههم بخلاف ما
لو كان هولاء فيهم فان خوفهم من المواخذة على الكذب لهوانهم يمنعهم منه
اما سقوط الاول فلانه انما يلزم لو تحقق الشرط المتفق عليه وهو ممنوع
لانه لم يوجد استوا الطرفين والواسطة في العدد المانع من تواطيهم على
الكذب فانه كما قال وخبرهم احاد الاصل فانهم كانوا في ابتدا امرهم قليلين
جدا بحيث لا يمتنع تواطيهم على الكذب او لان المسيح شبه لهم فقتلوه بنا على
اعتقادهم انه هو كما قال تعالى ولكن شبه لهم واما سقوط الثاني فلحصول
العلم باخبار العظما غير محسوس كغيرهم بل قد يكون العلم من خبرهم اسرع لتنزههم
عن رذيلة الكذب لشرفهم وحفظ جاههم بخلاف اهل الذلة والمسكنة فانهم
قد يقدمون على الكذب لقلة مبالاتهم به لدناءة نفوسهم وخستهم وعدم خوفهم
من سقوط جاههم والله سبحانه اعلم تتميم واما شروط المتواتر في المستمعين
فثلاثة احدها كون المستمع اهلا لقبول العلم بالمتواتر ثانيها عدم علمه بمدلول
الخبر قبل سماعه والا كان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع ثالثها ان لا يكون معتقدا
بخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلما او لتقليد ان كان من العوام
فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغا اليه
وهذا ذكره البيضاوي من غير حكاية خلاف ولا تعقب ونقله في المحصول
عن الشريف المرتضى ثم قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على
امامة علي رضي الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم اعتقاد خلافه
وهذا التعقب له بانه انما ذهب اليه لهذه الدسيسة لا غير فاذن هو ساقط
الاعتبار عند من سلم منها وينقسم المتواتر الى ما يفيد العلم بموضوع في اخبار

الاحاد كالامكنة النائية والامم الخالية وغير موضوع فى شىء منها اى اخبار الاحاد بل يعلم ذلك الذى هو الخبر غير موضوع فى شىء منها للسامع عندها اى اخبار الاحاد بالعادة كاخبار على رضى الله عنه فى الحروب وعبد الله بن جعفر فى العطا يحصل عندها اى اخبارهما للسامع عادة علم الشجاعة والسخا ولا شىء منها اى اخبارهما يدل على السجية ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطا الالف لان الجود ملكة نفسانية هى مبدا لافادة ما ينبغى لمن ينبغى لا لعوض ولا الشجاعة جزء مفهوم قتل احاد مخصوصين لان الشجاعة ملكة نفسانية تقتضى اعتدال القوة الغضبية ولا يدل على السجية التزاما الا بالمعنى الاعم للالتزام لجواز تفضل قاتل الغا بلا خطور معنى الشجاعة فما قيل اى فقول ابن الحاجب اذا اختلف المتواتر فى الوقايع المعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام متساهل كما هو واضح مما حققناه واما الاحاد فخبر لا يفيد بنفسه العلم سواء لم يفده اصلا او افاده بالقراين الزائدة فلا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد غير ان هذا التعريف لا يتم على قول احمد خبر الواحد يفيد العلم بنفسه مطردا وعلى قول بعضهم يفيده بنفسه غير مطرد كما سياتى وقولنا اى خبر يفيد الظن داعترض عما اى بخبر لم يفده اى الظن فيبطل عكسه به لصدق المحدود وهو كونه خبر واحد دون الحد ودفع بانه اى الخبر الذى لم يفد الظن لا يراد للمعرف اى غير داخل فى المحدود اذ لا يثبت به اى بالخبر حكم والمقصود تعريف الخبر الذى يعتد به فى الاحكام ولا يكون متواترا وعلى هذا تثبت الواسطة وليس بشىء اذ يثبت بالضعيف اى بالحديث الذى ضعفه بغير وضع اى كذب الفضايل وهو الندب اى حكم شرعى وعمه اى خبر الاحاد قسم يسمى المستفيض وهو عند بعضهم ما رواه ثلاثة فصاعدا او ما زاد عليها اى الثلاثة وهو المذكور لابن الحاجب ولا بد من قيد ما لم ينته الى التواتر وكانه حذف للعلم به فان الكلام فى غير المتواتر وقال ابو اسحاق الشيرازى اقل ما يثبت به الاستفاضة اثنان وقال السبكى والمختار عندنا ان المستفيض ما يعده الناس شايعا وقد صدر عن اصل ليخرج ما شاع لا عن اصل وربما حصلت الاستفاضة باثنين وجعله الاستاذ الاسفراينى وابن فورك واسطة بين التواتر والاحاد وزعما انه يقتضى العلم نظرا والتواتر يقتضيه ضرورة ومثل الاسفراينى بما يتفق عليه ائمة الحديث ورده امام الحرمين بان العرف لا يقتضى القطع بالصدق فيه وانما قصاراه ظن غالب والحنفية قالوا الخبر متواتر واحاد ومشهور وهو اى المشهور ما كان احاد الاصل متواترا فى القرن الثانى والثالث فبينه اى المشهور وبين المستفيض باحد التفسيرين الاولين عموم من وجه لصدقهما فيما رواه فى الاصل ثلاثة او ما زاد عليها ولم ينته الى التواتر ثم تواتر فى القرن الثانى او الثالث وانفراد المستفيض عن المشهور فيما رواه فى الاصل ثلاثة

او

او ما زاد عليها ولم ينتها الى التواتر فى القرن الثانى والثالث وانفراد المشهور عن المستفيض فيما رواه واحد او اثنان فى الاصل ثم تواتر فى القرن الثانى او الثالث وهو اى المشهور قسم من المتواتر عند الجصاص فى جماعة من الحنفية وعامتهم اى الحنفية على ان المشهور قسيم للمتواتر فالاحاد ما ليس احدهما اى المتواتر والمشهور اتفاقا والمتواتر عنده اى الجصاص ما افاد العلم بمضمون الخبر ضرورة او ما افاد العلم بمضمون الخبر نظرا المشهور وعلى هذا اى ان المشهور يفيد العلم نظرا قيل الجصاص يكفر جاحده بجحده وعامتهم لا يكفرونه فتظهر ثمرة الخلاف فى الاكفار وعدمه والقايل صدر الاسلام والحق الاتفاق على عدمه اى الاكفار كما نص عليه شمس الائمة السرخسى لان جاحده اصله فلم يكن جحده تكذيبا له عليه السلام بل ضلالة لتخطئة المجتهدين فى القبول واتهامهم بعدم التامل فى كونه عن النبى صلى الله عليه وسلم غاية التامل ولان الافادة للعلم اذا كانت نظرية توقفت عليه اى النظر وقد يعجز السامع للمشهور عنه اى النظر او يذهل عنه وحاصله ان النظر الذى هو وصف العلم المفاد بالمشهور على قول الجصاص الاجماع المتاخر على انه اى المشهور صح عنه عليه السلام فيلزم القطع به اى بالمشهور قلنا اللازم من اجماعهم القطع بصحة الرواية له بحيث اجتماع شرايط القبول لا القطع بانه اى المشهور قاله النبى صلى الله عليه وسلم ولو كان الاجماع المتاخر على العمل به اى بالمشهور فكذلك اى لا يلزم ما ذكرنا من معنى الخفا فيه وهو العجز او الذهول بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدى الى تكذيبه صلى الله عليه وسلم لانه كالمسموع منه وتكذيبه كفر وعلى هذا فلا يظهر ثمرة الخلاف فى الاحكام ثم يوجب المشهور عند عامة الحنفية ظنا فوق ظن خبر الاحاد قريبا من اليقين وهذا ما سماه القوم علم طمانينة اذ هى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمانانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فلقوته الظن على افراده بالتشكيك فبعضها اقوى من بعض فى معناه يوجب تقييد مطلق الكتاب به اى بالمشهور كتقييد مطلق اية جلد الزانى الشامل للمحصن وغير المحصن بكونه غير محصن برجم ماعز من غير جلد الثابت جملة هذا فى الصحيحين وغيرهما وقوله صلى الله عليه وسلم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة رواه مسلم وغيره بل تقييده به من قبيل التقييد بما هو متواتر المعنى وتقييد مطلق صوم كفارة اليمين الشامل للتتابع وغيره بالتتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات كما تقدم لشهرتها اى قراءة ابن مسعود فى الصدر الاول

وهو اى الشهرة فى الصدر الاول الشرط فى وجوب تقييد مطلق الكتاب بدهر
و تقييد آية غسل الرجل فى الوضوء بعدم التخفف اى لبس الخف عليهما بحديث
المسح على الخف المخرج فى الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها ان لم يكن حديثه
متواترا وعليه ما فى الاختيار وغيره قال ابو حنيفة من انكر المسح على الخفين
يخاف عليه الكفر فانه ورد فيه من الاخبار ما يشبه المتواتر وما فى النهاية وقال
ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وما فى المبسوط جواز المسح باثار
مشهورة قريبة من التواتر والا فقد نص ابن عبد البر على انه متواتر والظاهر
ان عليه ما فى شرح الطحاوى قال الكرخى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على
الخفين والله تعالى اعلم فصل فى شرائط الراوى منها كونه بالغا حين الادا
وان كان غير بالغ وقت التحمل لاتفاقهم اى الصحابة وغيرهم على قبول رواية
ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وانس بلا استفسار عن الوقت
الذى تحملوا فيه ما يروونه عن النبى صلى الله عليه وسلم وخصوصا عبد الله بن الزبير
والنعمان بن بشير فان النبى صلى الله عليه وسلم توفى وسن كل منهما دون العشر
فقد اتفق اهل السير والاخبار ومن صنف من الصحابة ان ابن الزبير اول
مولود فى الاسلام بالمدينة من قريش وانه ولد فى السنة الثامنة ومما حفظه
فى الصغر ما اخرجه البخارى وغيره عنه انه قال لما كان يوم الخندق كنت انا
وعمر بن ابى سلمة فى الاطم الذى فيه نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يرفعنى
وارفعه فاذا رفعنى رايت ابى حين يمر الى بنى قريظة وكان يقاتل مع النبى
صلى الله عليه وسلم فقال النبى صلى الله عليه وسلم من ياتى بنى قريظة فذهب الزبير
فلما رجع قلت له يا ابت لقد رايتك وانت تمر الى بنى قريظة فقال اما والله
ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع لى ابويه يبعدانى بهما فداك ابى وامى
والخندق اما فى السنة الرابعة او الخامسة فاكثر ما يكون عمره اذ ذاك اربع
سنين وبعض اشهر فقد ضبط هذه القصة وهو صغير جدا والنعمان من
اقران ابن الزبير وهو اول مولود فى الانصار بعد الهجرة قال الواقدى ولد
على راس اربعة عشر شهرا من الهجرة وقد صرح بسماعه من النبى صلى الله عليه وسلم
فيه ما فى الصحيحين عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحلال بين
الحديث وابن عباس وان جاء عنه فى صحيح البخارى ما يدل على انه ادرك فى حياة
النبى صلى الله عليه وسلم فقد تحمل صغيرا وادى كبيرا فقد قيل له اشهدت العيد
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا مكانى منه ما شهدته من الصغر
وساق الحديث رواه البخارى ايضا الى غير ذلك واما انس فكان ابن عشر سنين
لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة وعرضته امه على النبى صلى الله عليه وسلم
لخدمته فقبله وتوفى صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة وقد روى له عن
النبى صلى الله عليه وسلم الفا حديث ومائتا حديث وستة وثمانون حديثا ولم ينقل

الفحص فى شىء منها عن الوقت الذى تلقى فيه ذلك عنه ولو كان التلقى فى غير
حالة البلوغ غير معتبر لم يفعل الفحص عن وقته ولو فى بعضها ولو فحص عنه
لنقل ظاهرا ولم ينقل ثم قد كان فيما قبله كفاية فبطل المنع اى منع قبوله
لكون الصغر مظنة عدم الضبط والتحرير ويستمر المحفوظ اذ ذاك على ما هو
عليه واما اسماعهم الصبيان للحديث كما جرت به عادة السلف والخلف
فغير مستلزم قبول روايته بعد البلوغ البتة لجواز ان يكون ذلك للتبرك
بدليل احضارهم من لا يضبط لكن هذا اذا لم يتفقوا على رواية ما تحملوه فى
الصبا بعد البلوغ وقد ادعى بعضهم اتفاقهم على رواية ما تحملوه فى الصبا
وقبل المراهق شذوذ مع تحكيم الراى فاذا وقع فى ظن السامع صدقه قبل
روايته كما فى المعاملات والديانات قلنا المعتمد الصحابة ولم يرجعوا اى
الصحابة اليه اى المراهق واعتماد اهل قبا على انس او ابن عمر لسن البلوغ
وهو جواب شمس الائمة السرخسى عن حجة القائلين بان رواية الصبى فى باب
الدين مقبولة وان لم يكن مقبول الشهادة بحديث اهل قبا حيث قالوا فان
عبد الله بن عمر اتاهم واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا فى الصلاة
فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روى انه عرض على
النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد على حسب ما اختلف الرواة فيه
وهو ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا
خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ولكنا نقول ان الذى اتاهم انس بن مالك وقد روى
انه عبد الله بن عمر فانا نحمل على انهما جاء احدهما بعد الاخر واخبراهم بذلك فانما
تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك وكان ابن عمر بالغا يومئذ
وانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صغيرا فان
ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا انتهى وقد مشت هذه الجملة
على جماعة من المتاخرين وتعقب الشيخ قوام الدين الاتقانى فيها امورا احدها
ان المخبر لم يكن ابن عمر بل كان رجلا غيره وانما كان ابن عمر راوى اخباره كما فى صحيح
البخارى وغيره ثانيها ان ابن عمر انما عرض يوم احد وهو ابن اربع عشرة فلم
يجزه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة
فاجازه كما ذكره البخارى فى صحيحه ثالثها ان تحويل القبلة كان بعد الهجرة
بستة عشر شهرا او سبعة عشر وانما كان ابن عشر سنين كما سلف فكيف
يكون بالغا ولم يكمل اثنتى عشرة سنة واحد كانت فى شوال سنة ثلاث
فكان عمره ثلاث عشرة سنة وابن عمر كان يومئذ ابن اربع عشرة سنة فهو
اكبر من انس بسنة لا بالعكس والمحدثون عباد بن نهيك بن اساف وهو
شيخ اى والذى ذكره المحدثون ان الذين اتاهم عباد بن نهيك بن اساف

الشاعر ذكره ابن عبد البر ونقله الابناسي في رجال العمدة عن ابن سيد الناس وكان
شيخا كبيرا فوضع عنه صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى مع النبي صلى
الله عليه وسلم الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ثم اتى قوم
بني حارثة وهم ركوع في صلوة العصر فاخبرهم بتحويل القبلة فاستداروا
الى الكعبة حكاه المهم وقيل عباد بن بشر بن قيظي الاشهلي ذكره الفاكهي في اخبار
مكة قال شيخنا الحافظ العسقلاني وهذا ارجح رواه ابن ابي خيثمة وغيره
انتهى وليس هو برفيق اسيد بن حضير في المصباحين كما نبه عليه العلامة
البلقيني وقيل عباد بن وهب قال شيخنا الحافظ برهان الدين الحلبي ولا اعلم
احدا في الصحابة بهذه النسبة الا ان يكون احدهم نسب الى خلاف الظاهر انتهى
والذي في صحيح البخاري من رواية البراء بن عازب ان الرجل المبهم صلى مع النبي
صلى الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج
بعد ما صلى فمر على قوم من الانصار في صلوة العصر يصلون نحو بيت المقدس
الحديث وفي الترمذي فصلى رجل معه العصر ثم مر على قوم من الانصار وهم
ركوع في صلوة العصر واما ما في الصحيحين من رواية ابن عمر بينما الناس بقباء
في صلاة الصبح اذ جاءهم اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد
انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث فقال
شيخنا الحافظ في مقدمة شرح البخاري لم يسم هذا ومن فسره بالذي قبله فقد
اخطا لان الصلاة في حديث البراء كانت صلوة العصر وهذه الصبح وذاك مسجد
بني حارثة وذا مسجد قباء ثم قال في الشرح مشيرا الى حديث ابن عمر وهذا فيه
مغايرة لحديث البراء فان فيه انهم كانوا في صلوة العصر والجواب ان لا منافاة
بين الخبرين لان الخبر وصل وقت العصر الى من هو داخل المدينة وهم بنو
حارثة وذلك في حديث البراء والاتي اليهم بذلك ابن بشر او ابن نهيك كما تقدم
ووصل الخبر وقت الصبح الى من هو خارج المدينة وهم بنو عمرو بن عوف اهل
قباء وذلك في حديث ابن عمر ولم يسم الاتي بذلك اليهم وان كان ابن طاهر وغيره
نقلوا انه عباد بن بشر ففيه نظر لان ذلك انما ورد في حق بني حارثة في صلوة
العصر فان كان ما نقلوا محفوظا فيحتمل ان يكون عباد اتى بني حارثة
اولا في وقت العصر ثم توجه الى اهل قباء فاعلمهم بذلك في الصبح ومما يدل
على تعددهما ان مسلما روى من حديث انس ان رجلا من بني سلمة مر وهم ركوع
في صلوة الفجر فهذا موافق لرواية ابن عمر في تعيين الصلاة وبنو سلمة غير بني
حارثة انتهى وحكى النووي في شرح المهذب عن الجمهور قبول اخبار الصبي المميز
فيما طريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء ورواية الاخبار ونحوه
وسبقه الى ذلك المتولي والمعتوه كالصبي في حكمه لاجتماعهما في نقصان
العقل بل ربما كان نقصانه بالعته فوق نقصانه بالصبا اذ قد يكون الصبي

اعقل من البالغ والمعتوه لانه قيل سن التحمل خمس حكاه القاضي عياض عن اهل
الصنعة وقال ابن الصلاح هو الذي استقر عليه عمل اهل الحديث المتاخرين
لعقلية محمود المجة ابن خمس في البخاري اي لما روى هو والنسائي عن محمود
ابن الربيع قال عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي وانا ابن
خمس سنين او ابن اربع فقد قال ابن عبد البر حفظ ذلك عنه وهو ابن اربع
سنين او خمس سنين والمجة الواحدة من المج وهو ارسال الماء من الفم مع النفخ
وقيل لا يكون مجا حتى يتباعد به وقيل اقل سن التحمل اربع لذلك اي لكون
محمود المذكور كان سنه اربعا ولتسميع ابن اللبان وهو مصدر مضاف الى
المفعول اي تسميع ابي بكر بن المقرئ للقاضي ابي محمد بن عبد الله بن محمد
ابن عبد الرحمن بن اللبان الاصبهاني وهو ابن اربع سنين قال الشيخ شيوخنا
الحافظ زين الدين العراقي فروينا عن الخطيب قال سمعته يقول حفظت القران
ولي خمس سنين واحضرت عند ابي بكر بن المقرئ ولي اربع سنين فارادوا ان
يسمعوا لي فيما حضرت قراءته فقال بعضهم انه يصغر عن السماع فقال لي ابن
المقرئ اقرأ سورة الكافرين فقرأتها فقال اقرأ سورة التكوير فقرأتها فقال
لي غيره اقرأ سورة والمرسلات فقرأتها ولم اغلط فيها فقال ابن المقرئ سمعوا
له والعهدة علي وقال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم بن سعيد الجوهري
قال رايت صبيا ابن اربع سنين وقد حمل الى المامون قد قرئ القران ونظر
في الراي غير انه اذا جاع يبكي ورواه الخطيب بسنده الا ان فيه احمد بن كامل
القاضي وكان يعتمد على حفظه فيهم وقال الدارقطني كان متساهلا قلت
ولما تقدم عن ابن الزبير وقال السلفي اكثرهم على ان العربي يصح سماعه
اذا بلغ اربع سنين واحتجوا بحديث محمود بن الربيع وان العجمي يصح سماعه
اذا بلغ ست سنين وصحح عدم التقيد بسن بل المناط في الصحة الفهم والجواب
فمتى كان يفهم الخطاب ويرد الجواب كان سماعه صحيحا وان كان ابن اقل
من خمس فان لم يكن كذلك لم يصح وان زاد عليها وما ذاك الا للاختلاف اي
اختلاف الصبيان بل افراد الانسان في فهم الخطاب ورد الجواب فلا يتقيد
في حق الكافة بسن مخصوص وحفظ المجة وادراك ابن اللبان لا يطرد كل
منهما فلا يلزم من حفظ محمود المجة حفظ ما سواها مما يسمعه من الحديث ولا
ان كل الحديث يميز محمود في سنه ولان لا يعقل مثل ذلك وسنه اقل من سنه
ولا من ادراك ابن اللبان في اربع ادراك غيره من الناس في اربع وكذا الكلام في
الاسترواح بما تقدم عن ابن الزبير والصبي الذي رواه ابراهيم الجوهري ليلزم
ان كل من كان ابن اربع صح تحمله وهذا اي كون الصحيح عدم التقيد بسن خاص
توقف الحكم بقبول من علم سماعه صبيا على معرفة حاله في صباه فيعطى
لما يعلم من حاله حكمه من الصحة وعدم الصحة اما مع عدمها اي معرفة حاله

ويجب اعتبار التمييز بسبع من السنين اخذا من قوله صلى الله عليه وسلم مروا
الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين صححه غير واحد منهم البيهقي على شرط مسلم وقيل
احسن ما قيل في حد التمييز ان يصير الصغير بحيث ياكل وحده ويشرب وحده
ويستنجي وحده وافرط معتبر خمسة عشر حتى قال عنه احمد بئس القول وهو
يحكى عن ابن معين وهو عجيب من هذا العالم المكين وقيل متى فرق بين البقرة
والحمار وهو منقول عن موسى بن هارون الحمال والاسلام كذلك اي ومنها كون
الراوي مسلما حين الاداء المقبول رواية جبير في قرائته اي انه سمع النبي صلى الله عليه
وسلم يقرا في المغرب بالطور في الصحيحين مع ان سماعه اياها منه صلى الله
عليه وسلم انما كان قبل ان يسلم لما جا في فدا الاسارى ببدر والعدم الاستفسار
عن مرويه هل تحمله في حالة الكفر والاسلام شرطا لاستفسر ولو استفسر
لنقل ولم ينقل بخلافه اي ادايه في الكفر فانه لا يقبل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
الاية وهو اي الفاسق الكافر بعرفهم اي السلف وهو اي الكافر منه اي مما
صدق عليه الفاسق لانه اسم للخارج عن طاعة الله والكافر خارج عن طاعة الله
وللتهمة اي تهمة العداوة الدينية لان الكلام فيما يثبت به الاحكام والكافر
عدونا في الدين فربما تحمله العداوة الدينية على السعي في هدم الدين بادخال ما
ليس منه فيه بتغيير اللفظ اعنه والمبتدع بما هو كفر كغلاة الروافض والخوارج
مثله اي الكافر الاصلي عند المكفر وهم الاكثرون على ما قال الامدي ولعباره
ابن الحاجب بجامع الفسق والكفر والوجه خلافه اي خلاف هذا القول وهو ان
اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا كما اختاره الامام الرازي والبيضاوي وغيرهما
لانه اي ابتداعه بما هو مكفر له بتاويل الشرع فكيف يكون كالمنكر لدين الاسلام
ثم اعتقاده حرمة الكذب يمنعه من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه فوجد
المقتضي للقبول والاصل عدم المعارض وقال شيخنا الحافظ العراقي العسقلاني
وقيل التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعته لان كل طايفة تدعي ان مخالفيها مبتدعة
وقد تبالغ فتكفر مخالفها فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوايف
فالمعتمد ان الذي ترد روايته من انكر امرا متواترا من الشرع معلوما من الدين
بالضرورة وكذا من اعتقد عكسه فاما من لم يكن بهذه الصفة وانضم الى ذلك
ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله وغيره اي المبتدع بما هو
كفر كالبدع الجلية كفسق الخوارج وهم سبع فرق ضالة لهم ضلالات فاضحة
واباطيل واضحة على اختلاف بينهم في اصنافها يعرف في كتب الكلام وفيها اي
البدع الجلية مذهبان الرد للشهادة والرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق وهو
فاسق والاكثر القبول لما اشتهر بين الاصوليين والفقها عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر فان قول صاحب هذه
البدعة ظاهر الصدق اذا ظن صدقه الا ان هذا الحديث قال شيخنا الحافظ

لا وجود له في كتب الحديث المشهورة ولا الاجزاء المنثورة وقد سئل المزي عنه فلم يعرفه
والذهبي قال لا اصل له وقال ابن كثير يوخذ معناه من حديث ام سلمة في الصحيحين
انما انا بشر وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض
فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذ منه شيا
فانما اقطع له قطعة من النار ونقل عن مغلطاي انه راى له في كتاب سمي ادارة
الاحكام لاسماعيل بن علي الخيزري في قصة الحضرمي والكندي اللذين
اختصما في الارض قال فقال احدهما قضيت لي علي فقال النبي صلى الله عليه وسلم
انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر قال شيخنا ولم اقف على هذا الكتاب
ولم ادر هل ساق له اسماعيل المذكور اسنادا اولا ولا يعارض هذا المروي
الاية لتناولها بالكافر او بان المراد به من هو مرتكب فسقا بلا تاويل لانه اي
الفسق من الدين وهذا مرتكب فسقا بتاويل انه من الدين على ان استدلالهم
اي الاكثرين اجمعوا على قبول قتلة عثمان وهي اي بدعة قتلته جلية لذوي
القبول المرضية رد بمنع اجماع القبول لروايتهم قال السبكي بل الاجماع قائم على
رد روايتهم وهذا في غاية الوضوح فان قتلة عثمان ان كانوا مستحلين قتله
فلا ريب في كفرهم والكافر مردود بالاجماع وان كانوا غير مستحلين فلا ريب
في فسقهم بفسق ظاهر فترد روايتهم وقال شيخنا الحافظ الذي ادعى الاجماع في
هذا مجازف فانه ان كان المراد من باشر قتله فليس لاحد منهم ممن ثبت عنه
ذلك رواية اصلا وان كان المراد من حاصره او رضي بقتله فاهل الشام قاطبة
مع من كان فيهم من الصحابة وكبار التابعين اما مكفر لاوليك واما مفسق واما
غير اهل الشام وكانوا ثلاث فرق فرقة على هذا الراي وفرقة ساكتة وفرقة
على راي اوليك فاين الاجماع ولو سلم قبول رواية قتلته فليس قتل عثمان
منها اي البدع الجلية بل كان ذلك مذهبا لبعض القتلة لان بعضهم يراه
اي قتله حقا اجتهادا فلا يفسقهم ونقل هذا عن عمار وعدي بن حاتم
من الصحابة ذكرهما الاصفهاني وغيره والاشهر في جماعة وفي هذا ما فيه
فالوجه الاكتفا بالاول واما غير البدع الجلية كنفي زيادة الصفات الثبوتية
الحقيقية من الحياة والقدرة والعلم والارادة وغيرها لله تعالى على الذات كما
عليه المعتزلة وموافقوهم على اختلاف عباراتهم في التعبير عن ذلك فقيل هو
حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه الى غير ذلك فقيل نقل اتفاقا قال القاضي
عضد الدين واذا ادعى كل من المخالفين القطع بخطا الاخر لقوة شبهته عنده
واطلاق فخر الاسلام وموافقته رد من دعا الى بدعته وقبول غيره اي غير
الداعي الى بدعته لان ذلك منه قد يحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما
يقتضيه مذهبه وعزي الى مالك واحمد وعزاه ابن حبان الى المحدثين بلفظ ليس
بين اهل الحديث من ائمتنا خلاف ان الصدوق المتقن اذا كان فيه بدعة

ولم يكن يدعو اليها لان الاحتجاج باخباره جايز فاذا دعى الى بدعته سقط الاحتجاج
باخباره وقال ابن الصلاح وغيره وهذا مذهب الكثير او الاكثر وهو اعدل الاقوال
واولاها بخصصه اى الاطلاق فى عدم قبول ذى البدعة الجلية اتفاقا لاقتضا
اى اطلاق فخر الاسلام رد الداعى من نفاة الزيادة للصفات على الذات الى بدعته
هذه بل قال ابن حبان الداعية الى البدعة لا يجوز الاحتجاج به عند ايمتنا قاطبة
لا اعلم بينهم فيه اختلافا كذا ذكره الشيخ زين الدين العراقى ويوافقه قول الحاكم
فى علوم الحديث الداعى الى الضلال متفق على ترك الاخذ منه فعلى هذا قول
شيخنا الحافظ واغرب ابن حبان فادعى الاتفاق على قبول الداعية من غير تفصيل
سهو قال العراقى وهكذا حكى بعض اصحاب الشافعى انه لا خلاف بين اصحابه
انه لا يقبل الداعية وان الخلاف فيمن لم يدع الى بدعته وقال فخر الاسلام على
هذا ايمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوى الى الهوى سبب داعى
الى التقول فلا يؤتمن على حديث النبى صلى الله عليه وسلم وكانه لانه لم يثبت
عنده ما عزى الخطيب الى جماعة من اهل النقل والمتكلمين انه يقبل اخباره
مطلقا وان كان كافرا او فاسقا بالتاويل ولعدم الاعتداد بهذا القول
ولم يثبت عنده ايضا ما عزاه الخطيب الى ابن ابى ليلى والثورى وابى يوسف
والشافعى من ان المبتدع ان لم يستحل الكذب فى نصرة مذهبه او لاهل مذهبه
قبل دعى الى بدعته او لا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وتعليله اى فخر الاسلام
وكذا غيره رد الداعى الى بدعته بان الدعوة داع الى التقول اى الكذب بخصوصه
اى الرد برواية الداعى على ما هو على وفق مذهبه لان الظاهر انه المراد من التعليل
المذكور وصرح به بعضهم ايضا لان الذى يتمشى فيه ومن ضابط شيخنا الحافظ
على ان المختار رد رواية المبتدع ما يقوى بدعته اذا لم يكن داعية كما اذا كان
داعية قال وبه صرح الحافظ الجوزجانى فى كتابه معرفة الرجال فقال ومنهم
زايغ عن الحق اى السنة صادق اللهجة فليس فيه حيلة الا ان يؤخذ من حديثه
ما لا يكون منكرا اذا لم تقو به بدعته انتهى وما قاله متجه لان العلة التى لها
رد حديث الداعية واردة فيما اذا كان ظاهر المروى يوافق مذهب المبتدع
ولو لم يكن داعية مطلقا كما هو ظاهر كلام ابن حبان السالف عن اهل الحديث
وتعليله اى فخر الاسلام قبول شهادة اهل الاهوا جمع هوى مقصور وهو الميل
الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدعون المايلون
الى ما يهوونه فى امر الدين الا الخطابية من الرافضة المنسوبين الى ابى الخطاب
محمد بن ابى وهب وقيل ابن ابى زينب الاسدى الاجدع كان يزعم ان عليا الاله
الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر وفى المواقف قالوا الايمة انبيا وابو الخطاب
نبى ففرضوا طاعته بل زادوا على ذلك الايمة الهة والحسنان ابنا الله وجعفر
اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على قبحهم الله تعالى ما اشد غيا وتم واعظم

فريتهم فلا تقبل شهادتهم ولا روايتهم ولا كرامة وكيف وقد شاع ايضا كونهم الفرقة
المتدينين بالكذب لموافقهم او الحالف لهم على صدقه بان صاحب الهوى
وقع فيه اى فى الهوى لتعمقه فى الدين وذلك اى تعمقه فى الدين يصده اى
يمنعه عن الكذب او يراه اى الكذب حراما يوجب قبول الخوارج كما لا يخفى لعدم
استثنائهم من اهل الاهوا وعدم شهرة تدينهم بالكذب لموافقهم والحالف لهم
ثم حيث قبلوا فى الشهادة فكذا فى الرواية وهذا فى المعنى ما عزاه الخطيب
الى ابن ابى ليلى ومن معه بما ذكرنا انفا لكن فى شرح القدورى للاقطع قال
محمد فى الخوارج ما لم يخرجوا الى قتال اهل العدل فشهادتهم جايزة لانهم لم يظهروا
من انفسهم الفسق وانما اعتقدوه فاذا قاتلوا فقد اظهروا الفسق فلم تقبل
شهادتهم ثم ان فخر الاسلام فرق فى الداعى الى بدعته بين الشهادة والرواية
بالقبول فى الشهادة وعدمه فى الرواية بان المحاجة والدعوة لا تدعو الى
التزوير فى حقوق الناس فلم ترد شهادة صاحبها بخلافها فى روايات الاخبار
كما تقدم انفا ثم ظاهر كون تعليله مفيدا وبان صاحب الهوا متعلق به
يوجب قبول الخوارج خبره هذا ثم الظاهر انه لم يثبت عند المقتصر على
تعليل رد شهادة الخطابية بتدينهم الكذب لموافقهم او الحالف على صدقه
ما تقدم انفا عنهم فان ذلك منهم يوجب كونهم كفارا بالله العظيم ولا شهادة
لكافر على مسلم ولا قبول لروايته فى الدين والله تعالى اعلم واما شارب النبيذ
من التمر او الزبيب اذا طبخ ادنى طبخه وان اشتد ما لم يسكر من غير لهو
واللعب بالشطرنج بالشين معجمة ومهملة مفتوحة ومكسورة والفتح
اشهر بلا قمار به واكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلده اى المجتهد
فليس بفسق اذ لو فسقنا بشى من هذا لفسقنا بارتكاب عمل متفرع على
راى يجب عليه الحكم بموجبه فان على المجتهد اتباع ظنه وعلى المقلد
اتباع مقلده وانه باطل ومنها رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن
بصدقه اذ لا يحصل بدونه والحجة هى الكلام الصدق ويعرف رجحان ضبطه
بالشهرة وبموافقة المشهورين به اى بالضبط فى رواياتهم فى اللفظ والمعنى
او غلبتها اى الموافقة والا اى ان لم يعرف رجحان ضبطه بذلك فمغفلة واما
ضبط المروى فى نفسه اى الراوى فالحنفية توجبه بكليته الى كله عند
سماعه ثم حفظه بتكريره ثم الثبات عليه الى ادايه ومنها العدالة حال
الاداء وان تحمل فاسقا الا الفسق بتعمد الكذب عليه عليه السلام عند
احمد وطايفة كابى بكر الحميدى شيخ البخارى والصيرفى فانه عندهم
يوجب منع قبول روايته ابدا وكانه لما صح عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
ان كذبا على ليس ككذب على احد من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده
من النار وهذا ثابت بالتواتر كما ذكره ابن الصلاح ولما فيه من عظم المفسدة

لانه يصير شرعا مستمرا الى يوم القيامة حتى ذهب ابو محمد الجويني والد امام الحرمين
الى انه يكفر ويراق دمه لكن ضعفه ولده وعده من هفواته وقال الذهبي ذهب طائفة
من العلما الى ان الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كفر ينقل عن الملة
ثم قال ولاريب ان تعمد الكذب على الله ورسوله في تحليل حرام او تحريم حلال
كفر محض والوجه الجواز لروايته وشهادته بعد ثبوت العدالة لانه كما قال
النووي المختار القطع بصحة توبته من ذلك وقبول روايته بعد صحة التوبة بشروطها
وقد اجمعوا على قبول رواية من كان كافرا ثم اسلم وعلى قبول شهادته ولا فرق
بين الرواية والشهادة وهي اي العدالة ملكة اي هيئة راسخة في النفس تحمل
على ملازمة التقوى اي اجتناب الكبائر لان الصغائر مكفرة باجتنابها لقوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمروة بالهمز ويجوز تركه
مع تشديد الواو وهي صيانة النفس عن الادناس وما يشينها عند الناس وقيل
ان لا ياتي ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند اهل الفضل وقيل السمت
الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون والارتفاع عن كل خلق ردي
والسخف رقة العقل والشروط لقبول الرواية والشهادة ادناها اي العدالة
ترك الكبائر والاصرار على صغيرة لان الصغائر قل من سلم منها الا من عصمه الله
والاصرار كما قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ان يتكرر منه الصغيرة تكرارا
يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك انتهى ومن هنا قيل لا حاجة
الى ذكر ترك الاصرار على صغيرة لدخوله في ترك الكبائر لان الاصرار على الصغيرة
كبيرة قلت ويوبده قوله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار رواه الطبراني في مسند الشاميين والقضاعي في مسند الشهاب وابن
شاهين فلعل ذكره مخافة توهم عدم دخوله في ترك الكبائر او موافقة لمن قال
انها لا تصير بالاصرار كبيرة كما ان الكبيرة لا تصير بالمواظبة كفرا ولو اجتمعت الصغائر
مختلفة النوع يكون حكمها حكم الاصرار على الواحدة اذا كانت بحيث تشعر مجموعها
بما يشعر به الاصرار على اصغر الصغائر قاله ابن عبد السلام وما يخل بالمروة
اي وترك الاصرار عليها ايضا واما الكبائر فروى ابن عمر الشرك والقتل
وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم وفي بعضها اي الطرق اليمين
الغموس وهذه الجملة لم اقف عليها مجموعة في رواية عن ابن عمر لا مرفوعة ولا
موقوفة ثم قول شيخنا الحافظ وقع له مجموع الجملة الاولى كما هي كذلك في مختصر
ابن الحاجب في رواية موقوفة وفي اخرى مرفوعة لكن تصحف الزنا بالربا لم يظهر
ذلك من سياق بيانه بل انما ظهر منه وجود ذلك في روايات مختلفة الطرق
فانه اسند البخاري في الادب المفرد بسنده الى ابن عمر موقوفا انما هي تسع
الاشراك بالله وقتل نسمة يعني بغير حق وقذف المحصنة والفرار من

الزحف واكل الربا واكل مال اليتيم والذي يستسحر والالحاد في المسجد يعني الحرام
وبكا الوالدين من العقوق ثم قال الحسن غريب لا نعرفه الا من حديث طيسلة
ابن مياس ثم ذكر انه روى عنه مرفوعا من طريق ايوب بن عتبة عن طيسلة
مثل هذا السياق لكن بتقديم وتاخير والموقوف اصح اسنادا لان ايوب
ابن عتبة موصوف بسوء الحفظ وقد اختلف عليه ايضا في عد الخصال فرواه
البغوي في الجعديات عن علي بن الجعد عن ايوب كما ذكرنا ورواه حسين
ابن محمد عن ايوب فاسقط خصلتين ثم اسند الى حسين عن ايوب عن طيسلة
قال سالت ابن عمر عن الكبائر فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاشراك
بالله وقذف المحصنة قلت اقتل الدم قال نعم ورغما وقتل النفس والفرار
يوم الزحف واكل الربا واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وكذا اخرجه الخطيب
في الكفاية من طريق الاصم عن عباس الدوري وخالفه حسن بن موسى عن ايوب
ابن عتبة فذكر الزنا بدل خصلة من السبع اخرجه البرديجي واخرج عبد الرزاق
عن معمر عن سعيد الجريري ان رجلا جا الى ابن عمر فذكر الحديث وعد الخصال
كما في رواية حسين بن محمد لكن ذكر بدل الفرار من الزحف اليمين الفاجرة ورجال
هذا رجال الصحيح لكن الجريري لم يلق ابن عمر فان كان حمله عن ثقة فمتابعة
قوية لرواية طيسلة واذا جمعت الخصال في هذه الطرق زادت خصلتين على
التسع وهما الزنا واليمين الفاجرة واقوى طرق الرواية الاولى ثم قال حدثنا
شيخ الاسلام ابو الفضل بن الحسين الحافظ فذكر سنده الى عمير الليثي قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اوليا الله المصلون ومن يقيم الصلوات الخمس
التي كتبها الله على عباده ومن يوتي زكاة ماله طيبة بها نفسه ومن يصوم
رمضان يحتسب صومه ويجتنب الكبائر فقال رجل من اصحابه يا رسول الله
وكم الكبائر قال هي تسع اعظمهن الاشراك بالله وقتل المومن بغير حق والفرار
يوم الزحف وقذف المحصنة والسحر واكل مال اليتيم واكل الربا وعقوق
الوالدين المسلمين واستحلال البيت الحرام قبلتكم احيا واموانا لا يموت
رجل لم يعمل بهذه الخصال ويقيم الصلاة ويوتي الزكاة ويصوم رمضان الا
رافق محمدا في بحبوحة جنة ابوابها مصاريع الذهب قال شيخنا حديث حسن
اخرجه ابو داود مقتصرا على ذكر الكبائر دون اول الحديث واخره والحاكم
بتمامه وقال قد احتجا برواة هذا الحديث غير عبد الحميد بن سنان انتهى
ملخصا وزاد ابو هريرة اكل الربا كذا قال ابن الحاجب وظاهره كما قال شيخنا
الحافظ انه لم يقع في حديث ابن عمر وليس كذلك لثبوته في جميع طرقه كما تقدم
ثم هو ايضا في رواية ابي هريرة مرفوعا في الصحيحين اجتنبوا السبع الموبقات
الحديث وفي رواية عنه في مسند البزار وتفسير ابن المنذر بلفظ الكبائر
الشرك بالله الحديث فيستفاد من ذلك كما قال شيخنا الحافظ ان الكبيرة

والموبقة مترادفتان فلا يتم قول السبكي الموبقة اخص من الكبيرة فليس في حديث ابي هريرة الكبائر وعن علي اضافة السرقة وشرب الخمر الى الكبائر ايضا ذكره ابن الحاجب ايضا لكن قال ابن كثير لم اقف عليه وسالت المشايخ عنه فلم يحضرهم فيه شي وقال السبكي والسرقة لا نعرف لها اسنادا عنه كرم الله وجهه والخمر روى عنه ان مدمنه كعابد وثن انتهى وهذا اخرجه ابو نعيم عنه مرفوعا قال جبريل يا محمد ان مدمن خمر كعابد وثن ثم قال صحيح غريب والبزار وابو نعيم عن ابن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ شارب الخمر كعابد وثن نعم عن عمران بن الحصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارايتم الزاني والسارق وشارب الخمر ما تقولون فيهم قالوا الله ورسوله اعلم قال هن فواحش وفيهن عقوبة الا انبيكم باكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئا فاحتفز فقال الا وقول الزور الا وقول الزور قال شيخنا الحافظ حسن غريب من حديث الحسن عزيز من حديث قتادة اخرجه الطبراني في مسند الشاميين وابن ابي حاتم في التفسير والبيهقي والبخاري في الادب المفرد وعن شعبة مولى ابن عباس قال قلت لابن عباس ان الحسن بن علي سيل عن الخمر امن الكبائر هي قال لا فقال ابن عباس فلم قالها النبي صلى الله عليه وسلم اذا شرب سكر وزنا وترك الصلاة فهي من اكبر الكبائر قال شيخنا الحافظ كذا وقع في اصل سماعنا لكن ضبب على لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وكان الصواب انه موقوف وكذا اخرجه اسماعيل القاضي في احكامه من وجه اخر وفي الحديث الصحيح المتفق عليه قول الزور وشهادة الزور معدودان من الكبائر ومن اكبر الكبائر ايضا وهل تقييد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بعدم التقييد به وقال ولو لم يثبت الا فلسا ومما عد من الكبائر ايضا نقلا عن العلما على ما في شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندي القمار والسرف وسب السلف الصالح اي الصحابة والتابعين وقوله والطعن في الصحابة من عطف الخاص على العام والسعي في الارض بالفساد في المال والدين وعدول الحاكم عن الحق قلت وفي هذه نصوص من الكتاب والسنة يفيد تحريمها معروفة في مواضعها واما النص الصريح العمومي على انها كبائر فالله تعالى اعلم بذلك نعم يستفاد كونها كبائر من بعض ضوابطها كما هو ظاهر للمتامل ويكاد ان يكون كل من اية المحاربة ومن قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن قوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه رواه الترمذي نصا صريحا في كون السعي في الارض بالفساد والحكم بغير الحق والطعن في الصحابة كبيرة والجمع بين صلاتين بلا عذر لقوله صلى الله عليه وسلم من جمع بين

صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر رواه الترمذي ولا شك ان تركهما بالكلية بلا عذر اولى بذلك ايضا وقيل الكبيرة ما توعد عليه اي ما توعد الشارع عليه بخصوصه قال الرافعي وهو اكثر ما يوجد للاصحاب وقال شيخنا الحافظ وهذا القول جاء عن جماعة من السلف واعلاهم ابن عباس فاخرج الطبري في التفسير عنه قال كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب فهو كبيرة ولعل هذا هو السبب في قول ابن عباس لما سيل عن الكبائر اسبع هي قال هي الى السبعين اقرب اخرجه الطبري واسماعيل وغيرهما باسانيد مختلفة وبالفاظ مختلفة وفي بعضها او سبعماية وكانها شك من الراوي او مبالغة وقيل ما يوجب الحد قال الرافعي وهم الى ترجيحه اميل انتهى وهو غير جامع لخروج عدة من الكبائر المنصوص عليها كاكل الربوا وشهادة الزور والعقوق فالاول امثل قيل وكل ما مفسدته كاقل ما روي مفسدته فاكثر كدلالة الكفار على المسلمين للاستيصال اكثر من الفرار وامساك المحصنة ليزنى بها اكثر من قذفها ومن جعل المعول اي الضابط للكبيرة ان يدل الفعل على الاستخفاف بامر دينه ظنه اي هذا الضابط غيره اي غير ما قبله معنى والحال ان بينهما ملازمة وكانه تعريض بما في شرح القاضي عضد الدين ويمكن ان يقال هو ما يدل على قلة المبالاة بالدين دلالة ادنى ما ذكر من الامور انتهى اي ما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه اشعار ما هو الاصغر من الكباير المنصوص عليها وعلى هذا فالوجه ان يذكر هذا القيد كما هو مذكور للعرض به وما يخل بالمروة صغاير دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط اخذ الاجرة على سماع الحديث كذا في شرح البديع ولا يعرى اطلاق هذا عن نظر نعم ذهب احمد واسحاق وابو حاتم الرازي الى انه لا تقبل رواية من اخذ على التحديث اجرا ورخص اخرون فيه كالفضل بن دكين شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبيه باخذ الاجرة على تعليم القران ونحوه غير ان في هذا من حيث العرف خرما للمروة والظن يساء بفاعله الا ان يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه كما لو كان فقيرا معيلا وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله وبعض مباحات كالاكل في السوق ففي معجم الطبراني باسناد لين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاكل في السوق دناة وفي فروع الشافعية المراد به من ينصب مايدة وياكل وعادة مثله خلافه فلو كان ممن عادته ذلك كالصنايعيين والسماسرة او كان في الليل فلا وكالاكل في السوق الشرب من سقايات الاسواق الا ان يكون سوقيا او غلبه العطش والبول في الطريق كذا في شرح البديع ايضا قلت وفي اباحته نظر للامر باتقاء ذلك كما في الصحيحين وغيرهما ولما في اوسط الطبراني وغيره بسند رواته ثقات الا محمد بن عمرو الانصاري

ونقله ابن حبان وضعفه غيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل سنجيمه
في طريق من طرق المسلمين فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
والافراط في المزح المفضي الى الاستخفاف به وصحبة الاراذل والاستخفاف
بالناس وفي اباحة هذا اي الاستخفاف بالناس نظر قلت وكيف لا وقد
قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فقال
رجل ان الرجل يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة قال ان الله جميل يحب
الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس رواه مسلم والترمذي وغمط الناس احتقارهم
وازدراؤهم كما يوضحه رواية الحاكم ولكن الكبر من بطر الحق وازدرا الناس وتعاطي
الحرف الدنية بالهمز من الدناة وهي سقاطة المباحة كالحياكة والصياغة
والحجامة والدباغة وغيرها مما لا يليق بارباب المروات واهل الديانات
فعلها ولا ضرر عليهم في تركها كذا في شرح البديع وغيره وفي بعض فروع الشافعية
فان اعتادها وكانت حرفة ابيه فلا في الاصح لكن في الروضة لم يتعرض الجمهور
لهذا القيد وينبغي ان لا يتقيد بصنعة ابائه بل ينظر هل يليق به هو ام لا
ولبس الفقيه قباء ونحوه كالقلنسوة التركية في بلد لم يعتادوه ولعب الحمام
اذا لم يكن قمارا لانه فعل مستخف به يوجب في الغالب اجتماعا مع الاراذل
الى غير ذلك مما يدل على الاقدام على الكذب وعدم الاكتراث به لان من لا
يجتنب هذه الامور فالغالب انه لا يجتنب الكذب فلا يوثق بقوله ولا يظن
صدقه في روايته واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاد
وعدم العداوة الدنيوية فتختص بالشهادة اي يشترط فيها لا في الرواية
فلا تقبل شهادة الاعمى لانها تحتاج الى التمييز بالاشارة بين المشهود له وعليه
والى الاشارة الى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم والاول منتف في
حقه الا بالنغمة وفي التمييز بها شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود فلم يقع
ضرورة الى اهدار هذه التهمة والثاني منتف في حقه مطلقا وهذا الاحتياج
بجملته منتف في حقه مطلقا في الرواية فكان البصير والاعمى فيها سواء وقد
ابتلي جماعة من الصحابة بكف البصر كابن عباس ولم يتخلف احد عن قبول
روايتهم من غير فحص انها كانت قبل العمى او بعده ولا شهادة العبد في غير
هلال رمضان لانها تتوقف على كمال ولاية الشاهد اذ هي تنفيذ القول على
الغير شاء او ابى وهذا موجود في الشهادة والولاية تنعدم بالرق اصلا
والرواية لا تعتمد الولاية لان ما يلزم السامع من وجوب العمل بالمروي ليس
بالزام الراوي عليه بل بالتزامه طاعة الشارع باعتقاده انه مفترض الطاعة
فاذا ترجح صدق الراوي يلزمه العمل بروايته باعثا له اعتقاده امتثال ما يرد
من الشارع كالقاضي يلزمه القضا عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه
الامانة لا بالزام المدعي او الشاهد ولا تحكم المروي يلزم الراوي او لا لانه

مكلف ثم يتعدى الى غيره وفي مثله لا يشترط الولاية ولهذا جعل العبد كالحر
في مثله وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم
فانها تلزم على الغير ابتدا فلا بد من كمال الولاية للشاهد ليمكن الالزام بشهادته
ولا شهادة المحدود في قذف وان تاب عند اصحابنا لان رد شهادته من تمام حده
بالنص كما عرف وعن ابي حنيفة في رواية الحسن نفي قبول روايته لانه
محكوم بكذبه بقوله تعالى واولئك عند الله هم الكاذبون وعلى هذا فليس عدم
الحد مختصا بالشهادة والظاهر من المذهب خلافه اي خلاف قبول روايته
لقبول الصحابة وغيرهم رواية ابي بكرة من غير اشتغال احد بطلب التاريخ
في خبره انه رواه بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله وعلى هذا فعدم الحد مختص بالشهادة
لما ذكرنا ورواية الخبر ليس في معناها ولا شهادة الولد لوالده وان علا ولا
الوالد لولده وان سفل ولا العدو على عدوه لما روى الخصاف عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده والحاكم
على شرط مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجوز شهادة ذي الظنة
ولا ذي الحنة والظنة التهمة والحنة العداوة الحديث وغيره كذلك والرواية ليست في
هذا كالشهادة كما تقدم وظهر من ذكر اشتراط العدالة مرادا بها ادناها وتفسيرها
وتفسيره ان شرط العدالة يغني عن ذكر كثير من الحنفية شرط الاسلام بالبيان
اجمالا بان يقول عن تصديق قلبي امنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره لان في اعتباره تفصيلا حرجا
او ما يقوم مقامه اي مقام بيان الاسلام اجمالا من الصلاة في جماعة المسلمين
والزكاة واكل ذبيحتنا لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في
ذمته رواه البخاري دون النشاة في الدار اي دار الاسلام بين ابوين مسلمين
من غير ان يوجد منه الاسلام فانه لا يكتفى بهذا الاسلام الحكمي شرطا في صحة
الرواية وانما ظهر عدم الحاجة الى ذكر اشتراط الاسلام من ذكر اشتراط العدالة
مرادا بها ادناها مع تفسيرها وتفسيره لظهور انتفائها فيه وكيف لا والكفر اعظم
الكبائر فالاعتذار عن ذكره مع ذكرها بان عدم ذكره ربما اوهم قبول خبر الكافر
لانه قد يوصف بالعدالة ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على
مثله وطعن الخصم فيه ساقط ووصف الكافر بها في باب الشهادة مجاز عن استقامته
على معتقده وحسن سيرته في معاملته والله سبحانه اعلم ثم الحنفية هذا كله
في الرواية للاخبار وفي غيرها اي غير الرواية لا يقبل الكافر مطلقا في الديانات
كنجاسة الما وطهارته وان وقع عنده اي السامع صدقه اي الكافر لان
الكافر ليس اهلا لحكم الشرع فلا يكون له ولاية الزام ذلك الحكم على الغير وفي
قبول خبره جعله اهلا لذلك لا ان في النجاسة تنسخت ارادته اي الما للتيمم

دفعا للوسوسة العادية لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبره لان الكفر لا
ينافي الصدق وعلى تقديره لا يحصل الطهارة بالتوضي به بل يتنجس الاعضا فكان
الاحتياط في الاراقة ثم التيمم ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين
ولا يجوز الصلاة بالتيمم قبلها اي اراقته لانه واجد للما الطاهر ظاهرا فاما
خبر الفاسق به اي بكل من نجاسة الما وطهارته وبحل الطعام وحرمته يحكم السامع
رايه فيعمل بالنجاسة والحرمة اذا وافقه اي رايه كلا منهما لان اكبر الراي فيما لا
يوقف على حقيقته وبني على الاحتياط كاليقين والاولى اراقة الما لاحتمال
كذبه وعلى تقديره لا يجوز له التيمم ثم بعده ليصير عادما للما ليتيمم اي ليجوز
له التيمم بيقين وتجوز صلاته به اي بالتيمم بل يجب ان لم يرق لما ذكرنا وانما كان
خبر الفاسق به بخلاف خبر الكافر به لان العدالة تعرف منه اي الفاسق
لا من غيره اي الفاسق لانه امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس
بامر يقف عليه جميع الناس حتى يمكن تلقيه من العدول بل ربما لا يقف عليه
الا الفاسق لان ذلك انما يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيهما الفساق
فتقبل مع التحري لاجل هذه الضرورة لانها اي النجاسة غير لازمة للما بل عارضة
عليه فضم التحري الى اخباره كيلا يهدر فسقه بلا ملجي والطهارة تثبت بالاصل
لانها الاصل فيه فيعمل به عند تعارض جهتي الصدق والكذب في خبره بخلاف الحديث
لان في عدول الرواة كثرة بهم غنية عن الفسقة فلا تقبل رواية الفاسق اصلا
رفع في قلب السامع صدقه او لا لانتفا الضرورة بخلافه اي خبر الفاسق في
الهدية والوكالة وما الزام فيه من المعاملات حيث يجوز الاعتماد عليه
من غير وجوب ضم التحري اليه للزومها اي الضرورة للكثرة لوجودها ولا دليل
متيسر سواه اي خبر الفاسق فانه لا يتيسر لكل مهد او رسل بخبر وكالة ونحوها
كلما اراد ذلك عدل يقوم به وقد جرت السنة والتوارث بارسال الهدية على يد
العبيد والجواري مسلمين كانوا او لا وتقبل ذلك من غير التفاوت اصلا الى حال
الواصل بها فكان ذلك اجماعا على القبول وما ذاك الا لما ذكرنا من الحاجة ومثله
اي الفاسق المستور وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه في الصحيح فلا يكون خبره
حجة حتى يظهر عدالته وهو احتراز من رواية الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في
الاخبار بنجاسة الما وطهارته ورواية الاخبار وهي المسئلة التي تلي هذا الفصل
واما المعتوه والصبي فيخبر النجاسة اي الاخبار بنجاسة الما وبطهارته وفي رواية
الحديث وغيرهما من الديانات كالكافر في عدم قبول اخباره لعدم ولايتهما على
نفسهما فعلى غيرهما اولى على ان الصبي مرفوع القلم فلا يحترز عن الكذب لعدم
الوازع والرادع له لكونه مامون العقاب فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومثله المعتوه على قول الجمهور كما تقدم فلا تقبل روايتهما احتياطا وكذا
المغفل اي المشتد به الغفلة وهو الذي ظهر في طبعه الغفلة والنسيان في ساير

الاحوال والمجازف الذي يتكلم من غير احتياط غير مبال بالسهو والغلط ولا يشتغل
بالتدارك بعد العلم كالكافر في عدم قبول اخباره لان معنى السهو والغلط
في روايتهما يترجح باعتبار الغفلة وقلة المبالاة كما يترجح الكذب باعتبار الكفر
والفسق مسئلة مجهول الحال وهو المستور غير مقبول وعن ابي حنيفة في غير
الظاهر من الرواية عنه قبول ما لم يرده السلف وجهها اي هذه الرواية
ظهور العدالة بالتزامه الاسلام ولا مرية اذا لحكم بالظاهر وتقدم الكلام
فيه قريبا ودفع وجهها بان الغالب اظهر وهو اي الغالب الفسق في هذه
الازمان فيرد خبره به اي بهذا الغالب ما لم يثبت العدالة بغيره اي غير
التزامه الاسلام وقد يفصل القايل بهذه الرواية بان الغلبة للفسق
في غير رواة الحديث لا في الرواية الماضين له ويدفع هذا بانه اي كون
الغلبة في غير رواة الحديث انما هو في المعروفين منهم لا في المجهولين منهم وكلامنا
في المجهولين منهم والاستدلال للرواية المذكورة بان الفسق سبب التثبت
فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وانتفاؤه اي الفسق بالتزكية
موقوف على صحة هذا الدفع اذ يورد عليه اي الدليل المذكور منع الحصر
في التزكية بالاسلام اي بالتزامه فانه يفيد الكف عن محظورات دينه كالتزكية
ويدفع بان الظاهر بالكثرة اظهر منه والمجهولون من النقلة لم يثبت فيهم
غلبة العدالة فكانوا كغيرهم واما ظاهر العدالة فعدل واجب القبول
وانما سماه مستورا بعض من الشافعية كالبغوي ثم قول البيهقي الشافعي
لا يحتج باحاديث المجهولين قال شيخنا المصنف رحمه الله لا يدخل فيه من عدالته
ظاهرة بالتزامه اوامر الله ونواهيه وكونه باطن امره غير معلوم لا يصيره
مردودا مجهولا على ان قول الشافعي في جواب سؤال اورده فلا يجوز ان يترك
الحكم بشهادتهما اذا كانا عدلين في الظاهر صريح في قبول من كان بهذه المثابة
وانه ليس بداخل في المجهول فلا جرم ان قال الشيخ زين الدين العراقي فعلى هذا
لا يقال لمن هو بهذه المثابة مستور وهذا هو المستقر عند المصنف ولذا
اعطى حكم مجهول الحال عدم القبول وسماه مستورا وجعل من ظهرت عدالته
ظاهرا بلا له فهو عدل غير مستور واجب القبول مسئلة عرف ان الشهرة للراوي
بالعدالة والضبط بين اهل العلم من اهل النقل وغيرهم معرف العدالة
والضبط كمالك والسفيانين الثوري وابن عيينة والاوزاعي والليث
وابن المبارك وغيرهم كوكيع واحمد وابن معين وابن المديني ومن جرى مجراهم
في نباهة الذكر واستقامة الامر للقطع بان الحاصل بها اي بالشهرة بهما
فوق التزكية والكر احمد على من ساله عن اسحاق بن راهويه فقال مثل
اسحاق يسال عنه وابن معين على من ساله عن ابي عبيد وقال ابو عبيد
يسال عن الناس ويثبت العدالة ايضا بالتزكية وارفعها اي مراتبها

على ماذكر الحافظ الذهبى فى الميزان قول العدل هو حجة ثقة تكرير لفظا كثقة
ثقة حجة حجة او معنى كثبت حجة ثبت حافظ ثقة ثبت ثقة متقن ونحو هذه
مما كان من الفاظ هذه المرتبة وقال شيخنا الحافظ ارفعها الوصف بما دل
على المبالغة فيه واصرح ذلك التعبير بافعل كاوثق الناس او اثبت الناس
او اليه المنتهى فى التثبت ثم تاكد من الصفات الدالة على التعديل او وصفين
كثقة ثقة او ثقة حافظ ثم يليها الافراد كحجة او ثقة او متقن وجعل
الخطيب هذا ارفع العبارات وحافظ ضابط توثيق للعدل بصيرة كالاول
اى تكرير التوثيق ثم يليها مامون صدوق ولا باس وهو اى لاباس عند
ابن معين وعبد الرحمن بن ابراهيم كثقة على نظر فى عبارة ابن معين على ماذكر
ابن ابى خيثمة حيث قال قلت ليحيى بن معين انك تقول فلان ليس به باس وفلان
ضعيف قال اذا قلت لك ليس به باس فهو ثقة واذا قلت هو ضعيف فليس
هو بثقة لا تكتب حديثه فانه كما قال الشيخ زين الدين العراقى ولم يقل ابن
معين قولى به باس كقولى ثقة حتى يلزم منه التساوى بين اللفظين انما قال
ان من قال فيه هذا فهو ثقة وللثقة مراتب فالتعبير عنه بقولهم ثقة ارفع
من التعبير عنه بانه لاباس به وان اشتركا فى مطلق الثقة وخيار تعديل
لفظ القول بعضهم كان من خيار الناس الا انه يكذب ولا يتعمد يليها صالح شيخ
وهو اى شيخ ارفع من شيخ وسط ثم حسن الحديث وصويلح وهذه كلها مرتبة
واحدة على ما فى الميزان فانه قال ثم محله الصدق وجيد الحديث وصالح الحديث
وشيخ وسط وشيخ وحسن الحديث وصدوق ان شاء الله وصويلح ونحو ذلك
انتهى وجعل العراقى منها مقارب الحديث بفتح الراء وكسرها وارجو انه ليس به
باس وقال ابن ابى حاتم من قيل فيه صالح الحديث يكتب حديثه للاعتبار وقال
ابن الصلاح ما اعلم به باسا دون قولهم لاباس به وقال العراقى وارجو انه لا
باس به نظير ما اعلم به باسا والاولى ارفع لانه لا يلزم من عدم العلم حصول
الرجا بذلك والمرجع الاصطلاح وقد يختلف فيه كما اشرنا اليه وفى الجرح
قال شيخنا الحافظ اسوا مراتبه الوصف بما دل على المبالغة واصرح ذلك التعبير
بافعل كاكذب الناس وقولهم اليه المنتهى فى الوضع او هو ركن الكذب ونحو ذلك ثم
كذاب وضاع دجال يكذب ساقط يضع الحديث او وضع حديثا والالفاظ الاول
من هذه وان كان فيها نوع مبالغة فهى دون التى قبلها ثم ساقط وذكر الخطيب
ان ادون العبارات كذاب ساقط متهم بالكذب والوضع والوا وبعوا وذاهب
او ذاهب الحديث ومتروك او متروك الحديث ومتفق على تركه او تركوه ومنه
للبخارى فيه نظر وسكتوا عنه فان البخارى يقول هاتين العبارتين فيمن
تركوا حديثه لا يعتبر به لا يعتبر بحديثه ليس بثقة ليس بالثقة غير ثقة
غير مامون ثم رد حديثه رد حديثه مردود الحديث ضعيف جدا واه

بمرة طرحوا حديثه مطرح الحديث ارم به ليس بشى لا شى لا يساوى شيا
فى هذه المراتب لا يحتج به ولا استشهاد ولا اعتبار بحديث من قيل فيه شى من
ذلك ثم ضعيف منكر الحديث مضطرب واه ضعفوه كذا ذكر الشيخ زين
الدين العراقى وذكر فى الميزان ضعفوه فيما قبل هذه المرتبة لا يحتج به ثم بعده
مقال اختلف فيه فيه خلف فيه ضعف ضعيف على صيغة الفعل المبنى
للمفعول وكذا يعرف وينكر ليس بذاك ليس بذاك القوى ليس بالقوى ليس
بحجة ليس بعمدة ليس بالمرضى ليس بالمتين صدوق لكنه غير حجة للضعف
ما هو سيئ الحفظ لين لين الحديث فيه لين تكلموا فيه ومخرج الحديث فى
هؤلاء المذكورين فى هاتين المرتبتين للاعتبار والمتابعات عند المحدثين
الا ابن معين فى ضعيف ويثبت التعديل للشاهد والراوى بحكم القاضى
العدل بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل برواية الراوى ولم يذكره
للعلم به او اكتفا بذكره فى القاضى هذا فى القاضى والمجتهد المشارطين
للعدالة فى قبول الشهادة والرواية والا لكان الحاكم قاصدا بقبول شهادة
من ليس بعدل عنده والمجتهد فاسقا بعمله برواية من ليس بعدل عنده
وهو خلاف المفروض فيهما فلو لم يكن الحاكم عدلا او كان ممن يرى الحكم بشهادة
الفاسق فحكمه بشهادته لا يكون تعديلا له وعلى قياسه لو لم يكن المجتهد عدلا
فعمله بروايته لا يكون تعديلا له ثم انما يكون العمل بروايته تعديلا بشرطين
ان يعلم ان لا مستند له فى العمل سوى روايته وان يعلم ان عمله ليس من الاحتياط
فى الدين كما يشير اليه قوله لا ان لم يعلم شى سوى كونه اى عمل المجتهد على وفقه
اى ما رواه الراوى المذكور وهى هل رواية العدل الحديث عن الراوى تعديل له
قيل نعم مطلقا وقيل لا مطلقا ونسبه ابن الصلاح الى اكثر العلما من اهل الحديث
وغيرهم وقال انه الصحيح وقيل وهو المختار عند الامدى وابن الحاجب وغيرهما
ان علم من عادته انه لا يروى الا عن عدل فتعديل لان الاصل الجرى على العادة
والا فلا لان العادة جارية بان الانسان يروى الحديث عمن لو سيل عن عدالته
لتوقف فيها لان مجرد الرواية لا يوجب العمل على السامع بمقتضاها بل الغاية
ان يقول سمعته يقول فعلى السامع الاستكشاف عن حال المروى عنه اذا اراد
العمل بروايته والا فالتقصير من قبله والله سبحانه اعلم تنبيه حديث
الراوى الضعيف للفسق لا يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية لعدم ما يشير
موافقة غيره له كما ذكر النووى ولغيره اى وحديث الضعيف لغير الفسق
كسو الحفظ مع الصدق والديانة يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية وهذا التفصيل
اصح منه اى من التفصيل الى الموضوع فلا يرتقى بتعدد الحجية او خلافه الطرق الحح
اى الموضوع فنعم اى يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية لوجوب الرد للفسق
وبالتعدد لطرقه لا يرتفع الموجب للرد بفسقه بخلافه اى الرد لسو الحفظ

لانه اى رده لوهم الغلط والتفرد يرجح انه اى الراوى السئ الحفظ اجاد فيه اى ذلك المروى فيرتفع المانع واما الطعن فى الحديث بالجهالة لراويه بان لم يعرف فى رواية الحديث الاحديثا اوحديثين فيعمل السلف به يزول الطعن فيه لان عملهم به انما العلمهم بعدالة الراوى وحسن ضبطه اولموافقته سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اومن سامع منه وذلك مشهور لانتفا اتهامهم بالتقصير فى امر الدين مع مالهم فى الرتبة العالية فى الورع والتقوى وسكوتهم اى السلف عند اشتهار روايته اى الحديث الذى راويه بالصفة المذكورة كعملهم به اذ لايسكتون عن منكر يستطيعون انكاره والغرض ثبوت الاستطاعة كما هو الاصل فان تقبله اى الحديث بعض منهم ورده اخرون منهم فكثير من العلما من اهل الحديث وغيرهم على الرد والحنفية يقبل وليس قبوله من تقديم التعديل على الجرح لان ترك العمل بالحديث ليس جرحا فى راويه كما سنذكره فهو اى قبول البعض له توثيق للراوى بلا معارض ومثلوه اى الحنفية ما قبله بعضهم ورده بعضهم بحديث معقل بن سنان انه عليه الصلاة والسلام قضى لبروع بنت واشق بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال بن مرة قبله ابن مسعود ورده على فقد اخرج الترمذى عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات عنها فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعى فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع بنت واشق امراة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود واخرجه ابو داود من طريقين بسياقين احدهما مختصر قدمناه فى مسئلة بعد اشتراط الحنفية المقارنة فى المخصص الى اخره وثانيهما نحو هذا وفيه فقام ناس من اشجع فيهم الجراح وابن سنان فقالوا يا ابن مسعود نحن نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا فى بروع بنت واشق وان زوجها هلال بن مرة الاشجعى كما قضيت ففرح بها عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الترمذى حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح قد روى عنه من غير وجه والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم وبه يقول الثورى واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم منهم على بن ابى طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر اذا تزوج الرجل امراة ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا حتى مات قالوا لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعى وقال لو ثبت حديث بروع بنت واشق لكانت الحجة فيما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وروى الشافعى انه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع انتهى لانه كما قال البيهقى جميع روايات هذا الحديث واسانيدها

صحاح وقال ابن المنذر ثبت مثل قول ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه نقول قال المصنف ولا يخفى ان عمله اى ابن مسعود كان بالراى عزانه ثم بروايته الموافق لرايه من الحاق الموت بالدخول بدليل ايجاب العدة به اى بالموت كالدخول وهو اى العمل به اعم من القبول لجواز افتائه اى المروى المذكور بالنسبة الى رايه المذكور كالمتابعات فى باب الرواية لافادة التقوية الا انه ينقل عن ابن مسعود انه بعد اى بعد هذا استدل به اى بالمروى المذكور من غير استناد الى رايه وهذا نظر فى المثال غير قادح فى الاصل فان قيل انما ذكروه اى الحنفية قبول ما قبله بعض السلف ورده بعضهم فى تقسيم الراوى الصحابى الى مجتهد كالاربعة ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول فى زيد زيدل او عبد وضعا كالنسا للمراة وهم عند الفقها عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن مسعود وعند المحدثين مقام ابن مسعود عبد الله بن الزبير يتقدم خبره على القياس مطلقا اى سوا وافقه او خالفه والى عدل ضابط غير مجتهد كابى هريرة وانس وسلمان وبلال فيتقدم خبره الا ان خالف كل الاقيسة على قول عيسى بن ابان والقاضى ابى زيد واكثر المتاخرين كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر متفق عليه والتصرية ربط اخلاف الناقة او الشاة وترك حلبها اليومين او الثلاثة حتى يجتمع لها اللبن فيراه مشتريها كثيرا فيزيد فى ثمنها ثم اذا حلبها الحلبة او الحلبتين عرف ان ذلك ليس بلبنها وهذا غرور للمشترى وقد اختلف العلما فى حكمها فذهب الى القول بظاهر هذا الحديث الائمة الثلاثة وابو يوسف على ما فى شرح الطحاوى للاسبيجابى نقلا عن اصحاب الامالى عنه والمذكور عنه للخطابى وابن قدامة انه يردها مع قيمة اللبن ولم ياخذ ابو حنيفة ومحمد به لانه خبر مخالف للاصول فان اللبن مثلى وضمانه بالمثل بالنص والاجماع كما ياتى ولو كان اللبن قيميا فالقيمة اى فضمانه بها من النقدين بالاجماع ايضا لا كمية تمر خاصة ولتقويم القليل والكثير بقدر واحد والمضمون انما يكون قدر ضمانه بقدر التالف منه ان قليلا فقليل وان كثيرا فكثير ورب شاة تكون بصاع من التمر خصوصا فى غلائه فيحصل ردها مع ثمنها فيكون ربا الى غير ذلك وعند الكرخى والاكثر من العلما كما قال صدر الاسلام خبر العدل الضابط كالاول اى كخبر المجتهد ويأتى الوجه فى كونه كذلك وتركه اى حديث المصراة لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى ومخالفة السنة المشهورة وهى ما عن النبى

صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصا اى نصيبا له من مملوك قوم عليه
نصيب شريكه ان كان موسرا كما روى معناه الجماعة والخراج بالضمان اخرجه
احمد واصحاب السنن وقال الترمذى حديث حسن والعمل على هذا عند اهل
العلم وابو عبيد وقال معناه الرجل يشترى المملوك فيستغله ثم يجد به عيبا
كان عند البايع فقضى ان يرد العبد على البايع بالعيب ويرجع بالثمن ويأخذه
ويكون له الغلة طيبة وهو الخراج وانما كانت له لانه كان ضامنا للعبد ولو
مات من مال المشترى لانه فى يده وهذا من جوامع الكلم ويخالفه الاجماع
على التضمين بالمثل فى المثلى الذى ليس بمنقطع او القيمة فى القيمى الغايب
عينه او المثلى المنقطع لان اللبن مثلى فضمانه بالمثل والقول فى مقداره
قول الضامن ولو فرض انه ليس بمثلى فالواجب القيمة فكان ايجاب التمر
مكان اللبن مطلقا مخالفا لهذه الاصول الثلاثة وللقياس ايضا على
ساير المتلفات المثلية وغيرها من كل وجه مع انه مضطرب المتن فمرة
جعل الواجب صاعا من تمر ومرة صاعا من طعام غير بر ومرة مثل او
مثلى لبنها قمحا ومرة ذكر الخيار ثلاثة ايام ومرة لم يذكره وقيل هو منسوخ
قال الطحاوى روى عن ابى حنيفة مجملا فقال ابن شجاع نسخه قوله صلى
الله عليه وسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا بيع الخيار فلما قطع النبى صلى
الله عليه وسلم بالفرقة الخيار ثبت انه لا خيار الا ما استثناه فى هذا الحديث
قال الطحاوى وفيه ضعف لان الخيار المجعول فى المصراة خيار العيب وهو
لا يقطعه الفرقة اتفاقا وتعقب بان فى اشارات الاسرار التصرية ليست
بعيب عندنا ومبنى عليه فى المختلف ويدفع بان الاصح انها عيب كما ذكر الاسبيجابى
ونقله الطحاوى فى شرح الاثار عن ابى حنيفة ومحمد ورواه الحسن فى المجرد
واخذ به ابو الليث وقال عيسى بن ابان كان ذلك فى وقت ما كانت العقوبات
تؤخذ بالاموال ثم نسخ الله الربا فردت الاشيا الماخوذة الى امثالها ان
كان لها امثال والى قيمتها ان كانت لا امثال لها وابو هريرة فقيه لم
يعدم شيا من اسباب الاجتهاد وقد افتى فى زمن الصحابة ولم يكن يفتى
فى زمنهم الا مجتهد وروى عنه اكثر من ثمانمائة رجل ما بين صحابى وتابعى
منهم ابن عباس وجابر وانس وهذا هو الصحيح ومجهول العين والحال كوابصة
ابن معبد والتمثيل به مشكل فان المراد بالمجهول المذكور عندهم من لم يعرف
ذاته الا برواية حديث او حديثين ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول
صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف
يكون داخلا فيه وهو صحابى وقد يجاب بانه وامثاله كسلمة بن المحبق ومعقل
ابن سنان وان رأوا النبى صلى الله عليه وسلم ورووا عنه لا يعدون من الصحابة
عند الاصوليين لعدم معرفة صحبتهم اليه اشار شمس الائمة ولا يعرى

عن

عن نظر كما لا يخفى على ان ابا داود والترمذى وابن ماجة اخرجوا لوابصة قال
اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وانا اريد ان لا ادع شيا من البر والاثم الا سالته
عنه الحديث وان رجلا صلى خلف الصف وحده فامره النبى صلى الله عليه وسلم
اذا ركع سوى ظهره حتى لو صب عليه الما لاستقر والطبرانى اخرج له ثلاثة
احاديث اخرها احدها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتخذوا
ظهور الدواب منابر ثانيها سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل شى حتى
سالته عن الوسخ الذى يكون فى الاظفار فقال دع ما يريبك الى ما لا يريبك ثم
ثالثها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى حجة الوداع ليبلغ الشاهد
الغايب وسلمة بن المحبق واسم المحبق صخر اخرج له الطبرانى اربعة احاديث
واحمد حديثين وابن ماجة حديثا ثم معقل روى اصحاب السنن له حديثا
والنساى حديثا فان قبله السلف او سكتوا اذا بلغهم او اختلفوا فيه وقدم
على القياس كحديث معقل السابق فى بروع فان السلف اختلفوا فى قبوله
كما تقدم ووجه بانه لما قبله بعض الفقها المشهورين صار كانه رواه بنفسه
فاذا قبله السلف او سكتوا عن رده بعد ما بلغهم فبطريق اولى لانهم عدول
اهل فقه لا يتهمون بالتقصير فى امر الدين بقبول ما لم يصح عندهم انه
ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بالسكوت عن رد ما يجب رده
فى موضع الحاجة الى البيان لانه لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع او ردوه
اى السلف حديث المجهول لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون
برد الحديث الصحيح فيكون اتفاقهم على الرد دليلا على انهم اتهموه فى الرواية
وسموه منكر الحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما فى صحيح مسلم وغيره رده عمر فقال لا نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندرى لعلها حفظت او نسيته رواه مسلم
ايضا وقال مروان فى صحيح مسلم حين اخبر بحديثها المذكور لم نسمع هذا الا من
امراة سناخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها ومعه اى الناس يومئذ
الصحابة رضى الله عنهم فدل انه مستنكر وان لم يظهر حديث مجهول فى السلف
بل ظهر بعدهم فلم يعلم ردهم وعدمه اى عدم رده جاز العمل به اذا لم
يخالف القياس لترجح جانب الصدق فى خبره باعتبار ثبوت العدالة ظاهرا
لغلبتها فى ذلك الزمان ولم يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق ذكره شمس الايمة فيدفع بالنصب على انه جواب النفى او الدفع
نافى القياس عن منع هذا الحكم او ينفعه اى نافى القياس وهذا تعريض بدفع
جواب السوال القايل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس
فما فايدة جواز العمل به بانها جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافى القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما يلزم الدفع او النفع لو قبله

اى السلف للحديث فارجحيتُه لا يتمكن من منع الحكم الثابت به وقد يقع حينئذ يضيف
الحكم اليه لا الى القياس لكن الغرض عدم العلم به حيث لم يظهر فيهم وانما ظهر بعدهم
ورواية مثل هذا المجهول فى زماننا لا تقبل مالم يتايد بقبول العدول لغلبة الفساق
على هذا الزمان قلنا لا نسلم ان التقسيم المذكور للراوى الصحابى بل وضعهم اى
الحنفية التقسيم المذكور فيما هو اعم من الصحابة وغيره وهو قولهم والراوى
ان عرف بالفقه الى اخره غير ان التمثيل وقع بالصحابة منهم وليس يلزم كون
الراوى صحابيا من قولهم ذلك فصار هذا حكم غير الصحابى ايضا ولا جرح للراوى
والشاهد بترك العمل فى رواية ولا شهادة لهما لجوازه اى ترك العمل بروايته وشهادته
بمعارض من رواية او شهادة اخرى او فقد شرط غير العدالة لا لان كلا من الراوى
والشاهد مجروح قال السبكى فان فرض ارتفاع الموانع باسرها وكان مضمون الخبر
وجوبا فتركه حينئذ يكون جرحا قاله القاضى فى التقريب وهو واضح قلت نعم فى
غير الصحابى اما فى الصحابى فلا وستقف على تفصيل فيه للحنفية بعد سبع مسايل
ولا جرح بحد الشهادة بالزنا مع عدم كمال النصاب للشهادة به لعدم دلالته
على فسق الشاهد وتقدم فى ذيل الكلام فى العدالة ان هذا بالنسبة الى الرواية
ظاهر المذهب وان الحسن روى عن ابى حنيفة رد شهادته كرد الشهادة به بلا خلاف
فى المذهب ولا جرح بالافعال المجتهد فيها من المجتهد القايل باباحتها او مقلده
كشرب النبيذ مالم يسكر من غير لهو واللعب بالشطرنج بلا قمار وترك البسملة
فى الصلاة لما تقدم وركض الدابة اى حثها النعدو وهو تعريض بافراط شعبة لما
قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون اذ مايلزم من ركضه
على برذون وكيف وهو مشروع من عمل الجهاد ففى الصحيحين والموطا واللفظ له
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل وكثرة المزاح غير المفرط
بعد ان يكون حقا فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح احيانا ولا يقول الا
حقا فعن ابى هريرة قالوا انك تداعبنا قال انى وان داعبتكم لا اقول الا حقا
رواه الترمذى وحسنه وعن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاخ له صغير يا ابا
عمير ما فعل النغير متفق عليه وعنه ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله احملنى فقال انا حاملوك على ولد ناقة قال وما اصنع بولد ناقة
فقال النبى صلى الله عليه وسلم وهل تلد الابل الا النوق رواه ابو داود والترمذى
وصححه الى غير ذلك واما اذا كانت الخفة تستفزه فيخلط الحق بالباطل ولا يبالى
بما يأتى من ذلك فحينئذ يكون جرحا وعدم اعتيادالرواية لان المعتبر هو الاتقان
وربما يكون اتقان من لم تصل الرواية عادة له فيما يروى اكثر من اتقان من
اعتادها وقد كان فى الصحابة من يمتنع من الرواية فى عامة الاوقات ومنهم من يشتغل
بها فى عامة الاوقات ثم لم يرجح احد رواية من اعتادها على من لم يعتدها ولا
يخل اى من لم يعتدها من له راو فقط اذ يجوز اعتبادها مع وحدة الاخذ

وهو اى من له راو فقط مجهول العين باصطلاح للمحدثين كسمعان بن مشنج
والهزهاز بن ميزن ليس لهما راو الا الشعبى وجبار الطاى تفرد عنه ابو اسحاق وهم عبد
الله بن اغر الهمدانى والهيثم بن حنش ومالك بن اغر وسعيد بن ذى حدان
وقيس بن كركم وخمر بن مالك ليس لهم راو الا ابو اسحاق السبيعى وفى علم
الحديث فيها اقوال نفيه اى نفى قبوله للاكثر من اهل الحديث وغيرهم وقبوله
مطلقا قيل هو اى هذا القول لمن لم يشترط فى الراوى شرطا غير الاسلام
والتفصيل بين المنفرد لا يروى الا عن عدل كابن مهدى ويحيى بن سعيد
واكتفى فى التعديل بواحد ومعلوم ان المقصود مع ضبط فيقبل والا فلا وقيل
ان زكاه عدل من ائمة الجرح والتعديل قبل والا فلا وهو اختيار ابن القطان
فى كتاب الوهم والايهام وقيل ان شهر فى غير العلم بالزهد كمالك بن دينار
او النجدة كعمرو بن معدى كرب قبل والا فلا وهو اختيار ابن عبد البر قال
المصنف ومرجع التفصيل الاول وما بعده واحد وهو ان عرف عدم كذبه
قبل والا فلا غير ان لمعرفتها والوجه لمعرفته اى عدم كذبه طرقا التزكية ومعرفة
انه لا يروى الا عن عدل وزهده والنجدة فان المتصف بها اى النجدة عادة
يرتفع عن الكذب وفيه نظر فقد تحقق خلافه اى خلاف ثبوت الصدق
مع تحقق النجدة فيما قال المبرد عنه اى عن معدى كرب فانه نسب اليه الكذب
والوجه ان قول ان زكاه عدل قبل والا فلا مراد الاول وهو انه ان كان لا
يروى الا عن عدل قبل والا فلا ولا جرح ايضا بحداثة السن بعد اتقان ما
سمع عند التحمل وتحقيق العدالة وما فى شرايط الراوى عند الرواية وما
تقدم من الاتفاق على قبول من تحمل من الصحابة صغيرا وادى كبيرا دليل
واضح على ذلك واستكثار مسايل الفقه لانه لا يلزم من ذلك خلل فى الحفظ
كما زعمه من زعمه بل ربما كان دليل قوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان وكثرة الكلام كما عن زاذان قال شعبة قلت للحكم بن عتيبة لم لم
تروعن زاذان قال كثير الكلام اذ لا يخفى ان مجرد هذا غير قادح وبول قائما
كما عن سماك قال جرير رايت سماك بن حرب يبول قائما فلم اكتب عنه فان مجرد
هذا غير قادح وكيف وفى الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم بال قائما اذ الظاهر
انه بيان للجواز كما ذهب اليه بعضهم فهو مباح غير خارم للمروة اذا كان بحيث
لا يرتد على البايل واما ستر العورة فلا بد منه والخلف فى رواية العدل عن
المجهول على ثلاثة اقوال فالتعديل اذ الظاهر انه لا يروى الا عن عدل
والا كانت تلبيسا لما فيها من الايقاع فى العمل بما لا يجوز العمل به والتلبيس
خلاف مقتضى العدالة وهذا عزاه ابن الصلاح الى بعض المحدثين وبعض
الشافعية والمنع له اذ كثيرا ما يروى من يروى ولا يفكر عمن يروى ولا
نسلم انها لو لم تكن تعديلا لكانت تلبيسا وانما يلزم ذلك لو وجب بمجردها

العمل على السامع وليس كذلك اذ غايته روايته عنه ان يقول سمعته يقول كذا وهو
ليس بموجب العمل عليه بل يجب على السامع اذا اراد العمل الكشف عن حال
المروي عنه فان ظهرت عدالته عمل به والا فلا فاذا لم يكشف وعمل كان هو
المقصر في حق نفسه وهذا اعزاه ابن الصلاح الى اكثر العلما من المحدثين وغيرهم
وذكر انه الصحيح والتفصيل بين علم انه لا يروي الا عن عدل فهي تعديل والا فلا لزم
خلاف ما عهد عليه من العادة وهو خلاف الاصل او لا يعلم ذلك من عادته فلا
يكون تعديلا لان العادة جارية بان الانسان يروي عمن لو سئل عن عدالته
لتوقف فيها وهو اي هذا التفصيل الاعدل كما هو ظاهر من وجهه فلا جرم
ان اختاره الامدي وابن الحاجب واما التدليس وقسمه بقوله ابهام الرواية
عن المعاصر الاعلى سوا القيه اولا سماعا منه بحذف المعاصر الادنى سوا كان
شيخه او شيخ شيخه او كليهما فصاعدا بنحو عن فلان وقال فلان او وصف
شيخه بمتحد بان يسميه او يكنيه او ينسبه الى قبيلة او بلد او صنعة او غيرها
او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف ويفعل هذا الموهم او الواصف ذلك لايهام
العلو في السند او لصغر سن المحذوف عن سن الراوي او لتاخر وفاته
ومشاركة من دونه فيه على التقدير الاول والكثرة في الشيوخ على التقدير
الثاني لما فيه من ايهام انه غيره وقد لهج بهذا غير واحد كالخطيب في تصانيفه
تغير قادح والاول من تدليس الاسناد والثاني من تدليس الشيوخ اما ما كان
من الاول لايهام الثقة اي كون الاسناد موثوقا به باسقاط مختلف في
ضعفه بين ثقتين يوثقه المسقط بذلك بان ذكر الثقة الاول بما لا
يشتهر به من موافق اسم من عرف اخذه عن الثقة الثاني وهو اي هذا الصنيع
احد قسمي تدليس التسوية فيرد متن الحديث عند من نفى قبول المرسل وتوقف
في عنعنته اي قبول ما رواه بلفظ عن من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع
وهذا لم اقف عليه بل الظاهر انه يرد ايضا عندهم لان العنعنة من صيغ التدليس
والغرض ان المعنعن مدلس اللهم الا ان يكون المعنعن لا يدلس الا عن
ثقة متقن فقد قال ابن عبد البر ينظر في حال المدلس فان كان يتسامح بان
يروي عن كل احد لم يحتج بشي مما رواه حتى يقول انبانا او سمعت وان كان ممن
لا يروي الا عن ثقة استغني عن توثيقه ولم يسال عن تدليسه وعلى هذا اكثر
ايمة الحديث ونقل عن ايمة الحديث انهم قالوا يقبل تدليس ابن عيينة لانه اذا
وقف احال على ابن جريج ومعمر ونظرائهما ووجه ابن حبان لكن ذكر ان هذا شي
ليس في الدنيا الا لابن عيينة فانه لا يكاد يوجد له خبر دلس فيه الا وقد بين سماعه
عن ثقة مثل ثقته وكلام البزار وابي الفتح الازدي يفيد عدم اختصاص ابن
عيينة بذلك وهو الوجه ثم لعل هذا اشبه من قول ابن الصلاح الصحيح التفصيل
وهو ان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم

المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباهها
فهو مقبول يحتج به نعم قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة
باجماع اهل النقل وزاد ابو عمرو الداني اشتراط ان يكون معروفا بالرواية
عنه والاوجه حذف هذا الشرط وقال الخطيب اهل العلم مجمعون على ان قول
المحدث حدثنا فلان عن فلان صحيح معمول به اذا كان لقيه وسمع منه وقال
الشيخ زين الدين العراقي اختلفوا في حكم الاسناد المعنعن فالصحيح الذي
عليه العمل وذهب اليه الجماهير من ايمة الحديث وغيرهم الى انه من قبيل
الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت
ملاقاته لمن رواه عنه بالعنعنة ثم قال وما ذكرناه من اشتراط ثبوت اللقا
هو مذهب ابن المديني والبخاري وغيرهما من ايمة هذا العلم وانكر مسلم في خطبة
صحيحه اشتراط ذلك وادعى انه قول مخترع لم يسبق قايله اليه وان القول الشايع
المتفق عليه بين اهل العلم بالاخبار قديما وحديثا انه يكفي في ذلك ان يثبت كونهما
في عصر واحد وان لم يات في خبر قط انهما اجتمعا او تشافها قال ابن الصلاح
وفيما قاله مسلم نظر قال وهذا الحكم لا اراه يستمر بعد المتقدمين فيما وجد
من المصنفين في تصانيفهم مما ذكروه عن مشايخهم قايلين فيه ذكر فلان
قال فلان ونحو ذلك دون الخبر بن لقبول المرسل اي جمهورهم فقد حكى الخطيب
ان جمهور من يحتج بالمرسل يقبل خبر المدلس وذكر غيره ان بعض من يحتج بالمرسل
لا يقبل عنعنة المدلس وسيأتي ان الاكثر على قبول المرسل ولا يسقط الراوي
المدلس بالتدليس المذكور بعد كونه اماما من ايمة الحديث وهذا لم اقف على
صريح فيه وكان المصنف اخذه من شرطه لقبول المرسل لاجتهاده وعدم صريح
الكذب وهو اي هذا القسم من التدليس محمل فعل الثوري والاعمش وبقية
وفي الصحيحين وغيرهما من الكتب الصحيحة من هذا النوع كثير عن كثير كقتادة
والسفيانين وعبد الرزاق والوليد بن مسلم ومن ثمة قال النووي وما كان في
الصحيحين وشبههما عن المدلسين بعن محمول على ثبوت السماع من جهة اخرى
وقال الحافظ عبد الكريم الحلبي قال اكثر العلما المعنعنات التي في الصحيحين
منزلة بمنزلة السماع ويجب سقوط الراوي بتدليسه في المتفق اي بمتفق
على ضعفه لانه غرر شديد في الدين لانه يودي الى اثبات الاحكام الشرعية
بما لا يجوز اثباتها به ولو لم يقصد سوى تكثير شيخه ان يروي عن الضعفا
كما كان الوليد بن مسلم يفعله حتى قال له الهيثم بن خارجة افسدت حديث
الاوزاعي تروي عن الاوزاعي عن نافع وعن الاوزاعي عن الزهري وعن
الاوزاعي عن يحيى بن سعيد وغيرك يدخل بين الاوزاعي وبين نافع عبد الله
ابن عامر الاسلمي وبينه وبين الزهري ابراهيم بن مرة وقرة فقال له
انبل الاوزاعي ان يروي عن مثل هولا فقال الهيثم قلت له فاذا روى عن

هولاء فهولاء وهم ضعفاء احاديث مناكير فاسقطهم اثبت وصيرها من رواية الاوزاعي
عن الثقات ضعف الاوزاعي فلم يلتفت الى قولي فهذا مستلزم للضرر الديني
وهذا هو القسم الثاني من قسمي التدليس في التسوية والمراد بما عن شعبة
التدليس اخو الكذب والتدليس في الحديث اشد من الزنا ولان اسقط من السما
الى الارض احب الي من ان ادلس ولان ازني احب الي من ان ادلس وهذا من شعبة
كما قال ابن الصلاح افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والتنفير عنه ويعرفه
اي هذا التدليس الكائن بالاسقاط يكون بالعلم بمعاصرة الموصولين والا
اي ان انتفى العلم بمعاصرتهما لا تدليس على الصحيح المشهور ويفضي تدليس الشيوخ
الى تضييع الشيخ الموصوف المروي عنه وحديثه اي المروي ايضا بان لا يتنبه
له فيصير بعض رواته مجهولا ثم اعلم ان كون تدليس الاسناد ما تقدم هو المذكور
لابن الصلاح وغيره وقال شيخنا الحافظ التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاؤه
اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي ومن ادخل في تعريف
التدليس المعاصرة ولو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه والصواب
التفرقة بينهما ويدل على ان اعتبار اللقا في التدليس دون المعاصرة وحدها
لا بد منه اطباق اهل العلم بالحديث على ان رواية المخضرمين كابي عثمان النهدي
وقيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه وسلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس
ولو كان مجرد المعاصرة يكتفى به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا
النبي صلى الله عليه وسلم قطعا ولكن لا يعرف هل لقوه ام لا وممن قال باشتراط
اللقا في التدليس الامام الشافعي وابو بكر البزار وكلام الخطيب في الكفاية
يقتضيه وهو المعتمد ويعرف عدم الملاقاة باخباره عن نفسه بذلك او
بجزم امام مطلع ولا يكفي ان يقع في بعض الطرق زيادة راو بينهما لاحتمال
ان يكون من المزيد ولا يحكم في هذه الصورة بحكم كلي لتعارض احتمال الاتصال
والانقطاع وقد صنف فيه الخطيب كتاب التفصيل لمبهم المراسيل وكتاب
المزيد في متصل الاسانيد مسئلة قال الاكثر ووافقهم الرازي والآمدي
الجرح والتعديل يثبتان بواحد في الرواية وباثنين في الشهادة وقيل يثبتان
باثنين فيهما اي الرواية والشهادة وهو مختار جماعة من المحدثين وحكاه
الباقلاني عن اكثر الفقهاء من اهل المدينة وغيرهم وقيل يثبتان بواحد فيهما
اي الرواية والشهادة وهو مختار القاضي ابي بكر للاكثر لا يزيد شرط على مشروطه
بالاستقرا ولا ينقص شرط عن مشروطه والعدالة شرط لقبول الرواية والشهادة
والجرح شرط لعدم قبولهما والرواية لا يشترط فيها العدد والرواية يشترط
فيها العدد واقله اثنان فكذا التعديل والجرح فيهما شهادة ولذا يرد بما ترد
به الشهادة فيتعدد اي فيشترط فيهما العدد كما في ساير الشهادات عورض
لا نسلم ان كلا منهما شهادة بل هو خبر عن حال الراوي فلا يشترط فيه العدد

بل يكتفى فيه بالواحد اذا غلب على الظن صدقه قالوا اي المعددون فيهما اشتراط
العدد في كل منهما احوط لما فيه من زيادة الثقة والبعد عن احتمال العمل
بما ليس بحديث فكان القول به اولى اجيب بالمعارضة وهي عدم اشتراط
العدد احوط حذرا من تضييع الشرايع من الامر والنهي فان الانتفاء بواحد
يفيد ذلك لانه يصير قول الراوي مقبولا فيثبت به الشرايع من غير توقف
على ثان تفوت بفواته ولانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث المفرد فيهما
اي التعديل والجرح قال كل منهما خبر فلا يشترط فيه العدد فيقال له بل
كل منهما شهادة فيشترط فيه العدد فاذا قال المفرد الافراد احوط كما ذكرنا
عورض بان التعدد احوط كما ذكرنا والاجوبة من الطرفين كلها جدلية
لانها ليست بمرجحة لمذهب بل موقعة عنه والمعارضة الاولى وهي الافراد احوط
تندفع بانتفاء شرع ما لم يشرع شرا من ترك ما شرع وهو عدم العمل بالحديث
الذي ترك رواية اثنان وهما ليسا شرطا فيه ولا يخفى ان الصواب يندفع بان شرع
ما لم يشرع الى اخره كما كانت النسخة عليه حال قراءتي لهذا الموضع على المصنف
رحمه الله ثم انما كان شرع ما لم يشرع شرا من ترك ما شرع والثانية اي والمعارضة
الثانية وهي التعدد احوط تقتضي التعدد فيهما اي الجرح والتعديل وقول
الاكثر لا يزيد شرط على مشروطه بالاستقرا منتقض بشاهد الهلال اي هلال
رمضان اذا كان بالسما علة فانه يكتفى فيه بواحد ويفتقر تعديله الى اثنين
ولا ينقص شرط عن مشروطه منتقض بشهادة الزنا فانه يلزم كونهم اربعة ويكفي
في تعديلهم اثنان وما قيل لا نقض بهذين بل زيادة الاصل في شهادة الزنا
ونقصانه في شهادة رمضان انما ثبت بالنص للاحتياط في الدرء للعقوبات
والايجاب للعبادة كما هو مذكور في حاشية التفتازاني فللاحتياط في الدرء
يرجع الى شهادة الزنا والايجاب يرجع الى شهادة الهلال لا يخرجه اي هذا
الجواب الجواب عنهما اي ثبوت الزيادة وثبوت النقص للشرط مع المشروط
الذي هو عين ما هو به النقض وان كان ذلك الباعث مصلحة خاصة فان كل
المشروعات كذلك واوجهها اي هذه الاقوال المفرد اي القائل بان المفرد
يكفي فيهما فاذا قيل كونه شهادة احوط منع كليته اي التعديل لانه اي
للاحتياط اذ الاحتياط عند تجاذب متعارضين لا يمكن الجمع بينهما فيعمل باقواهما
ولا تزيد التزكية على انها ثناء خاص عليه اي الشاهد او الراوي وهو اي
ثبوته له يكون بمجرد الخبر الخاص من المزكي فاثبات زيادة على الخبر بغير اخر
يكون بلا دليل فيمتنع التعارض ولا يتصور احتياط والخلاف في اشتراط
ذكورة المعدل للشاهد في الحدود عند اصحابنا ففي كتاب الحدود من باب ابي
حنيفة من المختلف والحصر يشترط الذكورة في المزكي عند ابي حنيفة خلافا
لهما بناء على ان التزكية في معنى علة العلة عنده فيشترط فيها ما يشترط في

العلة التي هي الشهادة وشرط محض لها عندهما فلا يشترط فيها ما يشترط فيها
وظاهر الاختيار انما شرط عند محمد خاصة والذي في الهداية ويشترط الذكورة
في المزكي في الحدود قال في غاية البيان يعني بالاجماع وكذا في القصاص ذكره
في الخلاف في كتاب الشهادات في باب محمد انتهى وهذا هو الاشبه فلاجرم
ان قال الزيلعي قالوا يشترط الذكورة وعدد الشهادة في تزكية شهود الحد
بالاجماع ومقتضى النظر قبول تزكية كل عدل ذكرا وامراة عبدا او شهد به
حرا وشهد لما تقدم من ان حقيقتها ثناء واخبار خاص عن حال الشاهد او
الراوي لا الشهادة ولو شرطت الملابسة في المراة لمن تزكيه لسوال بريرة
اي سوال النبي صلى الله عليه وسلم بريرة مولاة عايشة عنها في قصة الافك بإشارة
علي كما ثبت ذلك في الصحيح والعبد ايضا لم يبعد فينتفي ظهور مبنى النفي قال
المصنف يعني ان نفي تعديل المراة والعبد لظهور عدم مخالطتهما الرجال والاحرار
خلطة توجب معرفة باطن الحال فلو قيل بجواز تعديلهما بشرط العلم بمخالطتهما
كان تعدل من كانت زوجته والعبد من كان مولى له ثم باعه او من عرف اتفاق
امر كان جامعا بينه وبينهما لم يبعد ولم يبعد كناية عن قول الحسن فيكون مذهبا
مفصلا فان الخلاف في المراة مطلق من الجانبين فيثبت قول ثالث وهو
ان عرف مخالطتها وفي العبد المعروف اطلاق الجواز فيثبت فيه قول
ثان وهو ان عرف مخالطته والا لا انتهى قلت وهذا الذي ابداه المصنف
في المراة نقضها ظفرت به منقولا ففي المحيط ويقبل تعديل المراة لزوجها
اذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم لان لها خبرة باموره ومعرفة
باحوالهم فيفيد السوال والتعديل من امور الدين فيستوي فيه الانثى
والذكر كرواية الاخبار ورؤية هلال رمضان خصوصا في تعديل النسوان
لان المراة اعرف بالاحوال في بيوتهن فان كانت مخدرة غير برزة لا يكون
لها خبرة فلا تعرف احوال الناس الا حال زوجها وولدها فلا يكون تعديلها
معتبرا ولا يفيد السوال عنها انتهى وحينئذ فلقايل ان يقول مراد المطلق
هذا وانما طوى ذكره من طواه للعلم به من انه انما يطلب التزكية ممن له خبرة
باحوال المزكى كما نص عليه مشايخنا وغيرهم وقد حكى مشايخنا ايضا خلافا بين
ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد في تزكية العبد فلم يقبلها محمد وقبلها ابو
حنيفة وابو يوسف ولا بد من حمل اطلاق قبولها منه على ما اذا كان له
خبرة باحوال المزكى كما ذكرنا فيكون في كل من تزكية المراة والعبد قولان
المنع مطلقا والقبول بشرط خبرتهما بالمزكى ثم التحرير في هذه المسئلة ان التزكية
اما تزكية العلانية فاصحابنا مجمعون على انه يشترط لها ساير اهلية الشهادة
وما يشترط في الشهادة سوى لفظة الشهادة لان معنى الشهادة فيها اظهر لانها
تختص بمجلس القضا واما تزكية السر ففي الحدود والقصاص عرفت ما فيها

غير انهم ذكروا ان محمدا اشترط في شهود الزنا اربعة ذكور ولم اقف على تعيين
عدد فيهما لهما اللهم الا ما يقتضيه اطلاق اشتراط عدد الشهادة فيها في
الحد اجماعا من ان المراد به اثنان بالنسبة اليهما ومن هنا يعلم توجه التعقب
على قول محمد عن النقص بشهادة الزنا لما قيل من انه لا ينقص شرط عن شرط
فان على قوله فيهما لم ينقص وفي غيره من الحدود والقصاص لم يذكروا ان محمدا
يشترط في الحقوق التي يطلع عليها الرجال رجلين او رجلا وامراتين وفيما
لا يطلع عليه الرجال امراة واحدة فرتبهما على مراتب الشهادة وانه لا يقبل تزكية
الفاسق والمحدود في القذف والصبي والعبد والاعمى واطلقوا انهما يقبلان
تزكية المذكورين والوالد لولده والولد لوالده واحد الزوجين للاخر ولم
يذكروا اشتراط عدد في ذلك عنهما والظاهر عدمه عندهما وانما الاحوط
اثنان كما ذكره غير واحد ومن هذا يعلم ايضا ان تقييد المصنف تعديل المراة
زوجها والعبد سيده بما يشير اليه كلامه من كون الزوجية والسيدية غير
قايمة بينهما في الحال لا حاجة اليه ثم الظاهر ان تزكية الراوي كتزكية السر
عند ابي حنيفة وابي يوسف والله سبحانه اعلم مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل
فالمعروف من مذهبنا تقديم الجرح مطلقا اي سواء كان المعدلون اقل من
الجارحين او مثلهم او اكثر منهم نقله الخطيب عن جمهور العلما وصححه الرازي
والامدي وابن الصلاح وغيرهم وهو المختار والتفصيل بين تساوي
المعدلين والجارحين فلذلك اي تقدم الجرح والتفاوت بين المعدلين
والجارحين في المقدار فيترجح الاكثر من الفريقين على الاقل منهما واما نفي
الترجيح لاحدهما على الاخر بمرجح مطلقا اي سواء تساويا او كان احدهما
اكثر من الاخر كنقل ابن الحاجب فقد انكره كما اشار اليه الشيخ زين الدين
العراقي بناء على حكاية القاضي ابي بكر الباقلاني والخطيب البغدادي
الاجماع على تقديم الجرح عند التساوي لولا تعقب المازري الاجماع
بنقله عن مالكي يشتهر بابن شعبان انه يطلب الترجيح في هذا كما قيل
اذا كان الجارح اقل من المعدل لكنه اي ابن شعبان غير مشهور ولا يعرف
له تابع فلا ينفيه اي قول ابن شعبان الاجماع ولكن لقايل ان يقول اذا
كان ثمة قايل بعدم تعين العمل بالتعديل اذا كان الجارح اقل بل يطلب
الترجيح فهذا قايل ايضا بطريق اولى بعدم تعين العمل بالتعديل وطلب
الترجيح اذا تساوى عدد الجارحين والمعدلين كما لا يخفى فيتخدش دعوى
الاجماع اللهم الا ان يكون كل من هذين ذهب الى ما قاله بعد انعقاد الاجماع
على تقديم الجرح على التعديل اذا تساوى عددهما ويجاب بان الامر
على هذا لكن لم يتحقق قايل بطلب الترجيح اذا كان الجارح اقل واما وضع
شارحه اي كلام ابن الحاجب وهو القاضي عضد الدين مكان وقيل الترجيح

التعديل اى قوله وقيل بل التعديل مقدم فلا يعرف قائل بتقديم التعديل مطلقا
واوله الابهرى بما لا طائل تحته وقال الكرمانى وفى بعض النسخ بل الترجيح مقدم
وهو موافق لكلام الشارحين والمصنف ايضا قلت وهذا اعجب فانه عين الاول
ولعله توهم انه الترجيح والخلاف عند اطلاقهما اى الجرح والتعديل بلا تعيين
سبب او تعيين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه المعدل بطريق غير يقينى
لنا فى تقديم الجرح عدم الاهدار لكل من الجرح والتعديل بل الجمع بينهما فكان
تقديمه اولى اما الجرح فظاهر لانا قدمناه واما قول المعدل فلانه ظن العدالة
لما قدمناه من ان التزام الاسلام ظاهر فى اخفاء محظورات دينه ولما يأتى من
ان العدالة يتصنع فى اظهارها فتظن وليست بثابتة ورد ترجيح العدالة بالكثرة
للمعدلين بانهم وان كثروا ليسوا مخبرين بعدم ما اخبر به الجارحون ولو اخبروا
به لكانت شهادة باطلة على نفى ذكره الخطيب قال المصنف ومعنى هذا انهم اى
المعدلين والجارحين لم يتواردوا فى التحقيق على محل واحد فلا تعارض بينهما
فاما اذا عين الجارح سبب الجرح بان قال قتل فلانا يوم كذا ونفاه المعدل يقينا
بان قال رايته حيا بعد ذلك اليوم فالتعديل اى تقديمه على الجرح اتفاق وكذا
يقدم التعديل على الجرح لو قال المعدل علمت ما جرحه اى الجارح للشاهد والراوى
به من القوادح وانه اى المجروح تاب عنه اى عما جرح به هذا وفى حكاية الاتفاق
على التقديم للتعديل فى هاتين الصورتين او الاولى نظر فان الذى فى الصورة
الاولى فى اصول ابن الحاجب وشروحه وكانت المسئلة عليه اولا ايضا فالترجيح وقالوا
لعدم امكان الجمع وفى شرح السبكى والاظهر انها من مواقع الخلاف انتهى نعم رجحان
التعديل فى الصورتين متجه كما هو غير خاف ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم
مسئلة اكثر الفقهاء ومنهم الحنفية واكثر المحدثين ومنهم البخارى ومسلم لا يقبل
الجرح الا مبينا سببه كان يقول الجارح فلان شارب خمر او اكل ربا لا التعديل
وقيل بقلبه اى لا يقبل التعديل الا مبينا سببه كان يقول المعدل فلان مجتنب
للكبائر والاصرار على الصغائر وخوارم المروة ويقبل الجرح بلا ذكر سببه وقيل
يكفى الاطلاق فيهما اى الجرح والتعديل وقيل لا يكفى الاطلاق وقال
القاضى ابو بكر قال الجمهور من اهل العلم اذا جرح من لا يعرف الجرح يجب الكشف
ذلك ولم يوجبوه اى الكشف عن علماء الشان قال ويقوى عندنا تركه اى
الكشف عن ذلك اذا كان الجارح عالما كما لا يجب استفسار المعدل تمامه صار
عنده المزكى عدلا وهذا ما يخالف عن امام الحرمين اذ كان كل من المعدل
والجارح عالما كفى الاطلاق فيهما اى الجرح والتعديل والا لولم يكن عالما
لا يكفى الاطلاق فيهما كما ذكره ابن الحاجب وغيره واختاره الغزالى والرازى
والخطيب فى الاكتفاء فى التعديل بالاطلاق من شرط العلم به فانه على قول
القاضى يكتفى فيه الاطلاق من غير شرط كون المعدل عالما وعلى قول الامام

لا يكتفى فيه بالاطلاق الا اذا كان المعدل عالما او هذا مثله اى ما عن الامام من القول
المذكور بناء على ارادة تقييد المعدل بالعلم فما نسب الى القاضى من الاكتفاء بالاطلاق
فى الجرح كما وقع للامام والغزالى فى المنخول غير ثابت عن القاضى بل كما قال الشيخ
زين الدين العراقى الظاهر انه وهم منهما والمعروف عنه انه لا يجب ذكر سبب واحد منهما
اذا كان كل من الجارح والمعدل بصيرا كما مشى عليه الغزالى فى المستصفى وحكاه عنه
الرازى والامدى ورواه الخطيب ويبعد من عالم القول بسقوط رواية او ثبوتها
بقول من لا خبرة عنده بالقادح وغيره بل كما قال السبكى لا يذهب محصل الى قبول
ذلك من رجل غمر جاهل لا يعرف ما يجرح به ولا ما يعدل به وقد اشار الى هذا
القاضى وما اوردوه من دليله اى القاضى ان شهد الجارح من غير بصيرة لم يكن
عدلا لا لاطلاق الكلام حينئذ يجره التنهى والكلام فيه اى والحال ان الكلام
انما هو فى العدل فيلزم ان لا يكون للجارح الا البصيرة فان سكت الجارح عن
البيان فى محل الخلاف اى المواضع المختلف فى انها هل هى سبب للجرح فمدلس
وهو قادح فى عدالته وغير خاف انما اوردوه من انه اجبره يفيد ان لا بد من
بصيرة عنده اى القاضى بالقادح وغيره وبالخلاف فيما فيه اى الخلاف
من اسباب الجرح والتعديل وكذا ما اجاب به القاضى من انه اى الجارح
قد يبنى على اعتقاده فيما يراه جرحا خطأ او لا يعرف الخلاف فلا يكون تدليسا
فرع ان له اى للجارح علما غير انه قد لا يعرف الخلاف فيجرح او يعدل بما
يعتقده وهو مخطئ فيه لكن دفع بان كونه لا يعرف الخلاف خلاف مقتضى بصيرة
والحاصل انه لا وجود لذلك القول اى سقوط رواية او ثبوتها بقول من لا
خبرة عنده بالقادح وغيره فيجب كون الاقوال على تقدير العلم للمعدل والجارح
فيكون اربعة فقائل يقول لا يكفى الاطلاق من العالم فيهما اى الجرح والتعديل
للاختلاف بين العلماء فى سببهما ففى التعديل جواب احمد بن يونس وتعديل
عبد الله العمرى انما يضعفه رافضى مبغض لابائه لو رايت لحيته وخضابه
وهيئته لعرفت انه ثقة فاستدل على ثقته بما ليس بحجة لان حسن الهيئة
يشترط فيها العدل والمجروح وفى الجرح الاختلاف فى سببه كثير كشعبة
اى كجرحه بالركض كما تقدم وغيره اى وبسماع الصوت من منزل المنهال بن عمرو
للمنهال وخصوصا ان كان قراءة بالحان كما ذكر ابن ابى حاتم عن ابيه فلو اثبتناه
بالاطلاق لكان مع الشك به واللازم باطل والجواب عن هذا بان لا شك فى
ثبوته به مع اختيار العدل لان قوله يوجب الظن وانه لو لم يعرف لم يقل مدفوع
بان المراد بالشك الشك الاتى من احتمال الغلط فى العدالة المتصنع فى
اظهارها بالتكلف فى الاتصاف بالفضائل والكف عن مشارع الناس البها بناء
على الظاهر وهذا هو الموعود به فى التى قبل هذه بقوله ولما يأتى واعتقاد
ما ليس قادحا فى الجرح والعدالة لا ينفيه اى الغلط المذكور والجواب ان

نصارى اى غاية العدل الباطن الظن القوى بعدم مباشرة الممنوع شرعا لتعذر
العلم بعدم المباشرة المذكورة والجهل بمفهوم العدالة يمتنع عادة من اهل الفن
ولابد من اخباره اى المعدل من تطبيقه اى مفهوم العدالة على حال من عدله
فاغنى مجموع هذا عن الاستفسار منه عن سببها وبقطع بان جواب احمد بن
يونس المذكور اسم التزواج لا تعتبرن ذلا ننتهك امل ريطل له الحسن النفعية و خفاءها
دخل فى العدالة تنبيه اى ان يكون لها دخل فى مفهومها وقايل يقول يكفى الاطلاق
فيهما اى الجرح والتعديل من العالم لا من غيره وقيد به ليتبين دخول قول
الامام فى هذا القسم حيث قال ويوخذ الامام تنزيلا لعلمه منزلة بيانه والا
فقد علم انه شرط فى كل الاقوال وجوابه فى الجرح ما تقدم من ان الاختلاف فى
اسباب الجرح كثير بخلاف العدالة وقايل يقول يكفى الاطلاق فى العدالة فقط
للعلم بمفهومها اتفاقا فيكون تركيبا ت بخلاف الجرح فان اسبابه كثيرة وبعضها
مختلف فيه وهو اى هذا القول مذهب الجمهور وهو الاصح وقايل يقول
قلبه اى يكفى الاطلاق فى الجرح لا فى العدالة للتصنع فى العدالة والجرح يظهر
وتقدم جوابه مع دليل ويعترض على الاكثر بان عمل الكل من اهل الشان فى الكتب
على ابهام سبب التضعيف الا قليلا فكان الاكتفا باطلاق الجرح اجماعا واجيب
من ابن الصلاح عن هذا بانه اى علمهم المذكور اوجب التوقف عن قبوله اى
الراوى المضعف لان ذلك يوقع فيه ريبة يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت
عنه الريبة منهم يبحث عن حاله اوجب الثقة بعدالته قبلنا حديثه ولم نتوقف
كمن احتج به البخارى ومسلم وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم يوجب
قبول الجرح المبهم اذا الكلام فيمن عدل والا فالتوقف لجهالة الحالة ثابت وان لم
يجرح بل الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرفوا منهم صحة الراوى فى الاسباب
الخارجة فاوجب جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح حتى لو عرف الجارح
منهم غلافا اى خلاف الراى الصحيح فى الاسباب الخارجة لا يقبل جرحه فلا
يتوقف فى قبول ذلك المجروح حينيذ والله سبحانه اعلم مسئلة الاكثر على عدالة
الصحابة فلا يبحث عنها فى رواية ولا شهادة وقيل هم كغيرهم فيهم العدول
وغيرهم فيستعمل التعديل بما تقدم من التزكية وغيرها الا من كان مقطوعا
بعدالته كالخلفاء الاربعة او ظاهرها وقيل هم عدول الى الدخول فى الفتنة فى
اخر عهد عثمان كما عليه كثير وقيل من حين مقتل عثمان وقال القاضى عضد
الدين ما بين على ومعاوية قال الابهرى وانما قال لعذا وان كان من مذهب هذا
القايل انه لا تقبل رواية الداخل فى فتنة عثمان ايضا تنبيها على ان الفتنة
بينهما كانت بسبب قتل عثمان فتطلب التزكية لهم من وقتيذ فان الفاسق
من الداخلين غير معين وتقل بعضهم اى القاضى عضد الدين هذا المذهب
بانهم كغيرهم الى ظهورها فلا تقبل الداخلون مطلقا اى من الطرفين

لجهالة

لجهالة عدالة الداخل والخارجون منها كغيرهم يحتمل قوله الى ظهورها امرين
عدم قبولهم الا بعد ثبوت عدالتهم بالبحث عنها وعدم القبول مطلقا فان اراد
الاول كما اشار اليه قوله انه اراد ان يبحث عنها اى عدالتهم بعد الدخول و
اى البحث عنها بعده منقول عن بعضهم تقاصه التركيب انه حاصله هم كغيرهم الى
ظهورها فهم كغيرهم وحاصل المذهب الثلاثة وليس ثالثا اذ معنا حينيذ
انهم كغيرهم مطلقا وان اراد الثانى كما اشار اليه قوله وانه اراد لا يقبل برجحه
فسقط الاول ينبغى ان يكون فهم عدول الى ظهورها فلا يقبلون لانهم كغيرهم
ثم لا قايل بانهم لا يقبلون اصلا وقالت فرقة عدول الا من قاتل عليا لنا
على المختار وهو الاول قوله تعالى والذين معه اشدا على الكفار رحما بينهم
الاية مدحهم تعالى فدل على فضلهم ولا تسبوا اصحابى فو الذى نفسى بيده
لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه كما فى الصحيحين
وغيرهما وهذا من ابلغ الادلة واوضحها على عظيم فضلهم وما تواتر عنهم
من مداومة الامتثال للامر والنهى وبذلهم الاموال والانفس فى ذلك فان
هذه الامور ادل دليل على العدالة ودخولهم فى الفتن بالاجتهاد اى اجتهدوا
فيها فادى اجتهاد كل الى ما ارتكبه وحينيذ فلا اشكال سواء كان كل مجتهد مصيبا
كما هو ظاهر او المصيب واحد لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقا ولا تفسيق
بواجب على ان ابن عبد البر حكى اجماع اهل الحق من المسلمين وهم اهل السنة
والجماعة على ان الصحابة كلهم عدول وهذا اولى من حكاية ابن الصلاح اجماع
الامة على تعديل جميع الصحابة ثم حكايته اجماع من يعتد بهم فى الاجماع على
تعديل من لابس الفتن منهم حسن وقال السبكى والقول الفصل انا نقطع
بعدالتهم من غير التفات الى هذيان الهاذين وزيغ المبطلين وقد سلف انا نقنع
فى العدالة بتزكية الواحد منا فكيف بمن زكاهم علام الغيوب الذى لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السما فى غير اية وافضل خلق الله الذى
عصمه الله عن الخطا فى الحركات والسكنات محمد صلى الله عليه وسلم فى غير
حديث ونحن نسلم امرهم فيما جرى بينهم الى ربهم جل وعلا ونبرا الى الملك سبحانه
ممن يطعن فيهم ونعتقد ان الطاعن على ضلال مبين وخسران مبين
مع اعتقادنا ان الامام الحق كان عثمان وانه قتل مظلوما وحمى الله الصحابة
من مباشرة قتله فالمتولى قتله كان شيطانا مريدا ثم لا يحفظ عن احد منهم
الرضا بقتله انما المحفوظ الثابت عن كل منهم انكار ذلك ثم كانت مسئلة الاخذ
بالثار اجتهادية راى على كرم الله وجهه التاخير مصلحة ورات عايشة رضى الله
عنها البدار مصلحة وكل جرى على وفق اجتهاده وهو ماجور ان شا الله تعالى
ثم كان الامام الحق بعد ذى النورين عليا كرم الله وجهه وكان معاوية
رضى الله عنه متاولا هو وجماعته ومنهم من قعد عن الفريقين واحجم عن

الطائفتين لما اشكل الامر وكل عمل بما ادى اليه اجتهاده والكل عدول رضي الله
عنهم فهم نقلة هذا الدين وحملة الذين باسيافهم ظفر وبالسنتهم انتشر
ولو تلونا الاي وقصصنا الاحاديث في تفضيلهم لطال الخطاب فهذه كلمات
من اعتقد خلاف ما كان على زلل وبدعة فليضم ذو الدين هذه الكلمات
عقدا ثم ليكف عما جرى بينهم فتلك دماء طهر الله منها ايدينا فلا نلوث بها
السنتنا انتهى والحاصل انهم خير الامة وان كلا منهم افضل من كل من بعده
وان رقي في العلم والعمل خلافا لابن عبد البر في هذا حيث قال قد ياتي بعدهم
من هو افضل من بعضهم ثم الصحابي اي من يطلق عليه هذا الاسم عند المحدثين
وبعض الاصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه
قال شيخنا الحافظ والمراد باللقاء ما هو اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما
الى الاخر وان لم يكلمه ويدخل فيه روية احدهما الاخر سواء كان بنفسه او بغيره
انتهى وذلك بان حمل صغيرا اليه صلى الله عليه وسلم لكن هل تمييز الملاقي له
شرط حتى لا يدخل الاطفال الذين حنكهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلاقوه
مميزين ولا من راه وهو لا يعقل ام ليس بشرط فيدخلون فيه تردد قال الشيخ
زين الدين العراقي ويدل على اعتبار التمييز مع الروية ما قاله شيخنا الحافظ
ابو سعيد العلائي في كتاب المراسيل في ترجمة عبد الله بن الحارث بن نوفل
حنكه النبي صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له بل ولا روية وحديثه مرسل
ايضا وفي ترجمة عبد الله بن ابي طلحة الانصاري حنكه النبي صلى الله عليه وسلم
ودعا له ولا تعرف له روية بل هو تابعي وحديثه مرسل انتهى وخرج بمسلما
من لقيه كافرا سواء لم يسلم بعد ذلك او اسلم بعد حياته او لم يلقه او بعد وفاته
وبقوله ومات على اسلامه من لقيه مسلما ثم ارتد ومات على ردته كعبد الله
ابن خطل وهذا بناء على ان المراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
لا مطلقا وهو كذلك والا لزمه ان لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك
احد او لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام في حياته صلى الله عليه وسلم كعبد الله
ابن ابي سرح اذ لا مانع من دخوله في الصحبة ثانيا بدخوله الثاني في الاسلام واما
لو لقيه مسلما ثم ارتد وعاد الى الاسلام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كقرة بن هبيرة
والاشعث بن قيس ففيه نظر والظاهر النفي لصحبته لان صحبة النبي صلى
الله عليه وسلم من اشرف الاعمال وحيث كانت الردة محبطة للعمل عند ابي حنيفة
ونص عليه الشافعي في الام فالظاهر انها محبطة للصحبة المتقدمة وذهب
شيخنا الحافظ الى ان الاصح ان اسم الصحبة باق للراجع الى الاسلام سواء رجع
الى الاسلام في حياته ام بعده سواء لقيه ثانيا ام لا قال ويدل على رجحانه قصة
الاشعث بن قيس فانه كان ممن ارتد واتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى
الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد عن ذكره في الصحابة ولا

عن

عن تخريج احاديثه في الاسانيد وغيرها انتهى والاول اوجه دليلا وعند جمهور الاصوليين
من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم متتبعا له مدة يثبت معها اطلاق
صاحب فلان عرفا عليه بلا تحديد لمقدارها بمقدار مخصوص في الاصح وقيل
مقدارها ستة اشهر فصاعدا ذكره الماوردي والله تعالى اعلم بوجهه وابن
المسيب مقدارها سنة او غزوة معه وعلل بان لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم
شرفا عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص
كالسنة المشتملة على الفصول الاربعة التي يختلف فيها المزاج والغزو المشتمل
على السفر الذي هو قطعة من العذاب ويسفر فيه اخلاق الرجل وفيه
ما لا يخفى ثم لو لم يلزمه الا انه لا يعد مع الصحابة لكفى في ضعفه لنا على
المختار وهو قول جمهور الاصوليين ان المتبادر من اطلاق الصحابي وصاحب
فلان العالم ليس الا ذاك اي من طالت صحبته الى اخره فان قيل يوجد
اي كون الصحابي من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ساعة اللغة لاشتقاقه
من الصحبة وهي تصدق على كل من صحب غيره قليلا كان او كثيرا قلنا ايجاب
اللغة ذلك ممنوع في مسمى النسبة ولو سلم ايجاب اللغة ذلك في مسمى النسبة
ايضا فقد تقرر للايمة عرف في انهم لا يستعملون هذه التسمية الا فيمن كثرت
صحبته واتصل لقاوه على ما تقدم ولا يجرون ذلك على من لقي المرء ساعة
ومشى معه خطا وسمع منه حديثا واذا كان كذلك فالعرف مقدم ولذا اي تقدمه
على اللغة يتبادر هذا المراد العرفي من الطلاقة قالوا الصحبة تقبل التقييد
بالقليل والكثير يقال صحبه ساعة كما يقال صحبه عاما وكان وضعها للمشترك
بينهما كالزيارة والحديث فانهما لما احتملا القليل والكثير جعل الزاير والمحدث
لمن اتصف بالقدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك قلنا هذا غير
محل النزاع قالوا والحلف لا يصحبه حنث بلحظة قلنا هذا في غيره اي غير محل
النزاع ايضا لا فيه اي محل النزاع وهو الصحابي بالياء التي للنسبة بل نحقق
فيه اي الصحابي اللغة والعرف الكاين في نحو اصحاب الحديث واصحاب
ابن مسعود وهو اي العرف المذكور الملازم متتبعا للملازم اتفاقا يبنى
عليه اي الخلاف في الصحابي من هو ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج
الى التزكية كما هو قول المحدثين وبعض الاصوليين وعلى هذا المذهب
جرى الحنفية كما تقدم في مثل معقل بن سنان فجعلوا التزكية عمل السلف
عدالته ولولا اختصاص الصحابي بحكم شرعي وهو عدالته لامكن جعل
الخلاف في مجرد الاصطلاح اي تسميته صحابيا كما ذكره ابن الحاجب ولا مشاحة
فيه اي الاصطلاح لكن الاختصاص المذكور يفيد انه معنوي واما قول الصحابي
من عاصره صلى الله عليه وسلم فقط وهو قول يحيى بن عثمان بن صالح
المصري فانه قال وممن دفن اي بمصر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

من ادركه ولم يسمع منه ابو تميم الجيشاني واسمه عبد الله بن مالك انتهى وانما هاجر
ابو تميم الى المدينة في خلافة عمر باتفاق اهل السير ونحوه كان صغيرا محكوما
باسلامه تبعا لاحد ابويه وعليه عمل ابن عبد البر في الاستيعاب وابن منده
في معرفة الصحابة فتكلف كتابة كثير لا تكشاف انتفا الصحبة فيمن كان
بهذه المثابة والله تعالى اعلم مسئلة اذا قال المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم
العدل انا صحابي قبل الظهور لان الظاهر ان وازع عدالته تمنعه من الكذب
لا على القطع لاحتمال قصد الشرف بدعوى رتبة شريفة لنفسه ثم اقيل هو
كقول غيره اي غير الصحابي انا عدل كما في البديع تشبيه في احتمال القصد
للشرف لا تقبل في حكمه والا لو كان ممتثلا لقبل قوله انا عدل فيحكم بعدالته
او لم يقبل الاول اي قول المعاصر العدل انا صحابي فلا يحكم بصحابته والفارق
بين قول الصحابي انا صحابي وقول غيره انا عدل في قبول الاول دون الثاني
سبق العدالة للاول على دعواه الصحبة بخلاف الثاني فانه لم يثبت عدالته
قبل قوله انا عدل ليقبل ثم لا بد ان يكون دعواه الصحبة لا ينافيها الظاهر
اما لو ادعاها بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانها لا تقبل للحديث
الصحيح ارايتكم ليلتكم هذه فانه على راس مائة سنة لا يبقى احد ممن هو على
وجه الارض يريد انخرام القرن قاله في سنة وفاته ذكره الحافظ زين الدين
العراقي وغيره مسئلة اذا قال الصحابي قال عليه السلام حمل على السماع منه
صلى الله عليه وسلم بلا واسطة لان الغالب من الصحابي انه لا يطلق القول عنه
الا اذا سمعه منه وقال القاضي يحتمله اي السماع والارسال لاحتمال الامرين
لفظ قال ومع هذا ولا يضر اذ لا يرسل الا عن الصحابي والصحابة كلهم عدول
ولا يعرف في رواية الاكابر عن الاصاغر روايتهم اي الصحابة عن تابعي
الا كعب الاحبار في الاسرائيليات روى عنه العبادلة الاربعة وابو هريرة
ومعاوية وانس ثم نقل هذا عن القاضي وفاق لابن الحاجب والآمدي
وتعقبه السبكي بان الذي نص عليه القاضي في التقريب حمل قال على السماع
ولم يحك فيه خلافا ولا اشكال في قال لنا وسمعته وحدثنا واخبرنا وشافهنا
انه محمول على السماع منه فهو خبر يجب قبوله بلا خلاف مع انه وقع التاول
في قول الحسن حدثنا ابو هريرة يعني حدث ابو هريرة اهل المدينة
وهو اي الحسن بها اي بالمدينة لكن قال ابن دقيق العيد هذا اذا لم يقم
دليل قاطع على ان الحسن لم يسمع من ابي هريرة لم يجز ان يصار اليه قال
الشيخ زين الدين العراقي قال ابو زرعة وابو حاتم من قال عن الحسن
حدثنا ابو هريرة فقد اخطا انتهى والذي عليه العمل انه لم يسمع منه شيئا
وهو منقول عن كثير من الحفاظ بل قال يونس بن عبيد ما راه قط وقال
ابن القطان حدثنا ليس بنص في ان قايلها سمع وفي مسلم قول الذي يقتله

الدجال

الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم اي امته وهو منهم بنا
على انه لم يثبت ما في مسلم ايضا قال ابو اسحاق يعني ابراهيم بن سفيان راوي
مسلم يقال ان هذا الرجل هو الخضر وان كان معمر ذكره في جامعه في اثر هذا
الحديث ايضا ولا ان الخضر لقي النبي صلى الله عليه وسلم هذا والذي في الصحيحين
يأتي الدجال وهو محرم عليه ان يدخل نقاب المدينة فينزل بعض السباخ
التي تلي المدينة فيخرج اليه يومئذ رجل وهو خير الناس او من خيار الناس
فيقول اشهد انك الدجال الذي حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه
فان قال سمعته امر او نهي اوجبت هذه الزيادة نقصا في الحجية فالخلاف
فالاكثر حجة لظهوره في تحققه كذلك والعدل لا يجزم بشيء الا اذا علمه وقيل
يحتمل انه اعتقده اي ما سمعه من صيغة او شاهده من فعل امرا او نهيا
وليس ما اعتقده امرا ونهيا اياه اي امرا ونهيا عند غيره كما اذا اعتقد ان
الامر بالشيء نهي عن ضده فيقول نهى عن كذا او النهي عن الشيء امر بضده او ان
الفعل يدل على الامر فيقول امر وغيره لا يراه نهيا ولا امرا ورد اي هذا
القول بانه احتمال بعيد صحيح لمعرفتهم باوضاع اللغة والفرق بين الاوامر
والنواهي وما هو ادق منهما وعدالتهم المقتضية لتحرزهم في مواقع الاحتمال
والاحتمالات البعيدة لا تمنع الظهور اما امرنا بكذا كما في الصحيح عن ام عطية
امرنا ان نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور الحديث ونهينا عن
كذا كما في الصحيح عنها ايضا نهينا عن اتباع الجنائز واوجب علينا كذا وحرم
علينا كذا او ابيح لنا او رخص لنا كذا ببناء الجميع للمفعول فيجب ان يقوى
الخلاف فيه للزيادة للاحتمال فيه على ما تقدم بانضمام احتمال كون الامر
بعض الائمة او كون ذلك استنباطا من قائله فان المجتهد اذا قاس فغلب
على ظنه انه مامور بالحكم الذي اداه اليه قياسه يجب العمل بموجبه ويقول
عرفا امرنا بكذا وكذا الباقي وقد ذهب الى هذا الكرخي والصيرفي والاسماعيلي
ومع ذلك اي احتماله لهذه الاحتمالات فهي خلاف الظاهر اذ الظاهر
من قول مختص بملك له الامر ذلك اي ان الامر ذلك الملك فيكون ظاهرا
في ان الامر والناهي والموجب والمحرم والمبيح هو رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما ذهب اليه الاكثر لانه لا خلاف فيه بين اهل النقل كما جزم به البيهقي وقيل
هذا في غير الصديق اما اذا قاله الصديق فهو مرفوع بلا خلاف ثم ملخصا
هذا الظاهر احتمال الجيد فلا يدفع الظهور وقوله اي الصحابي من السنة
كذا كما في رواية ابن داسة وابن الاعرابي لسنن ابي داود ان عليا رضي الله
عنه قال السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة بل قول الراوي
صحابيا كان او غيره ذلك ظاهر عند الاكثر في سنته عليه السلام وقدمنا
في تقسيم الحنفية الحكم اما رخصة الى اخره ان هذا قول اصحابنا المتقدمين

وبه اخذ صاحب الميزان والشافعية وجمهور المحدثين وتقدم للحنفية اى لكثير
منهم كالكرخى والرازى وابى زيد وفخر الاسلام والسرخسى ومتابعيهم والصيرفى
من الشافعية انه اى هذا القول من الراوى صحابيا كان او غيره اعم منه اى
من كونه سنة النبى صلى الله عليه وسلم ومن سنة الخلفا الراشدين وبينا ثمة بعون
الله وتوفيقه الوجه من الطرفين وان الحافظ العراقى ذكر ان الاصح انه من
التابعين كما قال النووى موقوف ومن الصحابة ظاهر فى مراده سنة النبى صلى
الله عليه وسلم وان البيهقى والحاكم نفيا فى هذا الخلاف وان ابن عبد البر نقاه فيهما
وانه محمول على اطلاعهم على الخلاف فليتنبه له ومثله اى قول الصحابى من السنة
فى الخلاف فى ثبوت الحجية قوله كنا نفعل او نرى وكانوا يفعلون كذا فالاكثر
انه ظاهر فى الاجماع عندهم اى الصحابة وقيل ليس بحجة قالوا لو كان حجة
لم يجز المخالفة لخرق الاجماع واللازم منتف بالاجماع والجواب عن هذا بان
منتفى ماذكر ظهوره اى هذا القول فى نفى الاجماع او فى لزوم نفيه اى
الاجماع وهو اى ظهوره فى احدهما خلاف ما ادعاكم ايها النافون للحجية لان
مدعاكم انه ليس بحجة وهذا منكم انما ينفى كونه اجماعا ولا يلزم من كل منهما
نفى الحجية ثم الجواب مستند اخبره غير لازم لان التساوى فى احتمال كونه
حجة واحتمال كونه غير حجة كاف فيه اى فى جواز المخالفة له لان الحجية لا
تثبت بالشك بل هو اى الجواب ان ذلك اى عدم جواز المخالفة له انما هو
فى الاجماع القطعى الثبوت اما فى ظنى الثبوت فلا وهذا ظنى الثبوت واما رده
اى دليل الاكثر بان لا اجماع فى زمنه عليه السلام ففى غير محل النزاع اذ
المدعى ظهوره اى هذا القول فى اجماع الصحابة بعده اى النبى صلى الله عليه
وسلم وبهذا اى كونه ظاهرا فى اجماع الصحابة بعده ظهر ان قول الصحابة ذلك
اى كنا نفعل وكانوا يفعلون وقف خاص لانه على حمل الصحابة وجعله اى كنا
نفعل وكانوا يفعلون رفعا كما ذهب اليه الحاكم والامام الرازى ضعيف اذ
لا يلزم منه نسبته الى النبى صلى الله عليه وسلم قولا ولا عملا ولا تقريرا حتى لم
يحكم اى القول بكونه رفعا بعض اهل النقل فاما قول الصحابى ذلك بزيادة
نحو فى عهده اى النبى صلى الله عليه وسلم كما فى الصحيحين عن جابر كنا نعزل على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفع لان ظاهره حينئذ مشعر باطلاعه
صلى الله عليه وسلم على ذلك وتقريرهم عليه وتقريره احد وجوه السنن
المرفوعة وقوله لا يعرف خلافه الا عن الاسماعيلى فيه نظر فقد ذهب ابو
اسحاق الشيرازى وابن السمعانى الى انه ان كان لا يخفى غالبا فمرفوع
والا فموقوف وحكى القرطبى انه ان ذكره فى معرض الاحتجاج كان مرفوعا
والا فموقوف وقال نحو فى هذه ليشمل ما فى لفظ لجابر فى الصحيحين كنا
نعزل والقران ينزل واما قول الصحابى ذلك بنحو وهو يسمع فاجماع كونه

رفعا

رفعا كقول ابن عمر كنا نقول فى رسول الله صلى الله عليه وسلم حى افضل هذه الامة
بعد نبيها ابو بكر وعمر وعثمان ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا ينكره رواه الطبرانى فى المعجم الكبير مسئلة اذا اخبر مخبر خبرا بحضرته عليه
السلام فلم ينكر صلى الله عليه وسلم ذلك عليه كان الخبر ظاهرا فى صدقه ان
خبره فيه لا قطعيا والا لا ينكره لو كان كاذبا لان تقريره على الكذب حرام
ممتنع منه لاحتمال انه صلى الله عليه وسلم لم يسمعه اى ذلك الخبر لاشتغاله عنه
بما هو اهم منه او سمعه لكن لم يفهمه لرداءة عبارة المخبر مثلا او كان صلى الله
عليه وسلم بين نقيضه اى ذلك الخبر وعلم انه لا يفيد انكاره او راى تاخير
الانكار لمصلحة فى تاخيره او ما علم انه كذب لكونه دنيويا وهو صلى الله عليه وسلم
قال انتم اعلم بامر دنياكم رواه مسلم او راه اى ذلك الخبر صغيرة ولم يعلم
باصراره اى المخبر عليها قالوا ولو فقد عدم جميع هذه الاحتمالات فالصغيرة
غير ممتنعة على الانبيا فجاز ان يكون من الصغائر ومع الاحتمال لا قطع بصدقه
مسئلة حمل الصحابى مرويه المشترك لفظا او معنى ونحوه كالمجمل والمشكل
والخفى على احد ما احتمله من الاحتمالات وهو اى الحمل المذكور تاويله اى الصحابى
لذلك واجب القبول عند الجمهور خلافا لمشهورى الحنفية ووجب القبول
لظهور انه اى حمله المذكور لموجب هو به اعلم لان الظاهر من حاله صلى
الله عليه وسلم انه لا ينطق باللفظ المشترك لقصد التشريع الا ومعه قرينة
حالية او مقالية معينة مراده والصحابى الراوى الحاضر لمقالة الشاهد
لاحواله اعرف بذلك من غيره وهو اى وجوب قبول تاويله مثل تقليده
فى اللازم يعنى لازم وجوب تقليده فى حكمه بالحكم ولازم وجوب الرجوع
الى تاويله واحد فالفرق بلا فارق والمراد بذلك اللازم ظهور انه اخذه
عنه صلى الله عليه وسلم وان جاز خلافه لان ذلك غالب احوالهم فيحمل عليه
الا ان يترجح خلافه ذكره المصنف رحمه الله تعالى او حمل الصحابى مرويه
الظاهر على غيره اى غير الظاهر حكمه ما يذكر فالاكثر من العلما منهم الشافعى
والكرخى المعمول به هو الظاهر دون ما حمله عليه الراوى من تاويله وقال
الشافعى كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحاججته اى الصحابى بظاهر
الحديث وقيل يجب حمله على ما عينه الراوى وفى شرح البديع وهو قول بعض
اصحابنا انتهى وهو المختار للمصنف وقال عبد الجبار وابو الحسين البصرى ان علم
ان الصحابى انما صار الى تاويله المذكور لعلمه بقصد النبى صلى الله عليه وسلم
له وجب الحمل به وان جهل انه كذلك بل يجوز ان يكون لدليل ظهر له من نص
او قياس او غيرهما وجب النظر فى ذلك الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه صير
اليه والا وجب العمل بظاهر الخبر لان الحجة كلام النبى صلى الله عليه وسلم دون
تاويل الصحابى واختار الامدى انه ان علم ماخذ الراوى فى المخالفة وكان مما

مما يوجب حمل الخبر على ذلك المحمل وجب المصير اليه اتباعا لذلك الدليل لا لحمل الراوى
عليه وحمله به لان عمل احد المجتهدين ليس بحجة على الباقى وان جهل ماخذه عمل
بالظاهر لان الراوى عدل وقد جزم بالرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم والاصل
فى خبر العدل وجوب العمل به ما لم يقم دليل اقوى منه يوجب ترك العمل به ولم
يثبت اذ كما يحتمل ان يكون لسببا ذكرا علمه او لدليل اجتهد فيه وهو مخطئ
فلا يترك الظاهر بالشك ثم على كل تقدير لا يفسق الراوى بل تبقى روايته
مقبولة فى هذا الخبر وغيره لانه عامل باجتهاده الذى يجب العمل به ولا فسق
باتيان الواجب فان قيل مخالفة الظاهر حرام فكيف يجب حمله على خلافه
كما هو المختار عند المصنف قلنا ليس يخفى عليه اى الصحابى الراوى تحريم
ترك الظاهر الا لما يوجبه اى تركه فلولا تيقنه اى الراوى به اى بما يوجب
تركه لم يتركه ولو سلم انتفا تيقنه به فلولا اغلبيته اى اغلبية الظن بما
يوجب تركه لم يتركه ولو سلم انتفا اغلبية الظن بل انما ظن ذلك ظنا لا غير
فلشهوده اى الراوى ما هناك اى لحال النبى صلى الله عليه وسلم عند مقالة
ترجح ظنه بالمراد لقيام قرينة حالية او مقالية عنده بذلك فيجب الراجح وبه
اى وبشهوده ذلك يندفع تجويز خطائه بظن ما ليس بدليلا دليلا فانه بعيد منه
ذلك مع عدالته وعلمه بالموصولات اللغوية ومواقع استعمالها وحالة من
صدر عنه ذلك بل الظاهر ان ذلك منه انما هو دليل فى نفس الامر اوجب ذلك
وقد اطلع عليه ومنه ان ترك الظاهر لدليل لا من العمل ببعض المحتملات تخصيص
العام من الصحابى يجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس مرفوعا من
بدل دينه فاقتلوه رواه البخارى وغيره ثم اسند ابو حنيفة عن عاصم بن ابى
النجود عن ابى رزين عنه اى ابن عباس ما معناه لا تقتل المرتدة اذ لفظه
لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن الاسلام لكن يحبسن ويدعين الى الاسلام
ويجبرن عليه فلزم تخصيصه المبدل بكونه من الرجال لسماعه مخصصا له وهو
اما نهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء كما فى الصحيحين وغيرهما واما سماعه
خصوص ذلك فقد اخرج الدارقطنى عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تقتل المرتدة اذا ارتدت وفيه عبد الله بن عيسى الجزرى قال الدارقطنى
كذاب يضع الحديث او ثبوت ذلك عنده بوجه غير سماعه نفسه له فقد ورد
ذلك من طريق غيره من الصحابة وهذا مذهب اصحابنا خلافا للشافعى ومالك
واحمد فقالوا تقتل عملا بالعموم الظاهر فلو كان المروى مفسرا وتسميته الشافعية
نصا على ما سلف فى التقسيم الثانى للمفرد باعتبار دلالته اوايل الكتاب وترك
اى الصحابى بعد روايته لا ان لم يعرف تاريخ تركه وروايته له تعين كونه
تركه لعلمه بالناسخ لانه اجل من ان يخالف النص بغير دليل ولا وجه لمخالفته
له سوى اطلاعه على ناسخ له فيتعين فيجب اتباعه فى ترك العمل به خلافا

للشافعى

للشافعى وبه اى كون ترك الراوى المروى المفسر وعمله بخلافه بعد روايته له
انما يكون لعلمه بالناسخ تبين نسخ حديث السبع من الولوغ اى ما فى صحيح
مسلم وغيره عن ابى هريرة مرفوعا طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب اذ صح اكتفا رواية ابى هريرة بالثلاث
كما رواه الدارقطنى بسند صحيح فيؤديه اى اكتفايه بالثلاث حديث
اغسلوه ثلاثا وممن رواه الدارقطنى ولكن لفظه عنه صلى الله عليه وسلم
فى الكلب يلغ فى الاناء يغسل ثلاثا او خمسا ثم قال تفرد به عبد الوهاب
عن اسماعيل وهو متروك ثم انما يقوى به وان كان ضعيفا لموافقته الدليل
كانه يريد الدليل المشتمل على ذكر الثلاث فى تطهير النجاسة ولا حفا فى عدم
اعتبار الضعف فى نفس الامر فى مسماه اى الضعيف بل انما يعتبر ظاهرا
فان اعتضد الضعيف بمؤيد له ظهر ان ما ظهر غير الواقع كما يضعف
ظاهر الصحة بعلة باطنة واحتمال ظن الصحابى ما ليس ناسخا ناسخا
لا يخفى بعده فوجب نفيه اى هذا الاحتمال لانتفا الدليل الملجى الى اعتباره
قالوا النص واجب الاتباع قلنا نعم وهو الناسخ الذى لاجله ترك المروى
المفسر لا نفس المفسر ومنه اى ترك الصحابى مرويه بعد روايته له حتى
يكون تركه نسخا لمرويه ترك ابن عمر الرفع لليدين فيما عدا تكبيرة الافتتاح
من الصلاة على ما صح عن مجاهد صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا
فى تكبيرة الافتتاح اخرجه ابن ابى شيبة بلفظ ما رايت ابن عمر يرفع يديه
الا فى اول ما يفتتح والطحاوى بلفظ صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع
يديه الا فى التكبيرة الاولى من الصلاة مع ما اخرج الستة قال كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه
ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك
وان جهل تاريخ المخالفة للمروى لم يرد بها الحديث لان الحديث حجة بيقين
فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فلا يسقط بالشك وحملت على انها كانت
قبل الرواية حملا لامره على احسن الوجهين فانه واجب ما امكن وقد عرف من
هذا انه اذا كانت مخالفته قبل الرواية بيقين لا تكون مخالفته جرحا فى
الحديث اذ الظاهر من حال العدل انه اذا كان الحكم المخالف للحديث مذهبا
له ثم بلغه الحديث انه يترك مذهبه ويرجع الى العمل بالحديث وكتخصيصه
اى الصحابى الراوى العام تقييده المطلق فيجب حمله على سماع المقيد
لا طلاقه فان لم يعلم عمله اى الصحابى الراوى له وعلم عمل الاكثر بخلافه
اى الخبر اتبع الخبر لان غير الراوى جاز انه لا يكون عالما بذلك المروى
ثم ليس قول الاكثر حجة فضلا عن ان يكون راجحا يترك به الخبر ومن يرى
حجية اجماع اهل المدينة كمالك يستثنيه فيقول الا ان يكون فيه

اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم كاجماع الكل لان الاجماع متقدم على خبر الواحد
والحنفية لم يذكروا هذا القسم وانما ذكره الامدى ومن وافقه كابن الحاجب
وصاحب البديع فذكره المصنف من غير حكاية خلاف الحنفية فيه حكما منه
بان ما ذكروه يوافق قول الحنفية اخذا من قولهم فى الصحابى المجهول
العين والحال اذ نقل السلف حديثه او سكتوا او اختلفوا عمل بالحديث
فعلم من القبول مع الاختلاف العمل به فى ترك الاكثر لتحقق الاختلاف
خصوصا مع الحكم بصحة الحديث وشهرة راويه ذكره المصنف رحمه الله تعالى
وترك الصحابة الاحتجاج به اى بالحديث عند اختلافهم مختلف فى رده
اى الحديث وهو اى رده بتركهم الاحتجاج به عند احتياجهم الى الاحتجاج
به هو الوجه اذا كان الحديث ظاهرا فيهم واما عمل غيره اى غير راوى
الحديث من الصحابة بخلافه اى المروى فالحنفية ان كان الحديث
من جنس ما يجوز الخفا على التارك للعمل به كحديث القهقهة المروى
عن النبى صلى الله عليه وسلم من طرق منها رواية ابى حنيفة عن منصور
ابن زادان الواسطى عن الحسن عن معبد بن ابى معبد الخزاعى عنه
صلى الله عليه وسلم قال بينما هو فى الصلاة اذ اقبل اعمى يريد الصلاة
فوقع فى زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف النبى صلى الله عليه
وسلم قال من كان منكم قهقه فليعيد الوضوء والصلاة عن ابى موسى الاشعرى
ترك اى العمل به لا يضره اى الحديث اذ لا يستلزم تركه قدحا فى الحديث
مثل ترك الراوى الصحابى مرويه المفسر بعد روايته له لجواز عدم اطلاعه
عليه كما فى وقوع القهقهة فى الصلاة لانه اى وقوعها فى الصلاة من
الحوادث النادرة فجاز خفاؤه اى الحديث عنه اى ابى موسى قلت لكن فى
تمثيلهم بهذا نظر ففى الاسرار عن قد اشتهر عن ابى العالية رواية هذا
الحديث مرسلا ومسندا عن ابى موسى ورواه الطبرانى باسناد صحيح
عنه موقوفا فلا جرم انه قال على انه منع صحته اى تركه عنه اى ابى موسى
بل روى نقيضه اى نقيض ترك العمل به وهو العمل به عنه او لا يكون الحديث
منه اى جنس ما يحتمل الخفا كالتغريب المذكور فى قوله صلى الله عليه وسلم
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام رواه مسلم وغيره وهو اخراج الحاكم
للمحصن الحر ذكرا كان او انثى الى مسافة قصر فما فوقها واول مدته ابتدا
السفر كما هو مذكور فى فروع الشافعية ترك عمر بعدما خاف من عوده مرتدا
فاخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضى الله عنه ربيعة بن
امية بن خلف فى الشراب الى خيبر فلحق بهرقل فتنصر فقال عمر لا اغرب
بعده مسلما يحمل ترك عمل غير الراوى له من الصحابة فيه اى او انه اى
التغريب كان زيادة تعزير سياسة شرعية اجتهادا شا الرائى وزيادة

فى تنكيله اذ لا يخفى كون التغريب من الحد عنه اى عن عمر لانتفا الحد مع
الشهرة مع حاجة الامام الى معرفته فيبحث عنه وكفره اى المغرب فى
بعض الوقائع لا يحل ترك الحد وقد قال عمر لمولفة بعده عليه السلام
حين ... انما حكمهم وهم اهل شوكة الان من ذكم فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر ومنعهم فروى الطبرى عنه انه قال لما اتاه عيينة بن حصن
واعقبه بقوله يعنى ليس اليوم مولفة بل منهم لم يذكر فى تقسيمهم وهو
يحتمل لا يخفى اى ما اذا لم يكن الحديث مما يحتمل الخفا وليس الحكم الثابت
به من متعلقات الصحابى الذى ليس براويه التارك للعمل به الذى
تهمه وتوجب له زيادة الفحص عنه قال المصنف والوجه ليس ترك
عمل غير الراوى التارك له كالراوى اى كترك العمل به لراويه لزيادة احتمال
عدم بلوغه اى الحديث الذى هو بهذه المثابة الى تاركه الذى ليس
براويه وهو اى هذا القسم بوجوب العمل بالحديث او من الاكثر اى
من القسم الذى ترك العمل به اكثر به اى بوجوب العمل بالحديث للزيادة
المذكورة وليطلب له مثال ان كان له وجود فى نفس الامر والا فلعلهم
لم يذكروه لانتفا مثاله فى استقرائهم والله سبحانه اعلم مسئلة حذف
بعض الخبر الذى لا تعلق له بالمذكور جائز عند الاكثر خلاف ما له
تعلق به يخل بالمعنى حذفه مثل الشرط كقوله صلى الله عليه وسلم ان زنت
فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو
بضفير يعنى الامة غير المحصنة متفق عليه والاستثنا كقوله صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن
مثلا بمثل سوا بسوا رواه مسلم والحال كقوله صلى الله عليه وسلم لا
يصلى احدكم فى الثوب الواحد ليس على عاتقه شى رواه البخارى والغاية
لقوله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه متفق
عليه فانه لا يجوز حذفه لما فيه من فوات المقصود وقيل لا يجوز مطلقا
وقيل ان روى مرة على التمام هو او غيره الخبر جاز وان لم يكن رواه على التمام
هو ولا غيره لم يجز وما قيل يمتنع ان خاف تهمة الغلط كما ذكر الخطيب
حيث قال من روى حديثا على التمام وخاف ان رواه مرة اخرى على
النقصان ان يتهم بانه زاد فى اول مرة ما لم يكن سمعه او انه نسى فى الثانى
باقى الحديث لقلة ضبطه وكثرة غلطه فواجب عليه ان ينفى هذه
الظنة عن نفسه فامر اخر لا دخل له فى اصل الجواز الذى الكلام فيه
لنا اذا انقطع التعلق بين المذكور والمحذوف فكخبرين او اخبار وشاع
من الائمة من غير نكير والاولى الاكمال لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون
تتكافأ دماؤهم اى تتساوى فى القصاص والديات لا فضل لشريف

على وضيع ويسعى بذمتهم اى بامانهم ادناهم اى اقلهم ويرد عليهم اقصاهم اى
يرد الابعد منهم النفعة عليهم وذلك ان العسكر اذا دخل دار الحرب فاقتطع
الامام منهم سرايا وجهها للاغارة فما غنمته جعل لها ما سمى ويرد ما بقى
لاهل العسكر لانهم قدرت السرايا على التوغل فى دار الحرب واخذ المال
وهم يد على من سواهم اى كالعضو الواحد فى اتحاد كلمتهم ونصرتهم وتعاونهم
على جميع الملل المحاربة لهم رواه ابو داود وابن ماجة الا انه قال مكان ويرد
عليهم اقصاهم ويجيز عليهم اقصاهم فبدل الرد فى تلك الرواية بالاجارة فالمعنى
يرد الاجارة عليهم حتى يكونكلهم مجيزا يقال اجرت فلانا على فلان اذا حميته
منه ومنعته مسئلة المختار كما هو مختار امام الحرمين والغزالى والامدى
والامام الرازى وابن الحاجب ورواية عن احمد ان خبر الواحد قد يفيد
العلم بقراين غير اللازمة لما تقدم اى ما يلزم الخبر لنفسه او للمخبر او للمخبر
عنه ولو كان المخبر غير عدل لا انه يفيد مجردا عن القراين وقيل ان
كان المخبر عدلا جاز ان يعلم العلم مع التجرد عن القراين لكن لا يطرد
فى خبر كل واحد عدل بمعنى انه كل ما حصل خبر الواحد حصل العلم به بل قد
يوجد خبر الواحد ولا يوجد العلم به وهو عن بعض المحدثين وعن احمد فى
رواية انه يفيد العلم مع التجرد عن القراين لكن يطرد فى خبر كل واحد عدل
بمعنى ان كلما حصل خبر الواحد العدل حصل العلم به واول العلم المفاد به
بعضهم بوجوب العمل لكن نص ابن الصلاح فى مرويهما اى صحيحى
البخارى ومسلم بانه مقطوع بصحته وسبقه الى هذا محمد بن طاهر المقدسى
وابو نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق بن يوسف بل نقيه اى هذا التاويل
ثم ابن الصلاح ذهب الى هذا لانه مستدلا بالاجماع على قبوله ولذلك لان الاجماع
عن ظنون اى ظن كل من اهل الاجماع فظن معصوم من الخطا وظن ما هو
معصوم منه لا يخطى فالامة فى اجماعها معصومة من الخطا والاكثر من
الفقهاء والمحدثين لا يفيد العلم مطلقا اى سواء كان بقراين او لا لنا فى
الاول وهو افادة العلم بقراين القطع به فى نحو اخبار ملك من اضافة
المصدر الى المفعول اى فيما اذا اخبر واحد ملكا بموت ولد له فى النزع
مع صراخ وانتهاك حرم للملك ونحوه من خروج الملك وراء الجنازة على
هيئة منكرة من تمزيق ثوب وحسر راس واضطراب بال وتشويش حال
اذ كل عاقل سمع هذا الخبر وشاهد هذه القراين قاطع بصحة المخبر عنه وحاصل
له العلم به كما يعلم صدق المتواتر وفى الثانى وهو عدم افادة العلم مع عدم
القراين لو كان خبر الواحد مفيدا للعلم بلا قراين فبالعادة اذ لا عقلية
ولا ترتيب الا باجرا الله عادته بخلق شى عقب اخر فيطرد لان معناه الحصول
دايما من غير اقتضا عقلى وهو معنى الاطراد وانتفا اللازم ضرورى بالوجدان

اذ

اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل لنا العلم القطعى ولاجتمع النقيضان فى
الاخبار بهما اى اخبار عدلين بنقيضين فان اخبارهما بهما جايز بالضرورة بل
واقع والمعلومان ثابتان فى الواقع والا كان العلم جهلا وبطلان اجتماعهما ظاهر
فان اسقطنا ما فيه بهذه وفى شرح اصول ابن الحاجب للسبكى وفيه نظر فان
القايل خبر الواحد يفيد العلم انما يقوله اذا لم يكن قرينة الكذب موجودة
لانه يحكم على خبر العدل مجردا عن القراين وتصديقا والقسام خبر عدل البيان
له قرينة كذب احدهما فلا يفيد والحالة هذه خبر واحد منهما علما ولوجب
التاثيم له بالاجتهاد لمخالفته الدليل حينئذ وهو اى وجوب التاثيم لمخالفه
منتف بالاجماع هذا وقد قال المصنف الثالث فى الدليل الثانى من ادلة
المذهب المختار وهو عدم حصول العلم مع عدم القراين من اقترانية
واستثنائية بيانها لو كان مفيدا للعلم لكان بالعادة ولو كان بالعادة
لاطرد فينتج من الاقترانى المركب من الشرطيات لو كان مفيدا لاطرد ثم يقال
ايضا لو كان مفيدا لاطرد ولو اطرد لاجتمع النقيضان فينتج من الاقترانى
المركب من الشرطيات ايضا لو افاد لاجتمع النقيضان واما الثالث فاستثنائى
فيقال لو افاد لوجب التاثيم لكن لا فلا الاكثر قالوا مفيد اى العلم العرفى
فقد اخرجوا الخبر عن كونه مفيد العلم اى جز علة الافادة ودفعه
اى هذا القول من اهل المذهب المختار بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص
اخر للملك غير ولده من اخيه وابيه فلا يحصل الجزم بموت ولده بعينه ليفيد
ان المقصود مجرد حصول العلم مع المجموع من الخبر والقراين ولكنهم لا يفيدون
على اثبات الخبر جز علة افادة العلم فاذا عجز عن اثباته اى الجز عن السبب
لافادة العلم لزم كونه شرطا لافادة العلم وهو اى كونه شرطا لافادة
العلم عين مذهب الاكثر لان الكلام فيما مع الخبر من القراين لا بمجرد
قراين بلا خبر فهو اى هذا القول من اهل المختار اعتراف به اى بكونه
شرعا فاعتناهم اى هذا الاعتراف اهل المختار عما نسبوه اى الاكثر اليهم
اى اهل المختار ومن قولهم اى الاكثر دليلكم اصحاب المختار على نفيه اى العلم
عن خبر الواحد بلا قرينة ينتقض اى العلم عنه بها اى بالقرينة وهو اى دليلكم
على نفيه لو كان خبر الواحد مفيدا للعلم بلا قراين ادى الى النقيضين اى
تناقض المعلومين الى اخره اى ولزوم الاطراد وتاثيم مخالفه واغناهم عن
دفعه بانه اى الدليل المذكور انما يقتضى امتناعه اى كون الخبر مفيدا للعلم
عنده اى عند نفى القرينة لا مطلقا ليدخل فيه ما مع القرينة لان لزوم
المتناقضين انما هو بتقديره اى عدم القراين اما العوا سد التزام الاطراد
فى مثله اى فيما فيه من القراين بان يقال خبر كل عدل مع القرينة يوجب العلم
كما ذكره القاضى عضد الدين واشار اليه ابن الحاجب فيفيد للقطع بان ليس

كل خبر واحد بقراين توجب العلم والدعوى اى والحال ان الدعوى تفيد ان
خبر الواحد قد يوجبه اى العلم لا الكلية اى لا ان خبر كل واحد يفيد العلم
لما تم الا في جواب الواقعة المذكورة للملك من انه لا تشك انه يجوز تبشير
نقيضها بان يرجعوا فيذكروا انه بعث وانما سكن وبرد فظن موته نقيضه
اى الخبر العلم متواتر اى الخبر لكن الخبر الذى يفيد العلم بالقراين يعنى ان
المخالف المثبت لم رواه للخبر المحفوف بالقراين الى وهو الاستدلال
بالاثر على المؤثر عليه كلمة ان يعرفه اى كونه متواترا اثره اى اذا
ثبت اثره وهو العلم ثبت انه متواتر فكذا هنا اذا ثبت به العلم ثبت انه
ذلك الخبر المفيد للعلم بالقراين وحينئذ يمتنع امكان مثله اى اخبار واحد
اخر عدل بان يقبح الخبر لاستحالة ذلك الا لو وقع للاخبار بالمتناقضين
فى الاحكام الشرعية يجوز لعدم نقض المتعارض فيهما للزوم اختلاف
المتنافيين فيهما فاحدهما منسوخ والاخر ناسخ له ويلتزم التاثيم للمخالف
للخبر المحفوف بالقراين بالاجتهاد لو وقع الخبر المذكور فيهما اى الاحكام
الشرعية كما هو حكم ساير ما يفيد العلم فى الشرعيات لكنه لم يقع فيهما
خلافه اى التاثيم بخبر الواحد فانه غير ملتزم للقطع بجواز اخبار اثنين
بنقيضين بل للقطع بوقوعه فعلم به اى بنفس اخبار اثنين بنقيضين
انه اى خبر الواحد لا يفيده اى العلم والا لم يقع منهما ذلك وما قيل مثله
اى مثل هذا من جواز اخبار اثنين عدلين متناقضين للموت ومما موت
ابنه وعدمه عند عدم افادته اى الخبر الاول وهو الاخبار بموته العلم الاول
وهو العلم به وهو انما كان مبنيا على مجرد الاعتقاد وهو لا يوجب التناقض
لعدم استلزامه الثبوت فى الواقع لان المطابقة معتبرة فى العلم
فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى والطارد لافادته العلم فى
مرويهما اى الصحيحين قال لو افاد مرويهما الظن لم يجمع على العمل
به لكنه اجمع على العمل به فلم يفد الظن اما الملازمة فللنهى عن اتباعه
اى الظن والنهى للتحريم والذم عليه اى على اتباعه قال تعالى ولا تقف
اى لا تتبع ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن فى معرض الذم فدل
على حرمته والجواب عن هذا الاجماع عليه اى على العمل بخبر الواحد للاجماع
على وجوب العمل بالظن لا لافادته اى مرويهما العلم بمضمونه والسمعى
اى لا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون مخصوص بالاعتقاديات
المطلوب فيها اليقين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع وان كان ظاهر
السمعى العموم وذلك الاجماع القطعى على وجوب العمل بالظن دليل وجود
المخصص فى الاعتقاديات على غير قول الحنفية او الناسخ للنهى عن
اتباع الظن فى غيرها على قواعد الحنفية وما قيل لا اجماع على العمل

بخبر الواحد للخلاف الاتى فى العمل به ليس بشىء معتبر لاتفاق هذين المسألتين
على نقل اجماع الصحابة فيه اى فى العمل وقوله اى الطارد ظن معصوم
قلنا انما اوجبه الاجماع على العمل واين هو من كون خبر الواحد يفيدهما العلم
فالحاصل ان اوجبت ان الاجماع على العمل بخبر الواحد لافادته خبر العلم
منعناه اى هذا المدعى وبرد اى هذا المدعى من طرف الكلام فهو مصادرة
على المطلوب اوانه اى الاجماع على العمل بخبر انما والقطع لديه ان هذا الخبر
المعين الذى اجمع على العمل به حق لاجماع الامة والحديث ولا يفيد المطلوب
اذ الاول اى كون خبر الواحد يفيد العلم هو المدعى به الثانى وهو ان هذا
الخبر الذى اجمع على العمل به حق قطعا وسواء كان هذا المجمع على العمل به منهما
اى الصحيحين او لا يكون منهما وقد يكون خبر الواحد منهما اى الصحيحين
ولا يجمع عليه اى العمل بمقتضاه لتكلم بعض اهل النقل فيه كالدارقطنى
قيل وجملة ما استدركه الدارقطنى وغيره على البخارى مائة وعشرة احاديث
وافقه مسلم على اخراج اثنين وثلاثين حديثا منها او لغير ذلك والضابط
ما اجمع على العمل به لا مرويهما بخصوصه وهى اى ما اجمع على العمل به
مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا قطع بصدقه اى الخبر عند الكرخى
وابى هاشم وابى عبد الله البصرى فى جماعة لعملهم اى اهل الاجماع
به اى بالخبر الموافق لعملهم والا لو لم يقطع بصدقه احتمل الاجماع
الخطا فلم يكن الاجماع قطعى الموجب واللازم منتف لانه لا اجماع على
الخطا ولا يحتمل الخطا ومنعه اى القطع بصدقه غيرهم وهو الجمهور فقالوا
يدل على صدقه ظنا واختاره الامدى وصاحب البديع لاحتمال كونه
اى عملهم او عمل بعضهم بغيره اى الخبر المذكور من الادلة لان ذلك الخبر
لاحتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد وحينئذ لا يدل عملهم
على صدقه لعدم علمهم به ولو كان عملهم به اى بذلك الخبر لم يلزم احتمال
الاجماع للخطا على تقديره كونه مفيدا للظن لانه كاف فى العمل به للقطع
باصابتهم فى العمل بالمظنون كخبر الواحد والقياس ومع هذه الاحتمالات
لا يقطع بصدقه وانما يكون الغالب على الظن وحقيقته كما اشار اليه الشيخ
سراج الدين الهندى انه اى الاجماع الموافق لحكمه يفيد القطع بصدق
الخبر بمعنى انه اى الخبر بلفظه سمعه فلان منه عليه السلام مسئلة
اذا اخبر بخبر خبرا عن محسوس كما صرح به الامدى بحضرة خلق كثير وعلم
علمهم بكذبه لو كذب ولم يكذبوه ولا حامل على السكوت من خوف او غيره
فقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لا لشئ
والمختار ان يقال قطعنا بصدقه بالعادة لان مع اختلاف امزجتهم ودواعيهم
ووجود هذين الشرطين يمتنع عادة السكوت عن تكذيبه لو كان كاذبا

فانتفى قول السبكي والمختار ما ذهب اليه ابن السمعاني من اشتراط تمادي الزمن
الطويل في ذلك انتهى مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل وهو ان يوجب
الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا للشذوذ وهم الجبائي
في جماعة من المتكلمين لنا القطع بانه اي التعبد به لو ورد السمع به كان
يقول النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا به اذا ظننتم صدقه وعرضناه على
عقولنا علمنا قطعا انه لا يستلزم محالا لذاته عقلا فكان التعبد به جائزا
اذ لا معنى للجواز غير هذا وغاية ما يتصور في امتناعه من المحذور احتمال كونه
كذبا او خطا فيلزم منه التعبد بكذب او خطا لكن هذا الاحتمال لا يمنع التعبد
به اذ كان الصدق راجحا والا لامتنع التعبد به في العمل بشهادة الشاهدين و
وقول المفتي للعامي لتحقق هذا الاحتمال فيهما لكن هذا لا يمنع العمل بهما بالاتفاق
فكذا لا يمنع من العمل بخبر الواحد قالوا التعبد به ان لم يكن ممتنعا لذاته فممتنع
لغيره لانه يؤدي الى تحريم الحلال وقلبه اي تحليل الحرام فيما اذا روى واحد
خبرا يدل على التحريم ولغيره خبرا يدل على الحل وكان احدهما راجحا وعمل به
لجواز خطائه ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان تساويا وعمل بهما فينتفي
الحكم وهو التعبد به قلنا الاول اي تاديته الى تحريم الحلال وقلبه منتف
على اصابة كل مجتهد اذ لا حلال ولا حرام في نفس الامر بل هما تابعان
لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراما لاخر وعلى
اتحاده اي كون المصيب واحدا فقط انما يلزم كون التعبد به مؤديا الى
ذلك لو قطعنا بموجبه اي خبر الواحد على انه الموافق لما في نفس الامر
لكنا لا نقطع به بل نظنه وهو اي ظنه ما اي الذي كلف المجتهد به ويجوز
خلافه اي المظنون ويقول الحق مع من وقع على ما في نفس الامر ومخالفه
على خطا لكن الحكم المخالف لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا للاجماع على وجوب
متابعة ظن نفسه ويحرم في الثاني وهو كونه مؤديا الى اجتماع النقيضين
بان الثابت في المتعارضين احد الحكمين فان ظننا احدهما سقط الاخر
لان المرجوح في مقابلة الراجح في حكم العدم فلا تناقض والا لو لم يظن
احدهما حتى انتفى الترجيح فالتكليف بالتوقف على العمل بكل منهما الى
ان يظهر رجحان احدهما فيعمل به كما هو مذهب جماعة منهم القاضي ابو بكر
او بتخيير المجتهد بالعمل بايهما شا فاذا عمل باحدهما سقط الاخر كما هو
مذهب اخرين منهم الشافعي وكلاهما يمنع اجتماع المتناقضين ولا يخفى
ان الاول اي قولهم التعبد به ممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحريم الحلال
وقلبه فانه ممكن وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل لا يجوز عقلا كما ذكره
هكذا القاضي عضد الدين ليس عقليا بل هما اخذه العقل من الشرع
فالمطابق الثاني وهو لزوم اجتماع النقيضين فهو تعريض بما ذكره القاضي

وقد اوضحه المصنف بحاشيته هنا فقال اي الاول لما لم يفد الامتناع العقلي
واقتصر عليه بعضهم قرر على ارادة الامتناع العقلي لغيره لا لذاته باعتبار
انه يؤدي الى خلاف الواقع وهو باطل وما يؤدي الى الباطل باطل عقلا
وليس بل ما يؤدي الى الباطل العقلي اما الباطل الشرعي فما يؤدي اليه
باطل شرعا والعقل انما يحكم به اخذا من الشرع كما اذا اخذ اصلا غيره
فيحكم بمقتضاه في حال تحققه فلختار المصنف الزام اجتماع النقيضين
ليصح وضع المسئلة انتهى ومانعهم اي المخالفين من قولهم لو جاز
التعبد به من حيث هو جاز التعبد به في العقائد ونقل القران وادعاء
النبوة بلا معجز لان المجوز للتعبد به ظن الصدق وهو موجود في
هذا ايضا واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم ساقط لان الكلام
في التجويز العقلي ويمنع بطلان التالي فنقول بل يجوز التعبد به فيها
ايضا عقلا غير ان التكليف وقع بعدم الاكتفا بخبر الواحد فيها
اما في العقائد فلما تقدم من النص السمعي المفيد لذلك في مسئلة
المختار ان خبر الواحد قد يفيد العلم واما في نقل القران فلانه من
اعظم المعجزات الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فالدواعي
متوفرة فحكمت العادة بكون اثباته قطعيا واما في ادعاء النبوة فلان
العادة تحيل صدق مدعيها بغير معجزة دالة على صدقه لانها امر
في نهاية العظمة وغاية الندرة والطباع مستبعدة لوقوعه بخلاف
الفروع فانه اكتفى فيها بالظن مسئلة العمل بخبر العدل واجب في
العمليات ومنعه الروافض وشذوذ منهم ابو داود لنا تواتر
العمل به عن الصحابة في احاد وقايع خرجت عن الاحصا المشترك
يفيد مجموعها اي احاد الوقايع اجماعهم اي الصحابة قولا او كالقول
على ايجاب العمل عنها اي اخبار الاحاد فبطل الزام الدور و الزام
ما خالفه ولا تقف ما ليس لك به علم على تقدير الاستدلال به
على المطلوب لانا انما اثبتناه بتواتر العمل بها لا بخبر واحد بالعمل
بها والمتواتر ولو معنى يفيد العلم و الزام كون المستفاد من هذه
الوقايع الجواز اي جواز الاستدلال والعمل باخبار الاحاد والنزاع
انما هو في الوجوب لان ايجابهم الاحكام بها يدل على وجوب العمل بها
على انه لا قايل به اي بالجواز دون وجوب ومن مشهورها اي اعمال
الصحابة باخبار الاحاد عمل ابي بكر بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن
مسلمة في توريث الجدة السدس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما اخرجه مالك واحمد واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح
وصححه ابن حبان والحاكم وعمر بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس

وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر كما في صحيح البخاري وخبر حمل بالحاء المهملة والميم المفتوحتين بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين حيث قال كنت بين امرأتين فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة عبد او امة وان تقتل بها كما اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم وخبر الضحاك ابن سفيان في ميراث الزوجة من دية الزوج حيث قال كتب الي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع كما افاده ما اسنده شيخنا الحافظ عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر رضي الله عنه في الابهام بثلاث عشرة وفي الخنصر بست حتى وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وفيما هنالك من الاصابع عشر عشر قال هذا حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي انتهى قلت فعلى هذا قول السبكي واما رجوعه الى كتاب عمرو بن حزم فحكاه الخطابي ولم يثبت لانه لم يثبت عندنا ان كتاب عمرو بن حزم بلغ عمر وقد قال الشافعي لو بلغه لصار اليه وفي هذا القول دلالة على انه لم يبلغه انتهى متعقب عند اقل بعد ذلك ممن روى كتاب عمرو بن حزم احمد وابو داود في المراسيل والنسائي وصححه ابن حبان والحاكم وقال يعقوب بن سفيان لا اعلم في جميع الكتب كتابا اصح من كتاب عمرو بن حزم كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون آراءهم وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك بن سنان اخت ابي سعيد الخدري ان عدة الوفاة في منزل الزوج كذا في شرح القاضي عضد الدين وهو كذلك بالنسبة الى عثمان رضي الله عنه كما رواه مالك واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم واما بالنسبة الى علي رضي الله عنه فالله تعالى اعلم به وما لا يحصى كثرة من الآحاد التي يلزمها العلم باجماعهم على عملهم بها لا بغيرها ولا خصوصيات فيها سوى حصول الظن فعلمنا اي حصول الظن المناط عندهم مع ثبوت اجماعهم بالاستدلال على خبر ابي بكر رضي الله عنه الائمة من قريش وقدمنا في البحث الاول من مباحث العموم ان شيخنا الحافظ قال ليس هذا اللفظ موجود في كتب الحديث عن ابي بكر بل معناه وخبر معاشر الانبياء لا نورث وقدمنا ثمة ايضا ان المحفوظ انا كما رواه النسائي والانبيا يدفنون حيث يموتون رواه بمعناه ابن الجوزي في الوفا وانما يتوقفون عند ريبة توجب انتفا الظن كانكار عمر خبر فاطمة بنت قيس في نفي نفقة المبانة كما تقدم تخريجه في مجهول العين والحال وشابه خبر ابن عمر في تعذيب

الميت ببكاء الحي كما في الصحيحين وايضا تواتر عنه صلى الله عليه وسلم ارسال الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام منهم معاذ فروى الجماعة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اطاعوك لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث الى غير ذلك مما يطول تعداده ولو لم يجب قبول خبرهم لم يكن لارسالهم معنى والاعتراض على الاستدلال بهذه الاخبار بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد لا في جواز العمل به وهذه الاخبار انما تدل على الجواز لا على الوجوب ساقط لان ارسال النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغ الاحكام لما افاد وجوب عمل المبلغ بما بلغه الواحد للعلم القطعي بتكليف المبعوث اليهم بالعمل بمقتضى ما يخبرهم به رسله كان ارساله دليلا في محل النزاع وهو وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد وغيره وهو وجوب العمل على المبلغ الذي ليس بمجتهد لان المبلغ قد يكون له اهلية الاجتهاد وقد لا يكون وعلى كل ان يعمل بمقتضاه ويدخل فيه ما لو افاد اللفظ عليه وصف فان العمل به عمل بمقتضى ذلك اللفظ قاله المصنف ويلزم منه ان يكون خبر الواحد وان لم يكن رسولا مفيدا لوجوب العمل على المجتهد وغيره واستدل من قبلنا المختار بقوله فلولا نفر الآية اي من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون لان الطائفة تصدق على الواحد وقد جعل منذرا ووجب الحذر باخباره ولولا قبول خبره لما كان كذلك واستبعد الاستدلال بها بانه اي النفر لانذارهم بنا على ان المراد بالانذار الفتوى بقرينة توقفه على التفقه اذ لا الامر بالتفقه انما هو لاجله والتوقف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر المخوف مطلقا ويدفع هذا الاستبعاد بانه اي الانذار اعم منه اي الافتا ومن اخبارهم ولا موجب للتخصيص المذكور ولا نسلم ان الانذار متوقف على التفقه وبانه يلزم منه تخصيص القوم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهدا في فتواه بخلاف حمل الانذار على ما هو اعم فانه كما ينتفي تخصيص الانذار ينتفي تخصيص القوم لان الرواية ينتفع بها المجتهد في الاحكام والمقلد في الانزجار وحصول الثواب في مثلها الى غيره واما الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار الآية فغير مستلزم وجوب العمل بخبر الواحد بناء على انه لو لم يكن له لما كان للايعاد على الكتمان لقصد الاظهار فائدة لجواز نهيهم عن الكتمان ليحصل التواتر باخبارهم وان

حاكم فاسق الاية الاستدلال به من حيث انه امر بالتثبت في الفاسق فدل على ان
العدل بخلافه استدلال بمفهوم مختلف فيه وهو مفهوم المخالفة وهو ضعيف
ولو صح كان ظاهرا ولا يثبتون به اى بالظاهر اصلا دينيا واذا كان الاصل
الديني وسيلة عمل وهذا كذلك لانه حاصله امر اعتقادي وهو ان به تثبت
الاحكام قالوا توقف عليه السلام لما انصرف من اثنتين في احدى صلاتي
العشا في خبر ذي اليدين اى الخرباق حيث قال اقصرت الصلاة ام نسيت
يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين حتى اخبره غيره بان قال الناس نعم
فقام فصلى اثنتين اخريين متفق عليه قلنا توقفه للريبة في خبره
اذ لم يشاركوه مع استوائهم في السبب فانه ظاهر في الغلط والتوقف في
مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا ثم ليس خبر ذي اليدين دليلا على نفي
خبر الواحد ان يكون موجبا للعمل بل هو اى خبر ذي اليدين دليل لموجب
الاثنين فيه اى في العمل بخبر الواحد كما عند ابي علي الجبائي بنا على ما في رواية
لهذا الحديث لذي اليدين نفسه رواها شيخنا الحافظ من طريق عبد الله
ابن احمد بن حنبل ثم اقبل على ابي بكر وعمر فقال ماذا يقول ذو اليدين قالا
صدق يا رسول الله فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاب الناس فصلى
بهم ركعتين ثم سلم وسجد سجدتي السهو والا فهما اى خبر الاثنين لا يخرج
الخبر الذي رواه الواحد عن خبر الواحد وكونه اى خبر ذي اليدين ليس في
محل النزاع لان النزاع انما هو في نقل الامة بخبر الواحد منقولا عن الرسول
وهذا ليس كذلك لا يضر اذ يستلزمه اى خبره محل النزاع لان حاصله انه خبر
واحد عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم نقل الى سيد المجتهدين فلم يعمل به غير
انه اتفق ان النبي المنقول عنه هو المجتهد الاعظم المنقول اليه وذلك لا اثر
له في نفي كون توقفه دليلا على عدم العمل بخبر الواحد فليس الجواب الا ما ذكرنا
قالوا قال تعالى ولا تقف نهى عن اتباع الظن وانه يا في الوجوب ولا
شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والجواب ان العمل ليس بالظن بل
بما ظهر من انه يجب العمل به بمقتضى القاطع وهو الاجماع على وجوب العمل
بالظن ومنهم من اثبته اى وجوب العمل بخبر الواحد بالعقل ايضا كابي
الحسين والقفال واحمد وغيرهم كابن سريج في جماعة قال ابو الحسين العمل
بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام
وسقوط حائط يوجب العقل العمل بمقتضاه للاصل المعلوم من وجوب
الاحتراس عن المضار فكذا خبر الواحد يجب العمل به للعلم بان البعثة للمصالح
ودفع المضار ومضمون الخبر لا يخرج عنهما واجيب بانه اى هذا الدليل
بنا على التحسين العقلي وقد ابطل وانما اقتصر عليه لان الكلام في الايجاب
سلمناه اى القول بالتحسين لكنه اى العمل بالظن في تفاصيل مقطوع

الاصل

الاصل اولى عقلا للاحتياط لا واجب سلمناه اى ان العمل به واجب في الشرعيات
ايضا بنا على ان كل ما هو علة للوجوب في العقليات فهو علة للوجوب في
الشرعيات وصح قياس الشرعيات على العقليات لكنه اى هذا القياس
قياس تمثيلي يفيد الظن والكلام انما هو في اصل ديني لا يجوز ثبوته
الا بقطعي فلا يصح ثبوته بظني قالوا اى النافون من مثبتيه بالعقل
ايضا اولا خبر يمكن صدقه فيجب العمل به احتياطا دفعا للمضرة قلنا لم
يذكروا اصله اى القياس فان كان اصله الخبر المتواتر فلا جامع
بينهما لان الوجوب فيه اى المتواتر للعلم اى لافادته العلم لا للاحتياط
وان كان اصله الفتوى من المفتي فحاصل مقلده اى فحكم المفتي خاص
بمقلده فيها وما نحن فيه من حكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان
او خاص بغير متعلقها اى الفتوى فان متعلقها المقلد وخبر الواحد خاص
بالمجتهدين فهو خاص بغير متعلق الفتوى فالمعدى غير حكم الاصل ولو سلم
عدم الفرق المؤثر وصحة القياس على الفتوى فهو ايضا تمثيلي اى تمثيلي
يفيد الظن والكلام انما هو في اصل ديني لا يجوز ثبوته الا بقطعي على انه اذا
كان اصله حكما شرعيا لم يكن عقليا بل شرعيا وهو خلاف مطلوبكم قالوا
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقائع عن الاحكام وهو ممتنع
اما الاولى فلان القران والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقرا التام
المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة لانه يفضي الى خلاف مقصود البعثة
والجواب منع الملازمة بل الحكم في كل ما لم يوجد فيه من الادلة موجب
التوقف فلم يخل اكثر الوقائع عن الاحكام فان كان النفي غير لازم عنهم
وجوب التوقف منعنا بطلان التالي اى امتناع خلو وقائع عن الحكم لان
عدم الدليل مدرك شرعي لعدم الحكم للاجماع على ان ما لا دليل فيه فهو منتفي
وان الزم المتوقف فيثبت الاباحة الاصلية فيما اعطى ذلك الشي على الخلاف
فيها كما عرف ولا يخفى بعده اى بعد عدم وجوب العمل بخبر الواحد من
حضور الشارع اى حثه كل من سمع منه شيئا حكم قاله على النقل مثاله بنحو
ما سمعها فحفظها ورواية الحديث بالمعنى من قوله صلى الله عليه وسلم نضر الله
عبدا سمع مقالتي فوعاها لفظها فاداها كما سمعها فلو كان حكم الخبر
المنقول الوقف ادى الى ان حثه صلى الله عليه وسلم ان يبلغ من سمع
الايجاب لغايته ان لا يعمل به وهو غير الموجب والتحريم بل يتوقف وفي هذا
من الخفاء ما لا يخفى وحينئذ كان عدم النقل كالنقل فان عدم العمل
بحكم خاص والوقف عنه ويتوقف الاباحة عمل بعضهم النقل ولا يمكن
كون حثه صلى الله عليه وسلم لكل سامع ليحصل تواتر المنقول عنه مع
علمه بان المنقول عنه منه لا يصل منها الى التواتر شيء هو افادة الظن

ادعى عدم التواتر اصلا او الا حديث واحد او حديثان والا كان امره وحضه
على ذلك لامر لا يحصل وانه مخطى فى ظن حصوله الى وفاته على ذلك ولو صلى
الله عليه وسلم لا يعثر على خطا الى وفاته كذا ذكره المصنف والظاهر انه يشير
باقتضا التواتر على حديث الى ما لا يفيده قول ابن الصلاح حديث من
كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار مثالا لذلك الى اخر كلامه من
غير ذكر غيره من الاحاديث معه بل صرح بعزة وجوده الى ان يدعى فى هذا
الحديث على ما نقله شيخنا الحافظ عنه وبقوله او حديثان الى هذا الحديث
وحديث المسح على الخفين فان ابن عبد البر جعله متواترا كما قدمناه فى
ذيل الكلام على المشهور لكن فى كون المتواتر معدوما او مقصورا على حديث
او حديثين تامل وقد قال شيخنا الحافظ ما ادعاه ابن الصلاح من العزة
ممنوع وكذا ما ادعاه غيره من العدم لان ذلك نشا من قلة اطلاع على كثرة
الطرق واحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لابعاد العادة ان يتواطيوا
على كذب او يحصل منهم اتفاقا ومن احسن ما يقرر به كون المتواتر موجودا
وجود كثرة فى الاحاديث ان الكتب المشهورة المتداولة بايدى اهل العلم
شرقا وغربا المقطوع عندهم بصحة نسبتها الى مصنفيها اذا اجتمعت على
اخراج حديث وتعددت طرقه تعددا تحيل العادة تواطوهم على الكذب
الى اخر الشروط افاد العلم اليقينى بصحة نسبته الى قايله ومثل ذلك
فى الكتب المشهورة كثير انتهى والله سبحانه اعلم او لا يخفى الاخيران اى
لزوم التوقف والاباحة الاصلية اى ما فيهما على تقدير عدم وجوب
العمل بخبر الواحد فان عدم النقل يكفى فى الوقف عن الحكم بشى خاص
وفى ثبوت الاباحة الاصلية فلا حاجة الى ارتكاب هذا ليتحققا بل الجواب
انه اى الدليل المذكور من قبيل الدليل النقلى الصحيح لا عقلى على وزان
ما ذكر فى مسيلة التعبد بخبر الواحد ولو شرط المثنى فى قبول الخبر
انه اى الخبر اى باشتراطه اولى من الشهادة لاقتضايه اى الخبر شرعا
عاما خلافها اى الشهادة فانها تقتضى امرا خاصا قلنا الفرق بينهما
فى ذلك وجود ما ليس فى الرواية من الحوامل عليها من عداوة وغيرها
كما فى الشهادة فانه اى اشتراط المثنى فى الشهادة بخلاف القياس ولذا
اى وجود حوامل فى الشهادة ليست فى الرواية اشترطوا لفظ اشهد مع
[illegible] والحط عليها اى الرواية عن الشهادة انحطاطه بعدم اشتراط البصر
والحرية وعدم [illegible] فى الرواية واشتراطها فى الشهادة على خلاف فى
بعضها قالوا اى القايلون بان خبر الواحد لا يجب العمل به [illegible] خبر ابى موسى
فى الاستيذان [illegible] فى الصحيحين ان ابا موسى الاشعرى
استاذن على عمر بن الخطاب ثلاثا فلم يوذن له فرجع ففزع عمر فقال

الم

الم اسمع صوت عبد الله بن قيس ايذنوا له فقالوا رجع فدعاه فقال ما هذا
فقال كنا نومر بذلك فقال لتاتينى على هذا ببينة فانطلق الى مجلس
الانصار فسالهم فقالوا لا يشهد لك على ذلك الا اصغرنا فانطلق
ابو سعيد فشهد له فقال عمر لمن حوله خفى على هذا من رسول الله
صلى الله عليه وسلم الهانى الصفق بالاسواق قلنا الريبة وخصوصه
اى خبر ابى موسى قال الخطيب فى كتاب شرف اصحاب الحديث لم يتهم
عمر ابا موسى وانما كان يتشدد فى الحديث حفظا للرواية عن النبى صلى
الله عليه وسلم لا فى عمومه اى خبر الواحد ولذا اى كون توقف الصحابة
عن العمل بخبر الواحد فى بعض الصور لريبة لا لكونه خبر واحد عملوا
اى الصحابة كلهم بحديث عايشة فى التقا الختانين كما يشير اليه
حديث ابى موسى فى صحيح مسلم مسيلة الواحد فى الحد مقبول وهو
قول ابى يوسف والجصاص خلافا للكرخى والبصرى ابى عبد الله
واكثر الحنفية منهم شمس الايمة وفخر الاسلام كذا فى شروح المنار للكاكى
وعزى الاول فى شرحه لاصول فخر الاسلام الى جمهور العلما واكثر اصحابنا
لنا عدل ضابط جازم فى عملى فيقبل كغيره اى كما فى غير الحد من العمليات
قالوا تحقق الفرق بينه وبين غيره من العمليات بقوله صلى الله عليه
وسلم ادرووا اى ادفعوا الحدود بالشبهات اخرجه ابو حنيفة وفيه اى
خبر الواحد شبهة وهى احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره قلنا المراد
بالشبهة التى يدرء بها الحد الشبهة فى نفس السبب لا المثبت للسبب
والا لو كان المراد بها الشبهة فى مثبت السبب انتفت الشهادة وظاهر
الكتاب فيه اى فى الحد لانتفا القطع فيهما اذ احتمال الكذب فى الشهادة
وارادة غير ظاهر الكتاب فيه من تخصيص واضمار ومجاز قايم لكن الحد
يجب بهما اتفاقا والزامه اى هذا القول بانه ينبغى ان يثبت بالقياس
ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلايل موجبة للعلم كخبر الواحد والشهادة
ملتزم عند غير الحنفية وعندهم غير ملتزم والفرق لهم بين خبر الواحد
والقياس فى هذا بانه اى الحد ملزوم الكمية خاصة لا يدركها الراى
فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فان كلام صاحب الشرع والبيان ثابت
كل حكم فيجب قبوله تقسيم للحنفية لخبر الواحد باعتبار محل وروده اى
ما جعل الخبر فيه حجة محل ورود خبر الواحد مشروعات ليست حدودا اى
كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج وما هو ملحق بها مما ليس
عبادة مقصودة كالاضحية او معنى العبادة فيه تابع كالعشر او ليس
خالص كصدقة الفطر والكفارات والمعاملات وهو اى خبر الواحد
المشروط فيه ما تقدم من العقل والضبط والاسلام والعدالة من غير

اشتراط عدد في الراوي جحد فيها خلافا للشافعي لما تقدم من
الجانبين فيما قبل هذه المسئلة التي هذا التقسيم في ذيلها لكن ان كان
الخبر حديثا يشترط ان يكون غير مخالف للكتاب والسنة الثابتة ولا
شاذا ولا مما تعم به البلوى كما سيأتي وحدود وفيها ما تقدم في هذه
المسئلة من الخلاف في قبول الواحد فيها بشروطه الماضية واما ثبوت
مباشرة ما يوجب الحد على المباشرة فانما يثبت باقراره او بالبينة عليه
بذلك على ما هو معروف في كتب الفروع فان كان محل ورود الخبر حقوقا
للعباد فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة اي التي لم يذكر فيها
سبب الملك من هبة وغيرها والاشيا المتصلة بالاموال كالآجال والديون
فشرطه اي هذا القسم عند الامكان الشرعي العدد ولفظ الشهادة مع
ما تقدم من العقل والبلوغ والحرية والاسلام والضبط والعدالة والبصر
وان لا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما ومع الذكورة في واحد من
العدد احتياطا لحقيته اي الخبر بهذه الامور لدواع اي التزوير والحيل
في هذا النوع ليست فيما عن الشارع تقليلا لوقوع ذلك منهما ومنه اي هذا
القسم الفطر لان الناس ينتفعون به فيشترط في الشهادة بهلال الفطر
العدد ولفظ الشهادة مع سائر شروط الشهادة اذا كان بالسماء علة
وفي التلويح وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر
مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر
مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون
بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان
فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر
مع انه يكفي فيه شهادة الواحد انتهى واورد يلزم عليه ما اذا قبل الامام
شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين ولم
يروا الهلال يفطرون في رواية ابن سماعة عن محمد لان الفرض لا يكون
اكثر من ثلاثين فان هذا افطار بشهادة الواحد واجيب بان الفطر غير
ثابت بشهادته بل بالحكم فانه لما حكم القاضي برمضان كان من ضرورته انسلاخه
بمضي ثلاثين يوما فشهادته افضت له كشهادة القابلة على النسب افضت
الى استحقاق الميراث الذي لا يثبت بشهادة القابلة ابتداء ذكره في المبسوط
وقوله لانه لم يكن الملتزم به مسلما فلا يشترط الاسلام استثنا مما تضمنه
ما تقدم من اشتراط الاسلام فيه وقوله الا ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة
والولادة والعيوب في العورة استثنا من العدد فلهذا قال فلا عدد
وقوله وذكورة استطراد وان كان محل الخبر حقوقا للعباد بلا الزام
للغير كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات

في الهدايا والشركات والودايع والامانات فلا شرط اي فيقبل في هذه
خبر الواحد بلا اشتراط شي فيه سوى التمييز مع تصديق القلب فيستوي
فيه الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر والعدل وغيره والبالغ
وغيره اذا كان مميزا حتى اذا اخبر احدهم غيره بان فلانا وكله او ان مولاه
اذن له ووقع في قلبه صدقه جاز ان يشتغل بالتصرف معتمدا على خبره
ثم اشتراط التحري ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام في موضع
من كتابه ولم يذكره في موضع اخر منه وذكره محمد في الاستحسان من
الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير فقال الهندواني في كشف الغوامض
يجوز ان يكون ما في الاستحسان تفسيرا لما في الجامع يعني ان محمدا اجمل
فيه اعتمادا على التفصيل في الاستحسان فيشترط ويجوز ان يشترط ه
استحبابا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان ثم
لم يشترط سوى التمييز لان اعتبار هذه الشروط لترجح جانب الصدق
في الخبر فيصلح ملزما والخبر هنا غير ملزم لان التصرف غير لازم على موكله
وايضا هذه حالة مست الحاجة احتيج الى تلك الشروط في المنار عن المفضية
الى التزوير والاشتغال بالابطال دفعا لها وايضا للاجماع العملي
فان الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
قائمة بعدول وفساق ذكور واناث احرار وعبيد مسلمين وغيرهم
والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك من غير نكير
وكان عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر كما يوجد على اطلاق
ما في البخاري عن عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية
ويثيب عليها وما روى الترمذي وابن ماجة انه كان يجيب دعوة العبد
وهذا وان كان في سنده مضعف فثم ما يشهد له كقبوله هدية وهو عبد كما
اخرجه احمد وابن حبان والحاكم وغيرهم وما في الصحيحين من قبوله هدية اليهودية
الشاة المسمومة الى غير ذلك وايضا دفعا للحرج اللازم من اشتراط العدالة
في الرسول لان الانسان قلما يجد المسلم البالغ الحر العدل في كل زمان وكان
ليبعثه الى وكيله او غلامه فيتعطل مصالحه لو شرطت في الرسول بخلافه
اي اشتراطها في الرواية فانه لا يؤدي الى الحرج لان في عدول المسلمين كثرة وان
كان محل الخبر حقوقا للعباد فيها الزام للغير من وجه دون وجه كعزل
الوكيل لانه الزام من حيث ان الموكل يبطل عمل الوكيل في المستقبل وليس
بالزام للوكيل من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون لانه الزام
للعبد من حيث انه يخرج تصرفات العبد من الصحة الى الفساد بعد الحجر
وليس بالزام له من حيث ان المولى يتصرف في حقه وفسخ الشركة والمضاربة
لانه الزام للشريك والمضارب من حيث انه يلزم كل منهما الكف عن التصرف

في المستقبل وليس الزاما لهما لان الفاسخ يتصرف في حق نفسه اذ لكل من هؤلاء
ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق فالوكيل والرسول فيهما اي في
هذه الحقوق ممن له ولاية التوكيل والارسال بان قال الموكل او المولى او
من قام مقامهما من اب او وصي او قاض او الشريك او رب المال وكذلك بان
تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغه عني هذا الخبر
لا يشترط فيهما سوى التمييز بالاتفاق كما قبله اي كما في المخبر في القسم
الذي قبل هذا وهو ما كان محل الخبر فيه حقوق العباد بلا الزام لان عبارة
الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل اذ الوكيل في هذه الصورة كالرسول
وفي المرسل والموكل لا يشترط سوى التمييز فكذا فيمن قام مقامهما وكذا
المخبر الفضولي لا يشترط عدالته عندهما اي ابي يوسف ومحمد لان هذه الامور
من المعاملات فلا يتوقف على شروط الشهادة ولان للناس في باب المعاملات
عزلا وتوكيلا بحسب ما يعرض لهم من الحاجات ضرورة فلو شرطت العدالة
لضاق الامر عليهم فلم يشترط دفعا للحرج وشرط ابو حنيفة عدالته او العدد
اي كون المخبر الفضولي اثنين لانه اي هذا الاخبار لالزام الضرر فيه فان
بعد العزل ينفذ الشرا على الوكيل ولا يبيع من المأذون كما في الثاني اي القسم
الثاني وهو ما كان محل الخبر حقا للعبد فيه الزام محض ولولاية يتوصل
الفضولي عنه في ذلك التصرف كالثالث اي القسم الثالث وهو ما كان حقا
للعبد فيه الزام من وجه فتوسطنا في القول فيه هنا بالاكتفا باحد شطري
الشهادة وهو العدد او العدالة اعمالا للشبهين لان ما تردد بين شبهين
يوفر حظه عليهما ثم اشتراط العدالة في المخبر الفضولي اذا كان واحدا عند
ابي حنيفة متفق عليه بين المشايخ وعدم اشتراطها اذا كان اثنين قول بعض
المشايخ وقال بعضهم يشترط فيهما ايضا لان خبر الفاسقين كخبر فاسق في انه
لا يصلح ملزما فلا يكون لزيادة العدد فائدة قالوا والاختلاف نشأ من لفظ
محمد في المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده او اخبره بذلك من لم يرسله
مولاه لم يكن محجورا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه
العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد
تأثيرا في الاطمينان بل تأثيره اقوى من العدالة فان القاضي لو قضى بشهادة
واحد لا ينفذ وبشهادة فاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولانه
لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره متابعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل
عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشروط من الذكورة والحرية
والبلوغ ولهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة
عنده حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وجزم به صدر الشريعة وقيل
لو كانت هذه الثلاثة شرطا مع احد شطري الشهادة لذكرها محمد وهو

ايضا خلاف ما في مختصر الكرخي فان فيه وقال ابو حنيفة لا يكون ذلك اخراجا
حتى يخبره رجل عدل او امرأة عدلة او يخبره رجلان وان كانا غير عدلين وخبر
من اسلم بها او الحرب قبل لا اتفاق على اشتراط العدالة في لزوم القضا
لما فاته لانه اي هذا الاخبار اخبار عن الشارع بالدين والاكثر من المشايخ
على انه على الخلاف الذي في العزل والحجر وشمس الائمة السرخسي قال الاصح
عندي انه يلزمه القضا اتفاقا لانه اي المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها كما سمعها
ثم اداها الى من لم يسمعها وقد بينا في خبر الرسول انه بمنزلة خبر المرسل ولا
يعتبر في المرسل ان يكون عدلا انتهى ونظمه المصنف بقوله والوجه هذا
يعني اشتراط العدالة في الرواية لانه يصدق على كل انه رسول رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ على هذا وانتفا اشتراطها فيهم ممنوع اتفاقا
فانما ذاك اي الرسول الذي خبره بمنزلة خبر المرسل الرسول الخاص بالارسال
لا مطلقا وهذا المخبر ليس كذلك ومسوغ الرواية التحمل وبقاؤه اي التحمل
وهما اي التحمل وبقاؤه عزيمة ورخصة وكذا الاداله عزيمة ورخصة
فالعزيمة في التحمل اصل بقراءة الشيخ من كتاب او حفظ عليك وانت تسمع
وقراءتك او قراءة غيرك له اي من كتاب او حفظ على الشيخ وهو يسمع
سواء كان الشيخ يحفظ ما يقرأ عليه اولا لكن يمسك اصله هو او ثقة غيره
ان لم يكن القارئ يقرأ منه على هذا عمل كافة الشيوخ واهل الحديث
وقال ابن الصلاح انه المختار قال الشيخ زين الدين العراقي وهكذا ان
كان ثقة من السامعين ما يقرأ على الشيخ والحافظ له مستمع غير غافل
عنه فذلك كاف ايضا وهي اي قراءتك او غيرك على الشيخ من كتاب او
حفظ العرض سميت به لان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه على الشيخ
كما يعرض القرآن على المقرئ فيقول اهو كما قرأت عليك فيعترف ولو بنعم
او يسكت ولا مانع من السكوت على ما عليه جمهور الفقها والمحدثين
والنظار خلافا لبعضهم وهو بعض الظاهرية في جماعة من مشايخ المشرق
في ان اقراره شرط والاول الصحيح لان المعرف انه اي السكوت بلا مانع
منه تقرير ولانه اي السكوت بلا مانع منه يوهم الصحة فكان صحيحا
والافضل وجها اي القراءة على الشيخ ابو حنيفة على قراءة الشيخ من كتاب
خلافا للاكثر حيث قالوا قراءة المحدث على الطالب اعلا لان هذه طريقة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب ابو حنيفة الى ذلك لزيادة عنايته
اي القارئ بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند لانه عامل لنفسه والشيخ
لغيره والانسان في امر نفسه احوط منه عن سماع القارئ ايضا ولحيث
بانها اهون من الخطا في القراءة وحيث لم يمكن الاحتراز عنهما سقط اعتبار

مالم يمكن وجب الاحتراز عن الاهم منهما وعنه اى عن ابى حنيفة ان القراءة عليه
والسماع منه يتساويان فى النوازل وروى نصير عن خلف عن ابى سعيد
الصغانى قال سمعت اباحنيفة وسفيان يقولان القراءة على العالم والسماع
منه سوا وهو محكى عن مالك واصحابه ومعظم علماء الحجاز والكوفة والشافعى
والبخارى فلو حدث الشيخ من حفظه ترجح التحديث من حفظه على قراءة
القارى عليه بخلاف قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم على غيره فانها راجحة
على قراءة غيره عليه للامن من القرار على الغلط لو وقع ولا كذلك
غيره والحق انه اى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غير محل النزاع
فان محله ان يروى الراوى وهو الشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا انه يروى نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم على هذا حكاية ترجيح
القراءة على الشيخ من ابى حنيفة بلا هذا التفصيل كما وقع لغير واحد
ليس على ما ينبغى وقد رواه كذلك الخطيب عن مالك والليث وشعبة ويحيى
ابن سعيد والقاسم بن سلام وابى حاتم فى آخرين والله سبحانه اعلم وخلفه
عنه اى الاصل وهو الكتاب حدثنى فلان فاذا بلغك كتابى هذا فحدث
به عنى بهذا الاسناد اى على رسم الكتب بان يكتب فى عنوانه من فلان
ابن فلان بن فلان الفلانى الى فلان بن فلان بن فلان الفلانى ثم يكتب
فى داخله بعد التسمية والثناء على الله تعالى والصلاة على رسوله صلى الله
عليه من فلان الى آخره الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابى هذا او اذا
بلغك كتابى هذا فاروه عنى او فحدث به عنى بهذا الاسناد ويشهد على ذلك
شهودا ثم يختمه بحضرتهم فاذا ثبت الكتاب عند المكتوب اليه بالشهود فله
وروى ذلك الحديث عن الكاتب باسناده وفى علوم الحديث لابن الصلاح
من اقسام طرق الحديث وتلقيه المكاتبة وهى ان يكتب الشيخ الى الطالب
وهو غائب شيئا من حديثه بخطه او يكتب له ذلك وهو حاضر ويلتحق بذلك
ما اذا امر غيره بان يكتب ذلك عنه اليه والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا
الى الغير ويقول للرسول بلغ عنى انه حدثنى فلان بن فلان عن فلان بن فلان
الى ان يأتى على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغتك رسالتى اليك فاروه عنى
او فحدث به عنى بهذا الاسناد فيشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة
المرسل حلت للمرسل اليه الرواية قال المصنف وهذا اى قوله فاذا بلغك
الخ فى الفصلين انما يلزم على اشتراط الاذن والاجازة فى الرواية عنهما
اى الكتابة والرسالة والاوجه عدمه اى عدم اشتراط الاجازة فيهما كالسماع
فانه ساق سندا خاصا بمتن معين غير انه لم يسمعه منه فاذا ثبت ان
الكتاب كتابه والرسول رسوله فصار كانه سمعه واذا كان بعد الثبوت عنه
كسماعه منه جاز ان يرويه بلا اذن فان فى السماع والمشافهة لو منعه

عن

عن الرواية جاز ان يرويه مع منعه فضلا عن ان يتوقف على اذنه ذكره المصنف
وقد ذكر ابن الصلاح اجازة الرواية بالكتابة المجردة عن كثير من المتقدمين
والمتأخرين منهم ايوب السختيانى ومنصور والليث وانها المذهب الصحيح
المشهور بين اهل الحديث بل جعلها ابو المظفر السمعانى اقوى من الاجازة
وصار اليه غير واحد من الاصوليين قال المصنف وهو الحق لان الاجازة
من قبيل الرخصة والكتابة من قبيل العزيمة المسند الموصول وهما
اى الكتابة والرسالة كالخطاب شرعا لتبليغه عليه السلام بهما اما الكتابة
والرسالة فعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى قيصر يدعوه
الى الاسلام متفق عليه وعن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى
وقيصر والنجاشى والى كل جبار عنيد يدعوهم الى الله تعالى وليس بالنجاشى
الذى صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم الى غير ذلك وتقدم
من جملة رسله بالتبليغ معاذ بل كل من الامرين منه صلى الله عليه وسلم اشهر
من ان يذكر عليه دليل وعرفا كما فى تقليد الملوك القضاء والامارة بهما كما
بالمشاهدة ويكفى معرفة خطه اى الكاتب فى حل رواية المكتوب اليه عنه
وظن صدق الرسول كما عليه عامة اهل الحديث وشرط ابو حنيفة حيث
نسب اليه انه لا يحل فى كل منهما الا بالبينة كما فى كتاب القاضى الى القاضى
ومال المصنف الى الاول فقال ولا يلزم كتاب القاضى للاختلاف بين كتاب
القاضى الى القاضى وما نحن فيه بالرواية الى نوعيهما حيث لا يلزم من
اشتراطها فى كتاب القاضى اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم ان فى اصول
الفقه للشيخ ابى بكر الرازى واما من كتب اليه بحديث فانه اذا صح عنده
انه كتابه اما بقول ثقة او بعلامات منه وخط يغلب معها فى النفس
انه كتابه فانه يسع المكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرنى فلان يعنى الكاتب
اليه ولا يقول حدثنى ولا خفاء فى جواز حدثنا واخبر وسمعت فى الاول
اى فى قراءة الشيخ على الطالب وقال ايضا مع الجار والمجرور من لى ولنا
وبدون ذلك وانما الكلام فى كونها محمولة على السماع اذا عريت عنهما فقال
ابن الصلاح هى محمولة عليه اذا علم اللقى وسلم الراوى من التدليس لا
سيما من عرف من حاله انه لا يروى الا ما سمعه كحجاج بن محمد الاعور فروى كتب
ابن جريج بلفظ قال ابن جريج فحملها الناس عنه واحتجوا بها وخصص الخطيب
ذلك بمن عرف من عادته مثل ذلك فاما من لا يعرف بذلك فلا يحمله على
السماع ثم عده ابن الصلاح من اوضع العبارات فى ذلك وغلبت لفظة قال
فى المذاكرة اى فى التعبير بها مع الجار والمجرور على ما ذكره ابن الصلاح
وغيره مما جرى بينهم فى المذاكرات والمناظرات حتى قال ابن الصلاح انه لائق
بما سمعه منه فى المذاكرة وهو به اشبه من حدثنا واما قول ابن منده ان

البخاري حيث قال قال لي فلان فهو اجازة وحيث قال قال فلان فهو تدليس قال
الحافظ العراقي فلم تقبل العلماء كلامه حتى قال ابن القطان فذلك عنه باطل وفي
الثاني اي قراءة الطالب على الشيخ يقول قرأت عليه وهو يسمع ان كان هو القارئ
وقرئ عليه وانا اسمع ان كان القارئ غيره وحدثنا بقراءتي عليه وقراءة عليه
وانبانا ونبانا كذلك اي بقراءتي او قراءة عليه والاطلاق لحدثنا واخبرنا من غير
تقييد بقراءتي او قراءة عليه جائز على المختار كما هو مذهب اصحابنا والثوري
وابن عيينة والزهري ومالك والبخاري ويحيى بن سعيد القطان ومعظم
الكوفيين والحجازيين لا المنع مطلقا كما ذهب اليه ابن المبارك واحمد وخلق
كثير من اصحاب الحديث على ما ذكر الخطيب وقال القاضي ابو بكر انه الصحيح
وقيل الاطلاق جائز في اخبرنا فقط وهو للشافعي واصحابه ومسلم وجمهور
اهل المشرق وذكر صاحب كتاب الانصاف انه مذهب الاكثر من اصحاب الحديث
الذين لا يحصيهم احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قول قائله انا قرأته
عليه لا انه لفظ به لي وقال ابن الصلاح الفرق بينهما صار هو الشائع الغالب
على اهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عناء وتكلف وخير ما يقال فيه
انه اصطلاح منهم ارادوا به التمييز بين النوعين ثم خصص النوع الاول
بقوله حدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والمنفرد يقول حدثني واخبرني
وجاز الجمع اي حدثنا واخبرنا لجوازه في كلام العرب كما ان من معه غيره يقول
حدثنا واخبرنا وجاز ان يقول حدثني واخبرني لان المحدث حدثه وغيره واما
ما اختاره الحاكم وذكر انه الذي عهد عليه اكثر شيوخه وائمة عصره وذكره غيره
ايضا من ان الراوي يقول فيما يأخذه من المحدث لفظا وليس معه احد حدثني
فلان وفيما كان معه غيره حدثنا فلان وفيما قرأ على المحدث بنفسه اخبرني فلان
وفيما قرئ على المحدث وهو حاضر اخبرنا فلان وقال ابن الصلاح وهو حسن
رائق فليس بواجب بل مستحب كما حكاه الخطيب عن اهل العلم كافة وفي الخلف
اي الكتابة والرسالة يقول اخبرني كما ذكر غير واحد من مشايخنا وقيل
لا يجوز ان يقول فيهما اخبرني كحدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل
يقول كتب الي وارسل الي لعدم المشافهة قلنا قد استعمل اخبرني للاخبار
مع عدمها اي المشافهة كاخبرنا الله لا حدثنا مع عدمها اذ لا يقال حدثنا الله
على ان ابن الصلاح ذكر انه ذهب غير واحد من علماء المحدثين واكابرهم منهم
الليث ومنصور الى جواز حدثنا واخبرنا في الرواية بالمكاتبة والمختار قول من
يقول فيها كتب الي فلان قال حدثنا فلان بكذا او قال الحاكم انه الذي اختاره
واعتمد عليه اكثر مشايخه وائمة عصره وقال ابن الصلاح ايضا وهذا هو
الصحيح اللائق بمذهب اهل التحري والنزاهة وكذا لو قال اخبرني به مكاتبة
او كتابة او نحو ذلك من العبارات والرخصة في التحمل الاجازة مع مناولة

المجاز

المجاز به للمجاز له ودونها اي وبدون مناولة لانها تأكيد الاجازة لانها بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة ثم من صور الاجازة بدون
المناولة ان يقول المخبر لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني به فلان الى ان يأتي على سنده ومن صورها مع المناولة ان يناوله شيئا
من سماعه اصلا او فرعا مقابلا به ويقول هذا من سماعي او روايتي عن فلان
الى آخر الاسناد فاروه عني ومنه اي قسم الاجازة المجردة عن المناولة اجازة
ما صح من مسموعاتي عندك الا ان الشيخ ابا بكر الرازي ذكر ان نحو هذا او نحو
اجزت لك ما يصح عندك من حديثي ليس بشيء كما لو قال ما صح عندك من صك
فيه اقراري فاشهد به علي لم يصح ولم يجز الشهادة به ونقل ايضا عن شمس
الائمة السرخسي ما يوافقه على وجه ابلغ منه ثم اختلف في جواز الرواية بالاجازة
فقيل بالمنع وهو لجماعات من المحدثين والفقهاء والاصوليين واحدى الروايتين
عن الشافعي وقطع به القاضي حسين والماوردي وقالا كما قال شعبة وغيره
لو جازت الاجازة لبطلت الرحلة وحكاه الآمدي عن ابي حنيفة والجندي
من الشافعية عن ابي طاهر الدباس وانه قال من قال لغيره اجزت لك
ان تروي عني ما لم تسمع فكانه يقول اجزت لك ان تكذب علي والاصح الصحة
وذكر ابن الصلاح انه الذي استقر عليه العمل وقال به جماهير اهل العلم
من اهل الحديث وغيرهم قال وفي الاحتجاج لذلك غموض ويتجه ان يقال
اذا اجاز له ان يروي عنه مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره تفصيلا
واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا وانما الغرض حصول الافهام والفهم و
ذلك يحصل بالاجازة المفهمة وقال غير واحد للضرورة لان كل محدث
لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع او قراءة ما عند
شيخه فلو لم يجزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها والحنفية
قالوا ان كان المجاز له يعلم ما في الكتاب المجاز فقال له المجيز ان فلانا
حدثنا بما في هذا الكتاب باسانيده هذه فانا احدثك به واجزت لك
الحديث به جازت الرواية بهذه الاجازة اذا كان المستخبر مأمونا بالضبط
والفهم كالشهادة على الصك فان الشاهد اذا وقف على جميع ما فيه او
اخبره من عليه الحق واجاز له ان يشهد عليه بذلك كان صحيحا فكذا رواية
الخبر والا لو لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير
بزيادة او نقصان لم تصح الاجازة ولا تحل الرواية بها اتفاقا وكذا لا تصح
عند ابي حنيفة ومحمد ان لم يحتمل الكتاب ذلك خلافا لابي يوسف ككتاب
القاضي اي قياسا على الخلاف فيهم في كتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود
بما فيه شرط عندهما لصحة الشهود خلافا له اي لابي يوسف وشمس الائمة
السرخسي قال الاصح عند نفسه عدم الصحة لهذه الاجازة اتفاقا وتجويز

اي يوسف الشهادة في الكتاب من القاضي الى القاضي وان لم يعلم الشهود ما فيه
لضرورة اشتماله على الاسرار عادة ويكره المكاتبات الاشتمال لا اسرارها
بخلاف كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه لصحة
الامانة فيها قبل العلم بما قال المصنف وفيه نظر بل ذلك اي جواز الشهادة
على الكتاب وان لم يعلم ما فيه للضرورة المذكورة انما يتاتى في كتب القاضي لا
في كتاب القاضي الى القاضي بالحكم والثبوت فينبغي ان يجوز فيما نحن فيه
عنده كما في كتاب القاضي الى القاضي عنده وفخر الاسلام تردد فيما ينبغي
ان ينسب الى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث لم يكن الخلاف عنه فيها منصوصا
فقال يحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ووجهه ما تقدم وهو منعقب بما ذكره
المصنف ويحتمل الجواز بالضرورة اي ان يجوز الاجازة عنده بما علم للمجاز
بما في الكتاب المجاز به كما يجوز الشهادة على كتاب القاضي بلا علم للشاهد
بما فيه بجامع الضرورة بينهما يعني كما لم يشترط ابو يوسف في صحة الشهادة
على كتاب القاضي علم الشاهد بما فيه بجامع الضرورة بينهما يعني كما لم يشترط
ابو يوسف في صحة الشهادة على كتاب القاضي علم الشاهد بما فيه لضرورة
ايصال الحقوق الى اهلها ينبغي ان لا يكون علم الراوي بما في الكتاب المجاز به
شرطا لصحة الاجازة عنده لضرورة فان المحدث محتاج الى تبليغ ما صح عنده
من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين وقد ظهر تكاسل الناس في
امور الدين وربما لا يتيسر للطالب القراءة عليه والسماع منه وفي اشتراط
العلم بما فيه نوع تضييق وتنفير فجوزت رخصة لهذا المعنى وهذا التفصيل
المذكور للحنفية انما هو بالنسبة الى الاتفاق على النفي لصحة الرواية لو قرا
الطالب فلم يسمع الشيخ او قرا الشيخ فلم يسمع الطالب ولم يفهم ففي الاجازة
التي هي دون القراءة اولى ثم في تصحيح الاجازة بدون العلم رفع الابتلاء فان
الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو جوزت بدونه لرغب
الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير
والبدعة ولم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة ولا يشكل هذا بقبول رواية
من سمع في صباه بعد بلوغه فانه كما قال وقبول من سمع في صباه مقيد بضبط
غير انه اقيمت مظنته اي الضبط وهو التمييز مقامه ولذا اي اشتراط
ضبط السامع منعت صحة الرواية المشغول عن السماع بكتابة كما ذهب اليه
الاسفرايني وابراهيم الحربي وابن عدي وذهب الى الصحة مطلقا الحافظ
موسى بن هارون الحمال ويوافقه ظاهر ما عن ابي حاتم الحنظلي انه كتب عند
عارم وعند عمرو بن مرزوق في حالة السماع وما عن ابن المبارك انه كتب وهو
يقرا عليه غير ما يكتب وقال الصبغي من الشافعية يقول حضرت لا حدثنا
ولا اخبرنا او نوم او لهو والحق ان المدار لعدم جواز الرواية عدم الضبط

للمروي اي عدم الضبط نحو الكتابة مقامه اذا كانت بحيث يمتنع معها الفهم لما
يقرا حتى يكون الواصل الى سمع الكاتب كانه صوت غفل اما اذا كانت بحيث لا
يمتنع معها الفهم فلا لحكاية الدارقطني فانه حضر في حداثته مجلس اسماعيل
الصفار فجلس ينسخ جزءا كان معه واسماعيل يملي فقال له بعض الحاضرين لا
يصح سماعك وانت تنسخ فقال فهمي للاملاء خلاف فهمك ثم قال تحفظ كم
املى الشيخ من حديث الى الان فقال لا فقال الدارقطني املى ثمانية عشر
حديثا فعدت الاحاديث فوجدت كما قال ثم قال الحديث الاول منها عن فلان
عن فلان ومتنه كذا ولم يزل يذكر اسانيد الاحاديث ومتونها على ترتيبها
في الاملاء حتى اتى على اخرها فتعجب الناس منه ولعل ما تقدم عن الحنظلي
وابن المبارك كان من هذا القبيل ايضا بل هو الاشبه ولا سيما من ابن المبارك
فلا جرم ان قال النووي وغيره الصحيح ان فهم المقروء والا لم يصح وقالوا
لا فرق بين النسخ من السامع وبينه من المسموع ويجري هذا التفصيل
فيما اذا تحدث الشيخ او السامع او افرط القارئ في الاسراع او بعد عنه
والظاهر انه يعفى عن اليسير نحو الكلمة والكلمتين وقال احمد في الحرف
يدغمه الشيخ فلا يفهم وهو معروف ارجو ان لا تضيق روايته عنه وفي
الكلمة يستفهم من المستفهم ان كانت مجتمعا عليها فلا باس وعن خلف
بن سالم منع ذلك وتنقسم الاجازة لمعين في معين كاجزت لك او لكم
او لفلان وتصفه بما يميزه الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي
وهذا اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة وقد ذكر ابن الصلاح وغيره
انها محل الخلاف السابق لا انها مجمع على جوازها كما زعمه الباجي وغيره اي
لمعين في غير معين لمروياتي ومسموعاتي قال ابن الصلاح وغيره والخلاف
في هذا اقوى واكثر والجمهور من العلماء على تجويز الرواية بها ايضا وعلى ايجاب
العمل بما روي بها بشرطه انتهى ومن المانعين لصحتها شمس الائمة السرخسي
وحكى الاتفاق عليه وقال انه بمنزلة ما لو قال لاخر اشهد علي بكل صك تجد
فيه اقراري فقد اجزت لك فان ذلك باطل وقد نقل عن بعض الائمة من
التابعين ان سائلا ساله الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه
هذا يطلب مني ان اجيز له ان يكذب علي ولغير معين عام في معين وغير
معين نحو اجزت لكل احد الكتاب الفلاني او مروياتي للمسلمين فرادى
ثم هذا ينقسم الى موجود كما ذكرنا والى معدوم ومنه من يولد لفلان ومن
ثمة فصله مما قبله وقد قال لصحة الاجازة للموجود غير معين عام جماعة
من العلماء ورجحها ابن الحاجب والنووي في زيادات الروضة وعمل بها خلق
كثير لا يتم معه قول ابن الصلاح انه لم يسمع عن احد يقتدى به الرواية بها
على انه كما قال النووي الظاهر من كلام مصححها جواز الرواية بها واي

فايدة لها غير الرواية بها ومنعها بعضهم ثم قال ابن الصلاح وغيره فان كان ذلك
مقيدا بوصف حاصر اونحوه فهو الى الجواز اقرب انتهى ومثله القاضي عياض
باجزت لمن هو الان من طلبة العلم ببلد كذا او لمن قرا على قبل هذا وقال
فما احسبهم اختلفوا فى جوازه ممن يصح عنده الاجازة ولا رايت منعه لاحد
لانه محصور موصوف كقوله لاولاد فلان او اخوة فلان واما تخصيص المعدوم
غير معطوف على موجود بالاجازة كما ذكره المصنف فالخلاف فيه اقوى
وقد ابطلها ابو الطيب وابن الصباغ قال ابن الصلاح ومن تبعه هو الصحيح
الذى لا ينبغى غيره لان الاجازة فى حكم الاخبار جملة بالمجاز فكما لا يصح
الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له انتهى وقد قلنا انها اذن فلا يصح ايضا
كما لا يصح الوكالة للمعدوم واجازها للمعدوم مطلقا الخطيب ونقله عن
ابى يعلى بن الفرا الحنبلى وابى الفضل بن عمروس المالكى والقاضى عياض
عن معظم الشيوخ المتاخرين قال وبهذا استمر عملهم شرقا وغربا انتهى
ومنهم من فرعه على جواز الوقف على المعدوم كما هو قول الحنفية والمالكية
والله تعالى اعلم وهذا بخلاف الاجازة لغير المعين المجهول فى معين ه
كاجزت لجماعة من الناس رواية صحيح البخارى وغيره اى وفى غير معين كاجزت
لبعض الناس رواية كتاب السنن وهو يروى عدة من السنن المعروفة
بذلك فانها غير صحيحة بخلاف اجزت لك رواية سنن فلان كابى داود فانها
صحيحة كما هو ظاهر ولو ترك لكان احسن ومنها اى قبيل الاجازة فى غير المعين
اجازة رواية ما سيسمعه الشيخ وهى باطلة على الصحيح كما نص عليه عياض
وابن الصلاح والنووى لان هذا يخبر ما لا خبر عنده به وياذن له فى الحديث
بما لم يحدث به ويبيح ما لم يعلم هل يصح له الاذن فيه فمنعه هو الصواب وفى
التفاصيل اختلافات ذكرنا معظمها ويراجع فى الباقى منها الكتب المولفة
فى علم الحديث ثم المصنف للمجاز فى ادايه قوله اجاز لى ويجوز اخبرنى
حدثنى مقيدا بقوله اجازة او مناولة او اذنا ومطلقا عن القيد بشى
من ذلك للمشافهة فى نفس الاجازة وعلى هذا الشيخ ابو بكر الرازى
والقاضى ابو زيد وفخر الاسلام واخوه وامام الحرمين وحكى عن ابن جريج
وجماعة من المتقدمين وذكر الوليد بن بكر انه مذهب مالك واهل المدينة
بخلاف الكتاب والرسالة لا يجوز ان يقول فيهما اخبرنى ولا حدثنى مطلقا
اذ لا خطاب اصلا فيهما ذكره قوام الدين الكاكى وذكر قوام الدين الاتقانى
انه يجوز فى المكاتبة والرسالة ان يقول حدثنى بالاتفاق وان كان المختار
اخبرنى لان الكتاب والرسالة من الغايب كالخطاب من الحاضر وقيل يمنع
حدثنى لاختصاصه بسماع المتن ولم يوجد فى الاجازة والمناولة ولا
يمنع من اخبرنى وعلى هذا شمس الايمة السرخسى وقال ابن الصلاح والمختار

الذى

الذى عليه عمل الجمهور واباه اختار اهل التحرى والورع المنع فى ذلك من اطلاق
حدثنا واخبرنا ونحوهما من العبارات وتخصيص ذلك بعبارة تشعر به
بان تقيد هذه العبارات كما تقدم والوجه فى النقل اعتماد عرف تلك
الطايفة فيودى على ما هو عرفها فى ذلك على وجه سالم من التدليس
وخلاف ما فى نفس الامر والاكتفا الطارى فى هذه الاعصار بكون الشيخ
مستورا اى كونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق وما يخرم المروة
ووجود سماعه مثبتا بخط ثقة غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل
شيخه كما ذكره ابن الصلاح وسبق الى الاشارة اليه البيهقى وليس خلافا لما
تقدم من اشتراط العدالة وغيرها فى الراوى لانه اى الاكتفا المذكور
لحفظ السلسلة اى ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا عن الانقطاع
وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى محمد
صلى الله عليه وسلم وذلك اى ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها لايجاب
العمل على المجتهد والعزيمة فى الحفظ حفظه عن ظهر قلب من غير واسطة
الخط ثم دوامه الى وقت الادا لان المقصود من السماع العمل بالمسموع وتبليغه
الى غيره ومما لا بد لهما من الحفظ قال شمس الايمة السرخسى وغيره وهذا
كان مذهب ابى حنيفة فى الاخبار والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته
وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يبينه للناس ويشهد له ما
اسند الحافظ المزى فى تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال كان
ابو حنيفة ثقة لا يحدث الا بما يحفظه ولا يحدث بما لا يحفظه والرخصة
فى الحفظ تذكره اى الراوى المروى بعد انقطاعه اى الحفظ عند نظر
الكتابة سوا كانت خطه او خط غيره معروف او مجهول لان المقصود به ذكر
الواقعة وهو حاصل بخط المجهول ايضا فيصير كانه حفظه من وقت السماع
الى وقت الادا فيكون حجة وتحل له روايته لان التذكر بمنزلة الحفظ ه
والنسيان الواقع قبله عفو لعدم امكان الاحتراز عنه لان الانسان جبل
عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقوة نور قلبه
وان كان منصورا لقوله تعالى سنقريك فلا تنسى الا ما شا الله وسمى السرخسى
هذا عزيمة مشبهة بالرخصة فان لم يتذكر الراوى المروى بنظر المكتوب
بعد علمه انه خطه او خط الثقة وهو فى يده بحيث لا يصل يد غيره اليه
او مختوما بخاتمه او فى يد امين على هذه الصفة حرمت الرواية والعمل
عند ابى حنيفة بذلك ووجبا اى الرواية والعمل به عندهما والاكثر وعلى
هذا الخلاف روية الشاهد خطه بشهادته فى الصك اى كتاب الشهادة
والقاضى خطا وخط نايبه بقضايه بشى فى السجل الذى بديوانه ولم
يتذكر كل منهما ذلك فروى بشر بن الوليد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة

لا يحل له ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر ما تضمنه المكتوب لان النظر في الكتاب لمعرفة
القلب كالنظر في المراة للروية بالعين والنظر في المراة اذا لم يفد ادراكا لا يكون
معتبرا فالنظر في الكتاب اذا لم يفد تذكره يكون هدرا وهذا لان الرواية
والشهادة وتنفيذ القضا لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط تشبها لا يمكن التمييز
بينهما الا بالتخمين فبصورة الخط لا يستفيدون علما من غير التذكر وعن ابي يوسف
في رواية بشر عنه الجواز في الرواية اي جواز العمل بمجرد الخط في رواية
الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف تغييره عادة بان يكون بيده او بيد امين
لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود نفع تغييره لاحد
ودوام الحفظ والتذكر متعذر فلو اشترطنا التذكر لصحتها ادى الى تعطيل
السنن والسجل اذا كان في يده اي وجواز عمل القاضي بمجرد خطه او خط
معروف معتمد قضاه بقضيته في مكتوب محفوظ بيده بحيث لا تصل اليه يد
غيره او يكون مختوما بخاتمه او بيد امينه الموثوق به كذلك لان حفظ
القاضي جميع الجزئيات الوقايع ذكرا متعذر غالبا لكثرة اشتغاله بامور
المسلمين فلو لم يجز اعتماده على الخط عند النسيان ادى الى تعطيل
اكثر الاحكام والحرج وهو منتف ولهذا كان من اداب القضا وكتابة القاضي
الوقايع وايداعها قمطرة وختمه بخاتمه ولو لم يجز له الرجوع اليها عند النسيان
لم يكن للكتابة والحفظ فايدة وانما شرط ان يكون بيده او بيد امينه للامن
من التزوير فيه حينئذ بخلاف ما اذا لم يكن بيد احدهما فان التزوير فيه يتطرق
اليه لما يبتني عليه من الخصومات لا الصك اي ولا يجوز عنده عمل الشاهد
بمجرد الخط اذا لم يكن بيده لان مبنى الشهادة على اليقين بالمشهود به والصك
اذا كان بيد الخصم لا يحصل الامن فيه من التغيير والتبديل بخلاف ما
اذا كان بيده للامن عن ذلك كالسجل بيد القاضي وعن محمد في رواية ابن
رستم عنه يجوز العمل للمذكورين بمجرد الخط اذا تيقنوا انه خطهم في الكل اي
في الرواية والشهادة والقضا ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا على الناس
لان جريان التغيير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط والخط يشبه
بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير
لان له اثرا يمكن الوقوف عليه فاذا لم يظهر جاز الاعتماد على الخط وقد
تعرض المص لدليلهما مع الاكثر في المسيلة الاولى بقوله لنا عمل الصحابة بكتابه
صلى الله عليه وسلم بلا رواية لما فيه للعاملين بل بمعرفة الخط وانه منسوب
اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن حزم كما يجيء ما قدمنا في مسيلة
العمل بخبر العدل واجب فيجاز مثله لغيرهم وهو اي عملهم بكتابه بمجرد معرفة
الخط اولى من عمل الراوي بكتاب الشيخ اليه بلا بينة لان احتمال التزوير
فيه ابعد وما قيل النسيان غالب فلو لزم التذكر بطل كثير من الادلة

الشرعية كما اشرناه بدا على ما قالوه غير مستلزم لمحل النزاع وانما يستلزمه اي
محل النزاع غلبة عدم التذكر عند معرفة الخط وهو اي عدم التذكر غالبا
عند معرفة الخط ممنوع والعزيمة في الادا ان يكون باللفظ نفسه
والرخصة فيه ان يكون المودى معناه بلا نقص وزيادة للعالم باللغة
ومواقع الالفاظ من المعاني الدالة عليها ومقتضيات الاحوال لها عند
الجمهور من الصحابة ومن بعدهم منهم الايمة الاربعة وفخر الاسلام وصاحب
الميزان واتباعهما الا في نحو المشترك من الخفي والمشكل والا في المجمل
والمتشابه فانه لا يجوز فيهما اصلا وخلاف العام والحقيقة المحتملين
للخصوص والمجاز فانه يجوز للغوي الفقيه لا للغوي فقط اما المحكم
اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على
ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام
الكتاب منهما اي العام والحقيقة فتكفي اللغة اي معرفتها فيه وخالف
بعض والحنفية الرواية بالمعنى في الجوامع اي جوامع الكلم في الصحيحين
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت بجوامع الكلم ولاحمد واوتيت فواتح
الكلم وجوامعه ثم في صحيح البخاري وبلغني ان جوامع الكلم ان الله عز وجل
يجمع الامور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب التي قبله في الامر الواحد
او الامرين او نحو ذلك وقال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع للمعاني بقول
الكلمة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن انواعا من الاحكام قالوا
كالخراج بالضمان وهو حديث حسن تقدم معناه وانه رواه احمد واصحاب
السنن والعجماء جبار متفق عليه قال ابو داود العجما المنفلتة التي لا يكون
معها احد وقال ابن ماجة الجبار الهدر الذي لا يغرم فقال بعضهم يجوز للعالم
بطرق الاجتهاد اذا كانت الجوامع ظاهرة المعنى وذهب فخر الاسلام
والسرخسي الى المنع لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب
وكل واحد مكلف بما في وسعه والرازي منهم اي الحنفية وابن سيرين
وثعلب في جماعة على المنع مطلقا اي سواكان من المحكم او لا كذا ذكره غير
واحد وفيه بالنسبة الى الراوي نظر فان لفظه في اصول الفقه له قد حكينا
عن الشعبي والحسن انهما كانا يحدثان بالمعاني وكان غيرهما منهم ابن سيرين
يحدث باللفظ والاحوط عندنا ادا اللفظ وسياقته على وجهه دون
الاقتصار على المعنى سواكان اللفظ مما يحتمل التاويل او لا يحتمله الا ان
يكون الراوي مثل الحسن والشعبي في اتقانهما للمعاني والعبارات التي
معناها نفقها غير فاصلة عنها ولا مقصرة وهذا عندنا انما كانا يفعلانه
في اللفظ الذي لا يحتمل التاويل ويكون للمعنى عبارات مختلفة فيعبران
تارة بعبارة وتارة بغيرها فاما ما يحتمل التاويل من الالفاظ فانا

لانظن بهما انهما كانا بغيرانه الى لفظ غيره مع احتماله لمعنى غير معنى لفظ الاصل
واكثر فساد اخبار الاحاد وتناقضها واستحالتها من هذا الوجه وذلك لانه
قد كان منهم من يسمع اللفظ المحتمل للمعانى فيعبر هو بلفظ غيره ولا يحتمل الا
معنى واحدا على انه هو المعنى عنده فيفسده انتهى لنا فيما عليه الجمهور العلم
بنقلهم اى الصحابة احاديث بلفظ مختلفة فى وقايع متحدة كما يحاط بها
علما فى دواوين السنة ولا منكر لوقوع ذلك منهم وما عن ابن مسعود وغيره
قال عليه السلام كذا او نحوه او قريبا منه فعن عمرو بن ميمون قال كنت
لا تفوتنى عشية خميس لا اتى فيها عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فما سمعته
يقول لشىء قط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانت ذات عشية
فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغرورقت عيناه وانتفخت اوداجه
ثم قال او مثله او نحوه او شبيه به قال فانا رايته وازراره محلولة موقوف
صحيح اخرجه احمد وابن ماجة وغيرهما وعن ابى الدرداء رضى الله عنه انه كان اذا
حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نحوه او شبهه اخرجه الدارمى وهو
موقوف منقطع رجاله ثقات واخرجه الخطيب من وجه اخر موصولا والطبرانى
عن ابى ادريس الخولانى قال رايت ابا الدرداء اذا فرغ من الحديث عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال هذا او نحوه او شكله ورجاله ثقات وعن ابن سيرين
كان انس اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرغ قال او كما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم صحيح اخرجه ابن ماجة ولا منكر على قايليه فكان المجموع
من قولهم وعدم انكار غيرهم اجماعا على جواز الرواية بالمعنى وبعثه اى رسول
الله صلى الله عليه وسلم الرسل اى النواحى بتبليغ الشرايع بلا الزام لفظ مخصوص
بل كان يطلق لهم ان يبلغوا المبعوث اليهم بلغتهم كما هو ظاهر من سياقها
وما روى الخطيب فى كتاب الكفاية فى معرفة اصول علم الرواية عن يعقوب
ابن عبد الله بن سليمان الليثى عن ابيه عن جده اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلنا له بابائنا وامهاتنا انا لنسمع منك الحديث ولا يقدر على تاديته كما سمعناه
منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما او تحرموا حلالا واصبتم المعنى
فلا باس واخرجه الطبرانى فى الكبير وقال الحافظ العراقى رواه ابن منده
من حديث عبد الله بن سليمان ابن اكيمة الليثى قال قلت يا رسول الله الحديث
وزاد فى اخره فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا وتعقبه شيخنا
الحافظ برهان الدين الحلبى بان عبد الله ليس له صحبة بل هو تابعى على الصحيح
كما يفيده تجريد الذهبى والصحبة لسليمان فيكون مرسلا انتهى وستعلم
ان الارسال غير ضاير فى الاسناد من الثقة بل هى منه زيادة مقبولة واما
الاستدلال للجمهور بتفسيره اى بالاجماع على جواز تفسير الحديث
بالعجمية فانه اذا جاز تفسيره بها فلان يجوز بالعربية اولى لان التفاوت

بين العربية وترجمتها بها اقل مما بينهما وبين العجمية فمع الفارق اى قياس
معه اذ لولاه اى تفسيره بالعجمية امتنع معرفة الاحكام لهم العجمى
لان العجمى لا يفهم العربى الا بالتفسير فكان فيه ضرورة ولا ضرورة فى النقل
بالمعنى ولهذا يجوز تفسير القران بجميع الالسن ولا يجوز نقله بالمعنى
بالاتفاق وايضا من الادلة على تجويز النقل بان المقصود المعنى لان
الحكم ثابت به لا اللفظ من حيث هو لانه غير معجز ولا يتعلق به شىء من الاحكام
وهو اى المعنى حاصل فلا يضر اختلاف اللفظ واما استثناء فخر الاسلام
السابق لانه اى النقل بالمعنى للمشترك والمشكل والخفى تاويله اى الراوى
لهذه الاقسام وليس تاويله حجة على غيره كقياسه ليس حجة على غيره
بخلاف المحكم فانه يكون للامن عن الغلط والمحتمل للخصوص محمول على
سماعه المخصص كعمله اى الراوى فى المفسر بخلاف روايته حيث يحمل
عمله بخلاف روايته على الناسخ اى سماعه الناسخ لمرويه ويشكل استثناء فخر
الاسلام بترجيح تقليده اى الصحابى فانه ياتى فيه الدليل المذكور لاستثناء
فان اجيب بانه انما نرجح تقليده بحمله اى تقليده على السماع فالجواب انه
اى حمله على السماع ثابت له مع امكان قياسه اى ان يكون قاله قياسا
واجتهادا فكذا فى نحو المشترك من الخفى والمشكل اذ احمله على بعض وجوهه
تقدم ترجيح اجتهاده اذ كان اعرف بما هناك مما شاهده من الامور الموجبة
لعلمه بان المراد ما ذكر فان قيل نرجح اجتهاد الصحابى على اجتهاد غيره بالحل
لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها فحفظها فاداها
فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه احمد
والترمذى وابن ماجة وابن حبان وغيرهم فالجواب المنع والحديث هو افقه
منه تقليد برب فكان الظاهر بعد الاشتراك بين الصحابة وغيرهم فى
الفقه افقهيتهم الاغلب لا فيحمل حالهم على الغالب والتحقيق لا يترك
اجتهاد لاجتهاد الافقه وفى الصحابة لقرب سماع العلة او نحوه من
مشاهدة ما يفيدها اى العلة وعلى هذا التوجيه تجويزه اى النقل بالمعنى
فى المجمل والمتشابه لانهم انما نفوه لما ذكروه من قولهم لانه لا يوقف على
معناه فان المجمل لا يستفاد المراد منه الا ببيان سمعى والمتشابه لا بيان له
معناه فى الدنيا اصلا والمصنف يقول بذلك لكنه يقول اذا رواه بمعنى
على انه المراد اصحه حملا على السماع فانا اذا عملنا بتركه الحديث الذى
رواه من المفسر لحكمنا بانه علم انه منسوخ اذ كان يحرم عليه ترك العمل
بالحديث فلذلك اذا روى المجمل بمعنى مفسر على انه المراد منه حكمنا
بانه سمع تفسيره اذ كان لا يحل ان يفسره برايه فالحاصل ان الاقسام
خمسة المفسر الذى لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى اتفاقا

بعد علمه بالفقه والحقيقة والعام المحتملان للمجاز والتخصيص فيجوز مع الفقه
واللغة فلو انسد باب التخصيص كقوله سبحانه والله بكل شئ عليم والمجاز بما يوجبه
رجع الجواز الى الاكتفا بعلم اللغة فقط لصيرورته محكما لا يحتمل الا وجها واحدا
والمشترك والمشكل والخفى فلا يجوز بالمعنى اصلا عندهم لان المراد لا يعرف الا
الا بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره كقياسه وحكم المصنف بجواز ذلك لانه
داير بين كونه تاويلا او مسموعا وكل منهما من الصحابى مقدم على غيره والمجمل
والمتشابه فقالوا لا يتصور نقله بالمعنى لانه فرع معرفة المعنى ولا يمكن فيهما
والمصنف يقول كذلك ولكن نقول اذا عين معنى انه المراد حكمنا بانه سمعه
على وزان حكمنا فى تركه انه سمع الناسخ حكما ودليلا وما هو من جوامع الكلم فاختلف
المشايخ فيه كذا افاد المصنف رحمه الله تعالى قالوا اى المانعون قال صلى الله عليه
وسلم نضر الله امرا سمع منا شيا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع رواه
الترمذى وابن ماجة وابن حبان وغيرهم حرض على نقل الحديث على الوجه الذى
سمعه فيدل على وجوب نقله بلفظه لانه اداه كما سمعه انما يكون اذا كان بلفظه
كما يشهد به ما فى رواية عند الدارقطنى والطبرانى فى مسند الشاميين نضر الله من
سمع قولى ثم لم يزد فيه قلنا قوله نضر الله امرا حث على الاولى فى نقله وهو نقله
بصورته سواء كان دعا له ان يجعل الله وجهه نضرا اى بجمله ويزينه او ان يكون
خبرا عن انه من اهل نضرة النعيم قال تعالى ولقاهم نضرة وسرورا كما ذكرهما
الرامهرمزى وقال وهو بتخفيف الضاد والمحدثون يثقلونها وفى الغريبين رواه
الاصمعى بالتشديد وابو عبيد بالتخفيف وقال الحسن بن محمد بن موسى المودن
ليس هذا من الحسن فى الوجه انما معناه حسن الله وجهه فى خلقه اى جاهه وقدره
ويعارضه ما اسنده شيخنا الحافظ الى بشر بن الحارث سمعت الفضيل
ابن عياض يقول ما من احد من اهل الحديث الا وفى وجهه نضرة لقول النبى صلى
الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع منا حديثا والى الحميدى سمعت سفيان يقول
ما احد تطلب الحديث الا وفى وجهه نضرة لهذا الحديث فاين مع خلافه اى
خلاف الاولى وهو النقل بالمعنى فان قيل هو اى المانع من خلافه قوله فرب
حامل فقه الى من هو افقه منه افاد انه اى الراوى قد يقصر لفظه عن استيعاب
اذ اما اشتمل عليه اللفظ النبوى من الاحكام فينتفى احكام يستنبطها الافقه
بواسطة نقله بالمعنى قلنا غايته اى قصور لفظه عن استيعاب ذلك نقل
بعض الخبر بعد كونه حكما تاما وهو جايز كما تقدم وقد يفرق بين هذا وبين
حذف بعض الخبر الذى لا تعلق له بالباقى تعلقا بغير المعنى بان لا بد للحاذق
من نقل الباقى فى غيره كيلا ينتفى الاحكام المستفادة منه بخلاف من قصر
لفظه عنها فانها اى الاحكام التى ليست مستفادة منه تنتفى لعدم مفيدها
حينئذ بل الجواب الجواز لمن لا يخل بشئ من مقاصده لفقهه قالوا اى المانعون

ايضا النقل بالمعنى يودى الى الاخلال بمقصود الحديث بتكرر النقل كذلك اى
بالمعنى فانا نقطع باختلاف العلما فى معانى الالفاظ ونقا وتهم فى تنبيه بعضهم
على ما لا يتنبه الاخر عليه فاذا قدر النقل بالمعنى مرتين وثلاثا ووقع فى كل
مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود اجيب بان الجواز
للنقل بالمعنى حال كونه يتقيد بعدمه اى الاخلال بالمقصود كما هو محل النزاع
ينفيه اى اداء النقل بالمعنى لانه خلاف الغرض وقد انتفى بما تضمنته هذه
الجملة قول الماوردى يجوز ان نسى اللفظ لا ان لم ينسه لفوات الفصاحة
فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم وما قيل يجوز ان كان موجبه علما لا ان كان
عملا وما عليه الخطيب البغدادى من تقييد الجواز بلفظ مرادف مع بقاء
التركيب وموقع الكلام فى حاله والله تعالى اعلم مسئلة المرسل قول الامام
من ائمة النقل اى لهم اهلية الجرح والتعديل الثقة قال عليه السلام كذا
مع حذف من المسند وتقييده اى القايل بالتابعى او الكبير منهم اى
التابعين كعبيد الله بن عدى بن الخيار وقيس بن ابى حازم وسعيد بن
المسيب اصطلاح للمحدثين وسم الاول بالمشهور وعزى الثانى الى بعضهم
فدخل فى التعريف الاول المنقطع بالاصطلاح المشهور للمحدثين وهو
ما سقط من روايه قبل الصحابى راو او اثنان فصاعدا الا من موضع واحد
والمعضل باصطلاحهم المشهور وهو ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا
من موضع واحد وتسميته قول التابعى مطلقا كما هو صنيع الحافظ البرذيجى
ولعله المراد بحكاية الخطيب عن بعض اهل العلم بالحديث ان المنقطع ما روى
عن التابعى او من دونه موقوفا عليه من قوله او فعله خلافا لاصطلاح
المشهور فيه اى المنقطع فلا جرم ان قال ابن الصلاح وهذا غريب بعيد
وحكى ابن عبد البر ان قوما يسمون قول التابعى الذى لقى من الصحابة واحدا
او اثنين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منقطعا لا مرسلا لان اكثر رواياتهم
من التابعين وهو اى قول التابعى الموقوف عليه هو المقطوع كما ذكره
الخطيب وغيره على ان ابن الصلاح قال وجدت التعبير بالمقطوع عن المنقطع
غير الموصول فى كلام الشافعى والطبرانى وغيرهما وقال الحافظ العراقى
ووجدته ايضا فى كلام الحميدى والدارقطنى فان كان المرسل صحابيا فحكى
الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول ابى اسحاق الاسفراينى لا يحتج
به وما عن الشافعى من نفيه اى قبوله ان علم ارساله اى الصحابى عن غيره
كما نقله عنه فى المعتمد اى ولعدم الاعتماد عليه ادبه ايضا فان قلت
فى اصول فخر الاسلام بعد حكاية الاجماع على قبول مرسل الصحابى وتفسير
ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته وكان يروى عن غيره
من الصحابة فان اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على
سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره انتهى فهذا موافق لما عن الشافعي
قلت لا فانه استثنا من حمل حديثه على سماعه بنفسه كما صرح به الشارحون
فالمعنى ارسال الصحابي محمول على سماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا اذا صرح بالرواية من غيره من الصحابة فحينئذ لا يحمل على سماعه بنفسه
لان الصريح يفوق الدلالة او كان المرسل غيره اى غير صحابي فالاكثر
منهم الايمة الثلاثة اطلاق القبول والظاهرية واكثر اهل الحديث من
تهم الشافعي اطلاق المنع والشافعي قال ان عضد باسناد او ارسال
مع اختلاف الشيوخ من المرسلين لا غير او قول صحابي او اكثر العلما
او عرف المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا يكن احد هذه الامور
الخمسة لا يقبل قيل وقيده اى الشافعي قبوله مع كونه معتضد ايما ذكرنا
بكونه اى المرسل من كبار التابعين واذا شرك احدا من الحفاظ في حديثه
لم يخالفه ولو خالف الحفاظ فبالنقص اى يكون حديثه انقص كما ذكره الحافظ
العراقي عن نص الشافعي وابن ابان يقبل في القرون الثلاثة وفيما بعدها
اذا كان المرسل من ايمة النقل وروى الحفاظ مرسله كما رواه مسنده
والحق اشتراط كونه من ايمة النقل مطلقا اى عند الكل على وزان ما تقدم
للمصنف في مسيلة بيان الجرح والتعديل هل هو شرط حيث شرط العلم
على مذهب الكل لنا جزم العدل بنسبة المتن اليه عليه السلام بقوله
قال يستلزم اعتقاد ثقة المسقط لتوقفه عليه والا كان تلبيسا قادحا فيه
والفرض انتفاوه وكونه من ايمة الشان قوى الظهور في المطابقة والا لو لم
يعتقد ثقة المسقط لم يكن المرسل عدلا ولو لم يطابق لم يكن اماما فالاستثنا
باعتبارين ولذا اى استلزام جزم العدل بذلك اعتقاد ثقة المسقط حين
سيل النخعي الاسناد الى عبد الله اى لما قال الاعمش لابراهيم النخعي اذا رويت
لي حديثا عن عبد الله بن مسعود فاسنده لي قال اذا قلت حدثني فلان عن
عبد الله فهو الذي رواه فاذا قلت قال عبد الله فغير واحد اى فقد رواه
غير واحد عنه وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى
قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين سمعته او اكثر فافادوا
ان ارسالهم عند اليقين او قريب منه اى اليقين بالمروي فكان المرسل
اقوى من المسند لظهور ان العدل لم يسقط الا من جزم بعدالته بخلاف من
ذكره لظهور احالة الامر فيه على غيره غالبا وهو اى كونه اقوى منه مقتضى
الدليل كما ذكرنا انفا فان قيل يحقق من الايمة كسفيان الثوري وبقية تدليس
التسوية كما سلف وهو اى ارسال من تحقق فيه هذا التدليس مشمول بعموم
المذكور كما هو ظاهر فيلزم ان يقبلوه قلنا يلتزمه اى شمول الدليل له ونقول

بحجيته حملا على انه لم يرسل الا عن ثقة ووقف ما اوهمه اى التدليس الى بيان
لارساله عن ثقة اولا فقط النافين لحجية المرسل او حمله اى الوقف الاختلاف
اى اختلاف حال المدلس بان علم انه تارة يحذف الضعيف عند غيره بخلاف
المرسل فانه يجب الحكم فيه بان المحذوف ليس مجمعا على ضعفه بل ثقة او من
يعتقد الامام الحاذق ثقته واستدل للمختار اشتهر ارسال الايمة كالشعبي
والحسن والنخعي وابن المسيب وغيرهم واشتهر قبوله اى ارسالهم بلا
نكير فكان قبوله اجماعا لا يقال لو كان قبوله اجماعا لم يجز خلافه لكونه
خرقا للاجماع واللازم منتف اتفاقا لانا نقول لا نسلم ذلك لان ذلك
اى عدم جواز خلافه انما هو في الاجماع القطعي والاجماع هنا ظني لكن
يعترض الاجماع بقول ابن سيرين لا تاخذوا بمراسيل الحسن وابي العالية
فانهما لا يباليان عمن اخذ الحديث وهو اى عدم مبالاتهما عمن اخذ الحديث
وان لم يستلزم ارسالهما عن غير ثقة اذ اللازم لدليل القابل للمرسل ان
الامام العدل لا يرسل الا عن ثقة لا يستلزم انه لا يرسل الا عن ثقة
ان لا ياخذ الا عنه اى عن ثقة ناف للاجماع لانه لا اجماع مع مخالفة ابن
سيرين فهو اى نقل الاجماع على قبوله خطا على هذا وان كان منع ابن
سيرين من مراسيلهما خطا ايضا لانه علل بما لا يصلح مانعا وكيف والعدل
الثقة وان اخذ عن غير ثقة فهو ثقة يبينه اذا روى عنه ولا يرسل فلا
يسقطه لانه غش في الدين ذكره المصنف واحتج الاكثر لقبوله بهذا الاجماع
وهو منعقف بقول ابن سيرين المذكور وتقرير غاية اى الاجماع لا يفيدهم
اى الاكثرين تعميما في ايمة النقل وغيرهم فان المذكورين من ايمة النقل
فلم يجب في غيرهم وبان رواية الثقة اى العدل عمن اسقطه توثيق لمن
اسقطه لان الظاهر من حاله ذلك فيقبل كما لو صرح بالتعديل ودفع هذا
بان ظهور مطابقة ظن الجاهل ثقة الساقط منتف يعني كون رواية العدل
توثيقا لمن روى عنه لا يستلزم المطابقة في نفس الامر فانه لو كان عدلا غير
امام وهو المراد بقوله ظن الجاهل ثقة الساقط لا يوجب ظهور ثقته
فلا يثبت بتوثيقه ثقته ولعل التفصيل في المرسل بين كونه عدلا اماما
فيقبل والا فلا مراد الاكثر من الاطلاق لقبول المرسل بان يريدوا قبوله
بقيد امامة المرسل وعدالته بشهادة اقتصار دليلهم للقبول على الايمة
اى على ذكر ارسالهم والا لو لم يكن المراد هذا فبعيد قولهم توثيق من لا
يعول على علمه ومثله اى هذا الصنيع من ارادة المقيد من اللفظ المطلق
بما يعرف من اسند لا لهم وفي اثنا كلامهم من اوايل الايمة كثير فلا يكون
قول الاكثر مذهبا غير المفصل النافون لقبوله قالوا لو لا الارسال يستلزم
جهالة الراوي للاصل عينا وصفة فيلزم من قبول المرسل القبول مع الشك

فى عدالة الراوى اذ لو سيل عنه هل هو عدل لجاز ان يقول لا كما يجوز ان يقول نعم
واللازم منتف بالاتفاق قلنا ذلك اى هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو
فى غير ايمة الشان واما الايمة فالظاهر انهم لا يجرمون الا عمن لو سالوا عنه لعدلوه
ونحن انما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير قالوا ثانيا لو حيث يجوز العمل بالمرسل
فلا فايدة للاسناد واللازم باطل لانه حينيذ يكون اتفاقهم على ذكره
اجماعا على العبث وهو محال عادة قلنا الملازمة ممنوعة فان الفايدة فى
ذكره غير منحصرة فى جواز العمل به بل يلزم الاسناد فى غير الايمة ليقبل
المروى فان مرسل غيرهم لا يقبل فتكون الفايدة فى ذكره بالنسبة الى غيرهم
قبوله وفى الايمة افادة مرتبته اى الراوى المنقول عنه فيما عساه يترجح
فيه على غيره للترجيح عند التعارض ورفع الخلاف فى قبول المرسل ورده لانه
لا خلاف فى قبول المسند وفحص المجتهد بنفسه عن حال الراوى اذا لم يكن
المرسل مشهورا بالامامة والعدالة لينال المجتهد ثواب به اى الاجتهاد
وبقوى ظنه بصحة المروى فان الظن الحاصل بفحصه اقوى من الحاصل بفحص
غيره قالوا ثالثا لو تم القول بالعمل بالمرسل من السلف قبل المرسل
فى عصرنا ايضا لتحقق العلة الموجبة للقبول من السلف فى عدل كل عصر
قلنا نلتزمه اى قبول المرسل فى كل عصر اذا كان المرسل من العدول
وايمة الشان ونمنعه اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة وقلة المبالاة قال الشافعى اذا لم يكن
اى يوجد ذلك العاضد للمرسل معه لم يحصل الظن وهو اى عدم حصول الظن
اذا لم يوجد العاضد المذكور معه ممنوع بل الظن حاصل بالمرسل دونه
اى العاضد المذكور بما ذكرنا من الدليل لقبوله من ايمة الشان وقد شرح
الشافعى فى جعله من جملة شروط قبوله ان ياتى ايضا مرسلا من وجه اخر
او مسندا فقيل ضم غير المسند الى غير المسند ضم غير مقبول الى مثله اى غير
مقبول فلا يفيد لان المانع من قبوله عند الانفراد انما هو الجهالة لعدالة
راوى الاصل وهو قايم عند الاجتماع ايضا وفى المسند اى وفى ضم المسند
اليه العمل به اى بالمسند حينيذ اى حين ضم الى المرسل فلا يكون قبوله قبولا
للمرسل ودفع الاول اى عدم افادة ضم المرسل الى المرسل بان الظاهر
قد يحصل عنده اى ضم المرسل الى المرسل كما يقوى الظن به اى بضم المرسل الى
المرسل لو كان الظن حاصلا قبله اى قبل ضمه اليه لانه يجوز ان يحدث عن
المجموع ما لم يكن عند الانفراد وقد مشى نحوه فى تعدد طرق الضعيف بغير
الفسق مع العدالة قيل والثانى اى كون العمل بالمسند اذا ضم الى المرسل
وارد وقابله ابن الحاجب ومنع وحينيذ يقال والجواب بان المسند يبين
صحة اسناد الاول فيحكم له اى للمرسل مع ارساله بالصحة ذكره ابن الصلاح
ودفع هذا الجواب ودافعه الشيخ سراج الدين الهندى بانه انما يلزم تبين

صحة الاسناد الذى فيه الارسال بالمسند لو كان الاسناد فى كليهما واحدا ليكون
المذكور اظهارا للساقط ولم يقصره اى كون اعتضاد المرسل بالمسند موجبا
لقبول المرسل عليه اى كون الاسناد فى كليهما واحدا بل اطلق فكما بينا اول
هذا بينا اول ما اذا اتحدا سنادهما ومعلوم انه لا يلزم من صحة الحديث
باسناد صحته باسناد اخر واجيب ايضا بانه يعمل بالمرسل وان لم يثبت
عدالة رواة المسند اولا لثقات الى تعديلهم اى رواة المسند بخلاف
ما لو كان العمل به اى بالمسند ابتدا فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة رواته
واعلم ان عبارة الشافعى لم ينص على اشتراط عدالتهم اى رواة المسند
وهى اى عبارته قوله والمنقطع مختلف فمن شاهد اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم من التابعين فحدث حديثا منقطعا عن النبى صلى الله
اعتبر عليه بامور منها ان ينظر الى ما ارسل من الحديث فان شركه الحفاظ
المامونون فاسندوه بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة
من قبل عنه وحفظه وهذه الصفة لا توجب عبارة ثبوتها فى سندهم
قال المصنف اى شركه الحفاظ المامونون صفة لاهل سند المتصل العاضد
لان الضمير فى شركه للمرسل وليس رجال جميع السند ارسلوا او وصلوا بل
انما يتيسر كل منهما للمبتدى بذكر الحديث واسناده فهو الذى اذ ذكر جميع
الرجال فقد وصله وان حذف بعضهم ارسله فلزم كون الصفة المذكورة
انما هى للمخرجين كما ان المرسل هو المخرج للحديث فبقى ساكتا عن رجال السند
غير حكم عليهم بتوثيق او ضعف وكان الايراد على العمل به اذا اتى مسندا ايضا بناء على
اشتراط الصحة اى صحة السند فى المسند والجواب حينيذ اى حين يشترط
فى سند المسند الصحة صيرورتهما اى المسند والمرسل والجواب حينيذ دليلين
قد يفيد فى المعارضة بان يرجح عند معارضة دليل واحد هذا واما قول الشافعى
فى مختصر المزنى وارسال سعيد بن المسيب عندى حسن ففى معناه قولان لاصحابه
احدهما ان مراسيله حجة لانها فتشت فوجدت مسندة والثانى انه يرجح بها لكونه
من اكابر علماء التابعين لا انه يحتج بها والترجيح بالمرسل صحيح قال الخطيب الصحيح
من القولين عندنا الثانى لان فى مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال من
وجه يصح وقد جعل الشافعى لمراسيل كبار التابعين مزية كما استحسن مرسل سعيد
واعلم ان من المحققين وهو امام الحرمين من ادرج عن رجل فى حكمه اى المرسل
من القبول عند قابل المرسل وهو ظاهر صنيع ابى داود فى كتاب المراسيل
وليس هذا مقبولا مثل المرسل فان تفرده اى الراوى به اى عمن روى
عنه حال كونه مجهولا ليس كذلك اى من روى عنه من حيث انه يستلزم توثيقه
اى من روى عنه والذى عليه ابن القطان وغيره انه منقطع اى فى حكم المنقطع
عند المحدثين ورايت بخط شيخنا الحافظ رحمه الله تعالى ان الذى يقتضيه

النظر ان القايل ان كان تابعيا كبيرا حمل على الارسال او صغيرا حمل على الانقطاع
نظرا الى ان غالب حالهما تختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم اما عن رجل عن عمرو عن رجل عن فلان فلا شك في انقطاعه انتهى
والاولى انه متصل في اسناده مجهول كما في كلام غير واحد من اهل الحديث وحكاه
الرشيد العطار عن الاكثرين على ما ذكر الحافظ العراقي ثم يلزم حكم المرسل
من باب اولى كون قول القايل عن الثقة تعديلا فيكون حدثني الثقة تعديلا
فوق الارسال عند من يقبله بخلافه اي قول القايل عن الثقة عند من يرده
اي المرسل فانه لا يعتبره الا اذا عرفت عادته اي القايل عن الثقة فيه اي
قوله هذا الثقة اي يكون ثقة في نفس الامر فانه حينئذ يقبله من يرد المرسل
كمالك اي كقوله حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله بن الاشج ظهر ان المراد
بالثقة مخرمة بن بكير والثقة عن عمرو بن شعيب قيل الثقة عبد الله بن وهب
وقيل الزهري ذكره ابن عساكر عبد البر واستقرء مثله اي اطلاق الثقة
على من يكون ثقة في نفس الامر للشافعي فذكر ابو الحسن الابهري السجستاني
في كتاب فضايل الشافعي سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال
الشافعي في كتبه اخبرنا الثقة عن ابن ابي ذويب فابن ابي فديك وعن
الليث بن سعد فيحيى بن حسان وعن الوليد بن كثير فابو اسامة وعن
الاوزاعي فعمرو بن ابي سلمة وعن ابن جريج فمسلم بن خالد وعن صالح مولى التوأمة
فابراهيم بن ابي يحيى قال المصنف ولا يخفى ان رده اي ما يقول القايل فيه
عن الثقة اذا لم يعرف ان عادته فيه الثقة في نفس الامر يليق باشتراط البيان
في التعديل لا الجمهور القايلين بان بيانه ليس بشرط في حق العالم بالجرح والتعديل بل
فانه تعديل عار عن بيان السبب والله سبحانه اعلم مسيلة اذا كذب الاصل
اي الشيخ الفرع اي الراوي عنه بان حكم بالنفي فقال ما رويت هذا
الحديث لك او كذبت علي سقط ذلك الحديث ان لم يعمل به للعلم بكذب احدهما
ولا معين له وهو قادح في قبول الحديث وهذا التعليل سقط اختيار السمعاني
ثم السبكي عدم سقوطه لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع وقد نقل
الاجماع لعدم اعتباره اي ذلك الحديث نقله الشيخ سراج الدين الهندي
والشيخ قوام الدين الكاكي لكن فيه نظر فان السرخسي وفخر الاسلام وصاحب
التقويم حكوا في انكار الراوي روايته مطلقا اختلاف السلف ومما اي
الاصل والفرع على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت اي المتيقن من عدالتهما
المفروضة بالشك في زوالها وان شك فلم يحكم بالنفي اي بان قال لا اعرف
اني رويت هذا الحديث لك او لا اذكره فالاكثر من العلما منهم مالك والشافعي
واحمد في اصح الروايتين ان الحديث حجة اي يعمل به ونسب لمحمد خلافا
لابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاض يقوم البينة بحكمه ولا يذكره

ردها اي البينة ابو يوسف فلا ينفذ حكمه وقبلها محمد فينفذ حكمه ونسبه
بعضهم القبول لابي يوسف غلط فان المسطور في الكتب المذهبية المعتبرة
هو الاول ولم يذكر فيها اي مسيلة القاضي المنكر لحكمه قول لابي حنيفة
نصه مع ابي يوسف يحتاج الى ثبت وعلى المنع الكرخي والقاضي ابو زيد
وفخر الاسلام واحمد في رواية القايل للرواية مع انكار الاصل قال للفرع
عدل جازم بالرواية عن الاصل غير مكذب لان الفرض ان الاصل غير مكذب
فيقبل لوجود المقتضي السالم عن معارضة المانع ككون الاصل وجنونه
اذ نسيانه لا يزيد عليهما بل دونهما قطعا وفيهما يقبل روايته بالاجماع فكذا
فيه ويفرق بينهما وبينه بان حجيته اي الحديث بالاتصال به صلى الله عليه وسلم
وينفي معرفة المروي عنه له اي للمروي ينتفي الاتصال وهو اي انتفا الاتصال
منتف في الموت والجنون والاستدلال بان سهيلا بعد ان قيل له حدث
عنك ربيعة انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين فلم يعرفه اذ في
سنن ابي داود قال سليمان فلقيت سهيلا فسالته عن هذا الحديث فقال ما
اعرفه صار يقول حدثني ربيعة عني كما اخرجه ابو عوانة في صحيحه وغيره
وفي السنن فقلت ان ربيعة اخبرني به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك
عني فحدث به عن ربيعة عني وفي رواية عن عبد العزيز قال فذكرت
ذلك لسهيل فقال اخبرني ربيعة وهو عندي ثقة انه حدثه اياه ولا
احفظه دفع بانه غير مستلزم للمطلوب وهو وجوب العمل به فان ربيعة
لم ينقل ذلك على طريق اسناد الحديث وتصحيح روايته وانما كان يقول له
على طريق حكاية الواقعة بزعمه ولان لا دلالة لهذا على وجوب العمل به ولو سلم
استلزامه له فراي سهيل كراي غيره فلا يكون رايه حجة على غيره ولو سلم
كون رايه حجة على غيره فعلى الجازم فقط لا عموم الناس قالوا اي النافون
للعمل به قال عمار لعمر اتذكر يا امير المومنين اذ انا وانت في سرية
فاجنبنا فلم نجد الما فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت فصليت فقال
عليه السلام انما يكفيك ضربتان فلم يقلد عمر كما معنى هذا في صحيح البخاري
وسنن ابي داود واما لفظه بتمامه فالله تعالى اعلم به والظاهر انه لم يقبله
اذ كان ناسيا له اذ لا تظن بعمار الكذب ولا بعمر عدم القبول مع الذكر
له ومما يشهد بذلك في السنن فقال عمر اتق الله فقال يا امير المومنين
ان شئت والله لم اذكره ابدا فقال كلا والله لنولينك من ذلك ما توليت
ورد بانه اي هذا الماثور عن عمار وعمر في غير محل النزاع فان عمار لم يرو
عن عمر ذلك بل عن النبي صلى الله عليه وسلم ورد هذا الرد بان عدم
تذكر عمر المروي عنه الحادثة المشتركة بينه وبين الراوي لها اذا منع
قبول حكم المبني عليها للشك فيه حينئذ فنسيان المروي عنه اصل

روايته له اولى ان يمنع قبوله حكمه من ذلك والوجه رده اى عمر لكن لا يلزم الراوى وهو
عمار ما يلزم الناس من عدم العمل بحديثه لدليل القبول اى لقيام دليل قبوله فى حقه
حيث جزم بصحة هذه الحادثة فيلزم ان يعمل بمقتضاه وهو جواز التيمم لمن هو بمثل تلك
الحالة وقد يقال لكن يلزم منه اذا قبل ان يجب العمل به على كافة الناس وليس ببعيد كما
يشهد له ما ذكرنا انفا من السنن واما قول النافين للعمل به لم يصدقه اى الاصل
الفرع فلا يعمل به كشاهد الفرع عند نسيان الاصل بجامع الفرعية والنسيان
فيدفع بانها اى الشهادة اضيق من الرواية لاختصاص الشهادة بشرائط لا يشترط
فى الرواية من الحرية والعدد والذكورة ولفظ الشهادة وغيرها لتعلقها بحقوق
العباد المجبولين على الشح والضنة وتوفر الكذب فيها بخلاف الرواية واورد ينبغى
ان يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية حكم كلى يعم المكلفين الى يوم القيامة
والشهادة قضية جزئية واجيب بالتسليم الا ان الرواية ابعد عن التهمة فكانت
الشهادة اجدر بالاحتياط ومتوقفة على تحميل الاصل الفرع لها فتبطل شهادة
الفرع بانكاره الاصل الشهادة بخلاف الرواية فانها مبنية على السماع دون
التحميل فلا يكون انكار الاصل مستلزما لفوات الرواية لجواز السماع مع نسيانه لكن
هذا انما يتم عند من شرط فى قبول شهادة الفرع تحميل الاصل لها كالحنفية اما من لم
يشترطه كالشافعية فلا وفى الاول كفاية وبالجملة لا يلزم من عدم جواز العمل بالشهادة
مع نسيان الاصل عدم جواز العمل بالرواية مع نسيان الاصل للفرق المؤثر بينهما
فى ذلك والله تعالى اعلم مسئلة اذا انفرد الثقة من بين ثقات رووا حديثا بزيادة
على ذلك الحديث وعلم اتحاد المجلس لسماعه وسماعهم ذلك الحديث ومن معه لا يغفل
مثلهم عن مثلها اى تلك الزيادة عادة لم تقبل تلك الزيادة لانه غلط اى المنفرد بها
وهم اى والحال ان من معه كذلك اى لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة اظهر الظاهرين من
غلطه وغلطهم لان احتمال تطرق الغلط والسهو اليه اولى من احتمال تطرقه اليهم وهم بهذه
المثابة ويحمل على انه سمعها من غير المروى عنه والتبس عليه الامر فظن انه سمعها منه والا
فان كان مثلهم يغفل عن مثلها فالجمهور من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وهو المختار
تقبل وعن احمد فى رواية وبعض المحدثين لا تقبل لنا ان راويها ثقة جازم بروايتها
فوجب قبولها كما انفرد برواية الحديث قالوا اى نافوا قبولها راويها ظاهر الوهم
لنفى المشاركين له فى السماع والمجلس المتوجهين لما توجه له اياها قلنا ان
كانوا اى نافوها من تقدم اى من لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة فمسلم كونه ظاهر
الوهم فلا يقبل ولكن ليس هذا محل النزاع والا فان كانوا ليسوا من تقدم فالظهر منع
اى من كونه ظاهر الوهم ضروره اى علم ظهوره لان سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع
بعيد بخلاف ما تقدم فى الشق الاول من انهم اذا كانوا مما تبعد العادة غفلتهم
عنه فان سهوه ليس ببعيد فقد علمت انه حقيقة الوجهين فى الشقين ظاهر
ان تعارضا فرجح فى الاول احدهما وفى الثانى الاخر لموجب له فان تعدد المجلس

اوجهل تعدده قبل المزيد اتفاقا اما اذا تعدد فلاحتمال ان يكون المزيد فى مجلس
الانفراد به واما اذا جهل فلاحتمال التعدد دكذ لك هذا والاسناد مع الارسال
زيادة وكذا الرفع للحديث الى النبى صلى الله عليه وسلم من ثقة مع الوقف
له على غيره من ثقة زيادة والوصل له بذكر الوسائط التى بينه وبين النبى صلى
الله عليه وسلم ومن ثقة مع القطع لم يترك بعضها من ثقة زيادة فياتى فى كل
منهما ما ياتى فى الزيادة من الحكم خلافا لمقدم الاحفظ سواء كان هو المرسل
او المسند او الرافع او الواقف او الواصل او القاطع كما هو قول بعضهم او
الاكثر كذلك ايضا كما هو قول بعض اخرين فان قيل الارسال والقطع كالجرح
فى الحديث فينبغى ان يقدما على الاسناد والوصل كما تقدم الجرح على التعديل
اجيب بان تقدمه اى الجرح لزيادة العلم فيه لا لذاته اى الجرح وذلك
اى مزيد العلم فى الاسناد فيقدم على غيره وهذا الاطلاق لقبول الزيادة والمراد
بقوله فالجمهور وهو المختار يقبل يوجب قبولها اى الزيادة سواء كانت من راو واحد
روى ناقصا ثم رواه بالزيادة او اكثر من واحد بان رواه بعضهم ناقصا وبعضهم
بزيادة وان عارضت الزيادة الاصل ويحتمل الجمع بينهما اولا وهذا معنى
ما قيل اى ما نقله الخطيب من ذهاب الجمهور من الفقهاء والمحدثين الى قبولها غيرت
الحكم الثابت ام لا اوجبت نقصا من احكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة
ام لا كان ذلك من واحد او كانت الزيادة من غير من رواه بدونها ونقل فيه
اى هذا القول اجماع اهل الحديث ذكره ابن طاهر حيث قال لا خلاف نجده
بين اهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة انتهى فلم يصدق تقييد نقل
فى الكتب المشهورة المنع اى وقال السعد الدين فى صورة ما اذا كان الراوى
واحدا والزيادة معارضة وفى الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول
الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان
كانت مرات روايته للزيادة اقل لم تقبل الا ان يقول سهوت فى تلك المرات
وان لم يكن اقل قبلت قال المصنف وهو اى منع قبول الزيادة المعارضة مطلقا
سواء كانت من راو واكثر مقتضى حكم اهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف
لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة بل ولحاذ مثلوه اى الشاذ المخالف برواية
الثقة وهو همام بن يحيى احتج به اهل الصحيح عن ابن جريج انه عليه السلام
كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه رواه اصحاب السنن وعن سواه اى الثقة
الذى هو همام انما روى عنه اى ابن جريج ان النبى صلى الله عليه وسلم اتخذ
خاتما من ورق ثم القاه كما ذكره ابو داود قال والوهم فيه من همام اولم يروه الا
همام وهو متعقب بان يحيى بن المتوكل البصرى رواه عن ابن جريج ايضا كما اخرجه
الحاكم مع كونه اى مروى الثقة عن ابن جريج لم يعارض برواية غيره عنه فاذ حكموا
بعدم قبول رواية الثقة عن ابن جريج مع مخالفة ليست معارضة فاولى

ان يعود والزيادة المعارضة لما رواه هو او غيره وان لم يتعذر الجمع مع جهل الاتحاد
للمجلس ومع وحدة الراوي وهو اغلب رواته اى الزيادة ليست اقل من كما
ثبت والا لم تقبل الا ان يقول سهوت في مرات الحذف ولا يخفى ما في هذا
من الزيادة على ما نقل النقاد الحق من الكتب المشهورة قال المصنف والمروي
انه اى هذا مذهب في قبولها اى الزيادة مطلقا اى سواء كانت مخالفة او لا
من الراوي الواحد لا يعتبر مخالفتها وهو ما ذكره ابن الصباغ في العدة حيث
قال اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة فان ذكر انه سمع كلام الخبر بن
في مجلس قبلت الزيادة وان عزى ذلك الى مجلس واحد وتكررت روايته بلا زيادة
ثم روى الزيادة فان قال كنت انسيت هذه الزيادة قبل منه وان لم يقل ذلك
وجب التوقف في الزيادة قال المصنف وليس هذا افصاحا صريحا في نقل هذا
المذهب فان النقل كثير ثم موجب الدليل السابق وهو قولنا ثقة جازم والاطلاق
المذكور في نقل مذهب الجمهور كما نقله الخطيب وغيره قبول الزيادة المعارضة
مطلقا وان تعذر الجمع او يسلك الترجيح اما كون هذا مقتضى الدليل المذكور
فظاهر اذ لا شك في انه يتناول المعارضة وغيرها واما انه مقتضى اطلاق نقل
هذا المذهب فلذلك وقد ذكروه ثم ليس يلزم من قبولها عدم العمل بما يترجح
ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من قبولها العمل بها لكنا
انزلناها حديثا معارضا بغيره فيطلب الترجيح بخلاف ما لو رددناها فانا حينئذ
لا نطلب ترجيحا بينها وبين ما عارضته فكان الوجه القبول كما هو ظاهر
اطلاق الجمهور ثم النظر في الترجيح ذكره المصنف رحمه الله ومنه اى المزيد
المعارض الزيادة الموجبة نقصا مثل رواية وتربتها طهورا بعد قوله
وجعلت لي الارض مسجدا بدل قوله وطهورا وتقدم تخريج الحديث في مسئلة
افراد فرد من العام بحكم العام لا يخصصه ثم لما توجه ان يقال فلا يرد الشاذ
المخالف لما رواه الثقات الترمذي وقال والشاذ الممنوع اى المردود وهو الاول
اى ما انفرد بمزيد في مجلس متحد له ولهم والمزيد ما لا يغفل مثلهم اى من معه
فيه عنه اى ذلك المزيد وعليه اى قبول الزيادة المعارضة جعل الحنفية
اياه اى المزيد اذا كان هو والاصل من اثنين خبرين كنهيه صلى الله عليه وسلم
عن بيع الطعام قبل القبض كما ثبت في الصحيحين وغيرهما بلفظ من ابتاع
طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وفي رواية حتى يستوفيه وقوله صلى الله عليه وسلم
لعتاب بن اسيد لما بعثه الى اهل مكة انههم عن بيع ما لم يقبضوا رواه ابو
حنيفة بلفظ ما لم يقبض وفي مسنده ما لم يبيعهم اجروا اى الحنفية المعارضة
بينهما ورجحوا قوله المذكور لعتاب لان فيه زيادة العموم لتناول الطعام وغيره
غايته ان ابا حنيفة وابا يوسف لم يعملا بها في حق العقار لكون النهي معلولا
بغرر الانفساخ بالهلاك وهو منتف في العقار لان هلاكه نادر والنادر لا

عبرة به ولا يبتني الفقه باعتباره وانما رجحوا قوله لعتاب على نهيه عن بيع الطعام
قبل القبض ولم يقيدوه به اذ لا يحمل المطلق على المقيد في مثله كما عرف
في موضعه والوجه فيه اى في حديث النهي عن بيع ما لم يقبض وفي نهيه
اى وفي هذا الحديث تعيين الخاص وهو النهي عن بيع ما لم يقبض والارض
لاجراء المعارضة ثم الترجيح بالعموم كما يرجح العلة بزيادة لان الزيادة حينئذ
كلا من قبيل افراد فرد من العام وهو ليس تخصيصا الا ان حاصله اثبات
حكم الحكم الذي اثبته العام لبعض افراده ولا منافاة فلا يخرج عن العموم
الذي اقتضاه المتروك فلا يعارض فلا ترجح فان الترجيح عند المعارضة تكون
كما اشار اليه بقوله ويلزم الشافعية ومثله لانه من قبيل افراد فرد من العام بحكمه
ومن الواحد اى وجعل الحنفية الزيادة والاصل بدونها اذا كان راويهما واحدا
خبرا واحدا ولزم اعتبارها اى وحكموا بانها مرادة في الاصل كابن مسعود
اى كما في رواية عن ابن مسعود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا
اختلف المتبايعان ولم يكن بينهما بينة والسلعة قائمة فالقول ما قال البائع
او يترادان فان وفي اخرى عنه لم تذكر السلعة رواها ابو حنيفة لكن بلفظ البيعان
والحديث في السنن وغيرها وهو بمجموع طرقه حسن يحتج به لكن في لفظ اختلاف
ذكره ابن عبد الهادي فقيدوا اى الحنفية جريان التحالف بين المتبايعين
اذا اختلفا في المبيع او الثمن بها اى بالزيادة التي في احدى الروايتين وهي
قيام السلعة حملا على حذفها في الاخرى نسيانا بلا ذلك التفصيل المتقدم
وهو انه اذا كان مرات ترك الزيادة اقل من مرات روايتها لا تقبل الا ان
يقول سهوت في مرات الحذف وهو اى قولهم هذا هو الوجه لان عدالته
وثقته تعبر عن الراوي بهذا المعنى الذي ذكره المفصل شرط للقبول بلا حاجة
الى ان يعبر عنه بلسانه صريحا فليس هذا منهم من حمل المطلق على المقيد مسئلة
خبر الواحد مما تعم به البلوى اى تحتاج اليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره
لا يثبت به وجوب دون اشتهار او تلقي الامة بالقبول له اى مقابلته بالتسليم
والعمل بمقتضاه ثم حيث كان هذا عند عامة الحنفية فلا يظهر لتخصيصه
على الكرخي بقوله منهم الكرخي بعد شمولهم اياه فائدة بل الذي في غير موضع
الاقتصار على الاشتهار ونسبة هذا الى الكرخي من اصحابنا المتقدمين والى الثلجي
منهم وقد كانت النسخة على هذا او لا فغيرت الى هذا الذي هي عليه الان ثم
الظاهر انه لا تلازم كليا بين الاشتهار وبين تلقي الامة له بالقبول اذ قد يوجد
اشتهار للشيء بلا تلقي جميع الامة له بالقبول وقد يتلقى الامة الشيء بالقبول
بلا روايته على سبيل الاشتهار ثم هذه الزيادة لا باس بها لكن الشأن في كونها
منقولة عنهم كخبر مس الذكر اى من مس ذكره فليتوضأ الذي رواه بسرة بنت
صفوان كما اخرجه اصحاب السنن وصححه احمد وغيره فان نواقض الوضوء يحتاج

الى معرفتهما الخاص والعام وهذا نحو السبب كثير التكرر وخبره هذا لم يشتهر ولم
يتلقه الامة بالقبول بل قال شمس الائمة السرخسي ان بسرة انفردت بروايته
فالقول بان النبي صلى الله عليه وسلم خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج
اليه ولم يعلم ساير الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال انتهى فانه لم يسلم
طريق غيرها من تضعيف فلاجرم ان الحنفية لم يعملوا به فان قيل يشكل عليهم
قبولهم خبر الواحد المتفق عليه المفيد لغسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء عند الشروع
في الوضوء منه وخبر الواحد المتفق عليه المفيد لرفع اليدين عند ارادة الشروع
في الصلاة مع ان كلا منهما مما تعم به البلوى فالجواب لا كما اشار اليه بقوله ثبت
غسل اليدين ورفعهما منه اى العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى على الوجه الذي
نفيناه اذ لا وجوب لهما اى فانا لم نثبت بكل منهما وجوبا بل نفينا به استنان
ذلك فلا يضر قبولنا اياه فيه كالتسمية في قراءة الصلاة فانا قبلنا خبرها فيها
وكانه يعني ما عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا بسم الله الرحمن الرحيم في
الفاتحة في الصلاة وعدها اية اخرجه ابن خزيمة والحاكم وان كانت مما تعم به
البلوى لانا لم نثبت به وجوبها بل ظاهر المذهب استنانها فلا يرد علينا
ايضا والاكثر من الاصوليين والمحدثين يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى
اذا صح اسناده دونهما اى بلا اشتراط اشتهاره ولا تلقي الامة له بالقبول
لنا ان العادة قاضية بتنقيب المتقربين اى بحثهم عن احكام ما اشتدت
حاجتهم اليه لكثرة تكرره اى ما اشتدت حاجتهم اليه قال المصنف واشتداد
الحاجة بالوجوب وبالقاية اى ما اشتدت الحاجة اليه الى الكثير منهم دون
تخصيص الواحد والاثنين وبلزمه اى القاء الى الكثير شهرة الرواية
والقبول وعدم الخلاف فيه اذا روى فعدم احدهما اى الشهرة والقبول
دليل الخطا اى خطا ناقليه او النسخ والوجه كما يشهد له اولا قوله دون اشتهار
او تلقي الامة بالقبول وثانيا ما سياتي من قوله فاما اشتهر او تلقي ان يقول
ويلزم شهرة الرواية او القبول فعدمهما دليل الخطا او النسخ فلا يقبل ثم لا
يخفى انه لا حاجة الى عطف عدم الخلاف على القبول تفسيرا له لان الظاهر ان
القبول اخص من عدم الخلاف اذ قد لا يخالف الشي ولا يقبل ثم الظاهر ان المراد
به تسليمه والعمل بمقتضاه لا ما هو اعم منه ومن ترك رده فليتامل واستدل
للمختار بمزيف وهو العادة قاضية بنقله اى ما تعم به البلوى نقلا متواترا
لتوفر الدواعي على نقله كذلك واما لم يتواتر علم كذبه ورد هذا بالمنع اى منع
قضاء العادة بتواتره اذ اللازم لكونه تعم به البلوى انما هو علمه اى الحكم للكثير
لا روايته اى الحكم لهم الا عند الاستفسار عنه او يكتفي برواية البعض مع
تقرير الاخرين قالوا اى الاكثرون قبلته اى خبر الواحد فيما تعم به البلوى
الامة في تفاصيل الصلاة وقبلتموه في مقدماتها كالفصد اى الوضوء منه

بقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سايل رواه الدارقطني وابن عدي والقهقهة
اى والوضوء منها اذا كانت في صلاة مطلقة بما تقدم في مسيل تحمل الصحابي
مرويه المشترك من طريق ابي حنيفة انه صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم
قهقه فليعد الوضوء والصلاة وقيل فيه اى في حكم ما تعم به البلوى القياس
اى العمل به وهو اى القياس دونه اى خبر الواحد لما سياتي في المسيلة الثانية
لما بعد هذه لخبر الواحد اولى بالقبول قلنا التفاصيل ان كانت رفع اليدين
والتسمية والجهر بها ونحوه من السنن كوضع اليدين على الشمال تحت السرة
واخفاء التامين فليس محل النزاع فانا لم نثبت بخبر الواحد وجوبها وليس
النزاع الا في اثبات الوجوب به اذا اشتداد الحاجة مع الوجوب او كانت
الاركان الاجماعية من القيام والقراءة والركوع والسجود فقاطع اى فانما
اثبتناه بدليل قاطع من الكتاب والسنة والاجماع كما عرف في موضعه او كانت
الاركان الخلافية كخبر الفاتحة اى ما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب فاما اشتهر او تلقي بالقبول فلذا اثبتنا بعضا
من الوجوب او كانت ليس كل منها منه اى مما تعم به البلوى اذ هو ما تعم
به البلوى فعلى بكثر تكرره سببا للوجوب عليهم فيحتاج الكل الى معرفته حاجة
شديدة كالبول والصلاة او حال يكثر تكرره للمكلف حال كونه سببا للوجوب
عليهم ايضا فيحتاج الكل الى معرفته حاجة شديدة سواء كان مبنيا على اختيارهم
او غير مبني عليه كالحدث عن المس فان سببه وهو المس يكثر بخلاف عن التقاء
الختانين فانه لا يكثر لعدم كثرة سببه فيعلم الوجوب عليهم لقضاء العادة
بالاستعلام او ملزوم كثرته اى كثرة اعلام المكلفين به للشرع قطعا بان يلقيه الى
كثير تشهيرا له لشدة الحاجة اليه كطلق القراءة في الصلاة حينئذ اى كان الامر
على هذا التفصيل طريان البيع منه اى مما تعم به البلوى نحو الفصد فانه لا يكثر
للمتوضئين على ان الوضوء من نحوه لم يثبت وجوبه عندنا بمجرد الحديث المذكور وكيف
وقد ضعف ببعض من في سنده بل بغيره من الاحاديث الثابتة والقياس الصحيح كما هو
معروف في موضعه والقهقهة في الصلاة فانها ايضا مما يكثر فلا يجب اعلامهم اى
الحنفية السورة اى قراءتها مع الفاتحة في الصلاة مع الخلاف في قبول حديثها وعدم
اشتهاره بل وفي صحته ايضا مع انها مما تعم بها البلوى وهو ما اخرج الترمذي وابن
ماجة مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرا في كل ركعة بالحمد وسورة في فريضة وغيرها ولزوم
العمل بمقتضى القياس فيما تعم به البلوى للحنفية المشار اليه بقول الاكثرين
وقبل فيه القياس دونه متوقف على لزوم القطع بحكم ما تعم به البلوى وانقول
به اى بالقطع به بل الظن وعدم قبول ما لم يشتهر من اخبار الاحاد او تقبله
منها انما هو لانتفايه اى الظن بخلاف القياس قال المصنف بعد المسيلة ظنية
والقياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فانه لا يوجب الظن فيما تعم به البلوى حينئذ

وتشتد الحاجة اليه الا اذا اشتهروا وقبلوه فاما اذا لم يشتهر فيغلب على الظن خطاه
للوجه الذى ذكرهذا ويمكن منع ثبوته اى حكم ما تعم به البلوى بالقياس لاقتضا
الدليل وهو قضا العادة بالاستعلام او كثرة اعلام الشارع به سبق معرفته
اى حكم ما تعم به البلوى للناس على تقوير الحمد له ابا بهاى القياس فيثبت
الحكم بمعرفة الناس له قبل القياس مسيلة اذا انفرد مخبر بما شاركه بالاحساس
به خلق كثير مما تتوفر الدواعى على نقله دينيا كان او غيره يقطع بكذبه
خلافا للشيعة لنا العادة قاضية به اى بكذبه لان طباع الخلق مجبولة على
نقله والعادة تحيل كتمانه وخصوصا ان تعلق بفعله مصالح العباد او صلاح
البلاد قالوا اى الشيعة الحوامل المقدرة على الترك لنقله كثيرة من مصلحة
تتعلق بالجميع فى امر الولاية واصلاح المعيشة او خوف ورهبة من عدو غالب
او ملك قاهر الى غير ذلك ولا طريق الى علم عدمها اى الحوامل على الترك
لعدم امكان ضبطها ومع احتمالها اى الحوامل السكوت لم يكن السكوت من
المشاركين له قاطعا فى كذبه لعدم الجزم به حينيذ ولذا اى جواز انفراد
البعض مع كتمان الباقين فيما هذا شانه لحامل عليه لم ينقل النصارى كلام
عيسى عليه السلام فى المهد مع انه مما تتوفر الدواعى على نقله لانه من اعجب
حادث فى العالم ومن اعظم ما يحصل الداعية على اشاعته اذ ليس يظهر للكتمان
سببا سوى ذلك ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى والطعام وحنين الجذع
وسعى الشجرة وتسليم الحجر والغزالة للنبى صلى الله عليه وسلم احادا مع ان كلا منها
مما تتوفر الدواعى على نقله لجب باحالة العادة معمول حامل على الكتمان
للكل كما تحيل اتفاقهم فى داع لاكل طعام واحد فى وقت واحد والظاهر
عدم حضور عيسى وقت كلامه فى المهد الا الاحاد من الاهل الذين اتت به
تحمله اليهم والا لو حضره الجم الغفير وجب القطع بتواتره وانما انقطع التواتر
لحامل المهد لبن على الخفا لما تكلم به وقتيذ وهو قوله انى عبد الله والحامل
على اخفايهم اياه ادعاوهم انه اله وانه ابن فان كلامه هذا الذى بدا به اول ما تكلم
اعترافه بالعبدية لله وهو مسجل عليهم بتكذيبهم وهو اى حضور الجم الغفير اياه
مع عدم نقله متواترا انجاز عقلا خلاف الظاهر المقطوع به عادة فلا يقدح
فى القطع العادى وما ذكر مما توفر الدواعى على نقله من المعجزات المذكورة
حضره الاحاد ولازمه اى حضورهم اياه الشهرة فان التواتر يمتنع باعتبار ان
الطبقة الاولى احاد فبقى ان يتواتر فى حال النقل وهو الشهرة وقد تحققت
فى ذلك فلجعلكونها مما تتوفر الدواعى على نقل مقتضاه على انه لو فرض عدم
التواتر فى شى من ذلك وتخلف تواتره فلاكتفا البعض من الناقلين لذلك
باعظمها اى المعجزات القرآن فان المعجزة المستمرة الباقية فى مستقبل الازمنة
الدايرة على الالسنة فى غالب الامكنة هذا وقد يقال كل من انشقا ف

القمر وحنين الجذع متواتر اما انشقاق القمر فقد قال تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر الاية قال القاضى عياض فذكر الانشقاق بلفظ الماضى والخبر
ان الكفار اعرضوا عن ايته وزعموا انها سحر قال واجمع المفسرون واهل السير
على وقوعه ورواه من الصحابة على وابن مسعود وحديفه وجبير بن مطعم
وابن عمر وابن عباس وانس وبين شيخنا الحافظ مخرجى احاديثهم من الايمة
الاحديث على قال لم اقف عليه وقال القرطبى فى المفهم رواه العدد الكثير
من الصحابة ونقله عنهم الجم الغفير من التابعين فمن بعدهم واما حنين الجذع
فان طرقه كثيرة قال البيهقى امره ظاهر نقله الخلف عن السلف وايراد
الاحاديث فيه كالتكلف قال شيخنا الحافظ يعنى لشدة شهرته وهو كما قال
فقد وقع لنا من حديث عبد الله بن عمرو بن عبد الله بن عباس وانس وجابر
وسهل بن سعد وابى وابى سعيد وبريدة وعايشة وام سلمة وبين مخرجى
احاديثهم من الايمة فلا جرم ان قال السبكى الصحيح عندى فى الجواب التزام
ان الانشقاق والحنين متواتران انتهى ثم تسبيح الحصى بيده اخرجه ابو نعيم
والبيهقى والطبرانى وغيرهم وتسبيح الطعام وهم ياكلونه مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم اخرجه البخارى واحمد وابن خزيمة وغيرهم وسعى الشجرة اليه رواه الترمذى
وابن ماجة وغيرهما وتسبيح الحجر رواه مسلم واخرج الدارمى والترمذى عن على رضى
الله عنه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فخرجنا معه فى بعض نواحيها
فمررنا بين الجبال والشجر فلم نمر بجبل ولا شجر الا قال السلام عليك يا رسول الله واما
تسليم الغزالة فقال شيخنا الحافظ فمشتهر فى الالسنة وفى المدايح النبوية
ولم اقف لخصوص السلام على سند وانما ورد الكلام فى الجملة ثم ساق ذلك بسنده
وافاد انه اخرجه الحاكم فى الاكليل والبيهقى والطبرانى بسند ضعيف والله
سبحانه اعلم مسيلة اذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن
قدم الخبر مطلقا عند الاكثر منهم ابو حنيفة والشافعى واحمد وقيل قدم القياس
وهو منسوب الى مالك الا انه استثنى اربع احاديث تقدمها على القياس حديث
غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراه وحديث العرايا وحديث القرعة
وابو الحسين قال قدم القياس ان كان ثبوت العلة بقاطع لان النص على
العلة كالنص على حكمها فحينيذ القياس قطعى والخبر ظنى والقطعى مقدم قطعا
فان لم يقطع بشى سوى بالاصل اى بحكمه وجب الاجتهاد فى الترجيح فيقدم
ما يترجح اذ فيه تعارض ظنيين النص الدال على العلة وخبر الواحد ويدخل فى هذا
ما اذا كان العلة منصوصا عليها بظنى وما اذا كانت مستنبطة والا ان انتفى كلا
من هذين فالخبر مقدم على القياس لاستوايهما فى الظن وترجح الخبر على النص
الدال على العلة بانه يدل على الحكم بدون واسطة بخلاف النص الدال على العلة
فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة فيشمل ما اذا كانت منصوصة بظنى او

اومستنبطة ولم يكن حكمها فى الاصل ثابتا بقطعى هذا ولفظ فى المعتمد العلة ان كانت منصوصة بقطعى فالقياس اوبظنى ولم يكن حكمها فى الاصل ثابتا بقطعى فالخبر وان كانا ثابتا بمقطوع فينبغى ان يكون القياس اختلفوا فى هذا الموضع وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقا قال والاولى ان يرجح احدهما على الاخر بالاجتهاد عند قوة الظن قال السبكى وانت تراه كيف لم يجعل اختياره مذهبا مستقلا براسه بل اشار الى موضع الخلاف ويجز اختياره الى اتباع اقوى الظنين وهذا ايضا لاينازع فيه احد وانما النزاع فى ان اقوى الظنين ماهو فمن رجح الخبر قال الظن المستفاد منه اقوى وبالعكس ثم تخصيص ابى الحسين الخلاف بالمحل الذى ذكره قال ابن السمعانى لايعرف له فيه متقدم قال السبكى وان فرض ابو الحسين صورة يكون القطع موجودا فيها فهذا مالا نتنازع اذ القاطع مرجح على الظن وكذا ارجح الظنين فليس فى تفصيله عند التحقيق كثير امر والمختار عند الامدى وابن الحاجب والمصنف ان كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتا اذا استويا فى الدلالة اودلالة لو استويا ثبوتا وقطع بها اى العلة فى الفرع قدم القياس لكن الامدى وابن الحاجب اقتصرا على تقييد رجحان النص على الخبر بكونه فى الدلالة وقال الكرمانى وانما قيد بقوله فى الدلالة اذ المعتبر ذلك لا رجحانه بحسب الاسناد بان يكون متواترا الجواز ثبوتها بخبر واحد راجح على ذلك الخبر فى الدلالة وقال السبكى وللقايل ان يقول لايلزم من ثبوت العلية براجح والقطع بوجودها ان يكون ظن الحكم المستفاد منها فى الفرع اقوى من الظن المستفاد من الخبر لان العلة عندكم لايلزمها الاطراد بل ربما تخلف الحكم عنها المانع فلم قلتم انه لم يتخلف عن الفرع لمانع الخبر لاسيما اذا كانت العلة عامة يشمل فروعا كثيرة والخبر يختص بهذا الفرع المتنازع فيه فهذا مما لايعتقد ان الظن المستفاد من الخبر فيه اضعف من القياس ابدا انتهى قلت وهذا ذهول عن موضوع الخلاف فانه ما اذا تساويا فى العموم والخصوص كما وقع التصريح به بعد سوق الادلة ومولانا يتانى فيه هذا البحث فليتامل وان ظنت العلة فى الفرع فالوقف قال السبكى وللقايل ان يقول الوقف انما يكون عند تساوى الاقدام فينبغى ان يقال ان كان وجودها ظنيا والظنان متساويان ونحن نمنع ذلك فانا نعتقد ان ظن الخبر ارجح والا يكن العلة ثابتة براجح بان يكون مستنبطة اوثابتة بنص مرجوح عن الخبر اومساوله فالخبر مقدم على القياس وتوقف القاضى ابوبكر فى تقديم القياس على الخبر وعكسه وقال ابن ابان ان كان الراوى ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان الراوى من المجتهدين كالخلفا الراشدين قدم خبره على القياس وان كان من المشهورين بالضبط والعدالة دون الفقه والاجتهاد

فالاصل العمل بخبره فلا يترك مالم توجب الضرورة تركه وهى ضرورة انسداد باب الراى والقياس مطلقا فلا كثر ترك عمر القياس فى الجنين وهو اى القياس عدم الوجوب لشى على الضارب لبطن امراة فيه جنين فاسقطته ميتا بخبر حمل بن مالك وتقدم تخريجه فى مسيلة العمل بخبر العدل واجب وقال لولا هذا لقضينا فيه برايتا ولم اقف على هذا اللفظ عنه واقرب لفظ اليه وقفت عليه ما اخرج الشافعى عنه فى الام فقال عمر ان كدنا ان نقضى فى هذا برايتا وعند ابى داود فقال عمر الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا فافاد عمر ان تركه اى الراى انما هو للخبر وفى دية الاصابع القياس ايضا وهو تفاوتها اى الدية فيها لتفاوت منافعها وخصوصه اى تفاوت منافعها امر اخر وكان رايه فى الخنصر بكسر الخا والصاد وقال الفارسى اللغة الصحيحة فتح الصاد وعليه مشى فى القاموس ست من الابل والتى تليها وهى البنصر تسع من الابل وكل من الاخريين كانه باعتبار العضو والا فالوجه الظاهر الاخريين وهما الوسطى والمسبحة عشر من الابل كذا ذكره غير واحد والذى فى سنن البيهقى انه كان يرى فى السبابة اثنى عشر وفى الوسطى عشرا وفى الابهام ثلاثة عشر وقدمنا فى المسيلة المشار اليها من رواية الشافعى والنسائى قضاه فى الابهام بذلك ايضا لخبر عمرو بن حزم فى كل اصبع عشر من الابل كما اسلفناه ثمة من رواية الشافعى والنسائى وفى ميراث الزوجة من دية زوجها وهو القياس عدمه اى ميراثها منه اذ لم يملكها الزوج حيا بل انما يملكها الورثة خبر الضحاك القراية ويمكن حذف الاخبار اى كون ملكهم اياها خبر المصيبة القراية ولا يكون توريثه اياهم منها دون الزوجة من النزاع اى تعارض خبر الواحد والقياس فان القياس ان يرث الجميع ولم ينكره اى ترك عمر القياس للخبر احد فكان تقديم الخبر على القياس اجماعا وعورض بمخالفة ابن عباس خبر ابى هريرة مرفوعا توضأوا مما مسته النار ولو من ثور اقط اذ قال له ابن عباس يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخى اذا سمعت حديثا عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا رواه الترمذى وبمخالفتهما هو اى ابن عباس وعايشة خبره اى ابى هريرة المتفق عليه فى المستيقظ وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها فى وضوئه فان احدكم لايدرى اين باتت يده وقالا اى ابن عباس وعايشة كيف نصنع بالمهراس وهو حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لايقدر احد على تحريكه ذكره ابو عبيد عن الاصمعى اى اذا كان فيه ما ولم يدخل فيه اليد فكيف نتوضأ منه ولم ينكر انكارهما فكان العمل بالقياس عند معارضته للخبر له اجماعا قلنا ذلك اى المخالفة المذكورة للاستبعاد لخصوصه اى المروى لظهور خلافه اى المروى اما فى الاول فلتاديته الى

ان يكون المصحح مبطلا واما في الثاني فلادابه الى ترك الوضوء مع وجود الماء على ان
ما عن عايشة وابن عباس قال شيخنا الحافظ لا وجود له في شئ من كتب الحديث
واما الذي قال هذا لابي هريرة ورجل يقال له قين الاشجعي فروى سعيد
ابن منصور عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام احدكم
من النوم فليفرغ على يديه من وضوئه فان احدكم لا يدري اين باتت يده فقال
له قين الاشجعي كيف نصنع بمهراسكم فقال له ابو هريرة نعوذ بالله من شرك
وقين الاشجعي ذكره ابن منده في الصحابة فقال له ذكر في حديث ابي سلمة
عن ابي هريرة بنحو هذا وتعقبه ابو نعيم فانه ليس فيه ما يدل على صحبته
قال شيخنا الحافظ بل ولا على ادراكه وكلامه هذا وقع لغيره مثله فاخرج
ابن ابي شيبة من طريق الشعبي قال كان اصحاب عبد الله يعني ابن مسعود
يقولون ماذا يصنع ابو هريرة بالمهراس وليس الخلاف للاستبعاد المذكور
في محل النزاع اي معارضة القياس بخبر الواحد لا ان ذلك منه لترك خبر
الواحد بالقياس على انه لا قياس ربما في وجوب غسل اليد قبل الادخال في الاناء
ولا قياس يقتضي غسل اليد من المهراس ولهم اي الاكثر تقريره عليه
السلام معاذا حين اخر القياس كما تقدم بيانه في مسيلة وليست لحويته
متفق بين الايمة الاربعة يجوز التخصيص بالقياس وايضا لو قدم القياس
لقدم الاضعف وبطلانه اجماع اما الملازمة فلتعدد احتمالات الخطأ لتعدد
الاجتهاد وضعف الظن بتعدد الاحتمالات ومحاله اي الاجتهاد فيه اي القياس
اكثر من محاله في الخبر فالظن في القياس حينئذ اضعف منه في الخبر اذ محال
الاجتهاد في القياس ستة حكم الاصل اي ثبوته وكونه اي حكم الاصل معللا
بعلة ما لا انه من احكام التعبدية وتعيين الوصف الذي به التعليل للعلية
ووجوده اي ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض للوصف من انتفاء شرط
او وجود مانع فيهما اي في الاصل والفرع وفي الخبر محل الاجتهاد فيه امران
في العدالة للراوي والدلالة للخبر على الحكم واما ان هذا معارض بان الخبر
يتطرق اليه احتمال كفر الراوي وكذبه وخطائه لانه غير معصوم عنها واحتمال
المتن المجاز وما في حكمه من الاضمار والاشتراك والتخصيص بخلاف القياس فانه
لا يتطرق اليه شئ منها ولا شك ان ما يتطرق اليه اضعف مما لا يتطرق اليه
فكان القياس اقوى فيتقدم عليه فمن البعيد بمحل لا يحتاج الى الاجتهاد في نفيه
ولو احتيج في نفي الكفر واخويه الى اجتهاد ولا يحتاج اليه على الخصوص بل
ينتظمه الا نفي ذلك العدالة اي الاجتهاد فيها فان ادى اليها حصل نفي
ذلك وهو ظاهر ولا يخفى ان احتمال الخطأ في حكم الاصل يجتهد فيه منتف
لانه اي حكم الاصل مجمع عليه ولو بينهما اي المتناظرين في المختار عندهم وكذا
نفي كونه اي حكم الاصل فرعا لغيره هو المختار عندهم ايضا فهي اي محل الاجتهاد

في القياس اربعة لسقوطه اي الاجتهاد في معارض الاصل وهو احد المحال لانه
ضمنه اي ضمن سقوط الاجتهاد في نفس الاصل ولو سلم انه لا يشترط الاتفاق
عليه فاثباته ليس من ضرورات القياس اي شرطا لازما فيه بل اللازم في
القياس ثبوته فان حاصل الاصل ان حكم دل عليه سمعي والمجتهدون بصدد
ان يأخذوا الاحكام الشرعية من السمعية للعمل بها فحين اجتهد في السمعي
لاثبات ذلك الحكم لم يكن ذلك ليتوصل به الى القياس وضعا بل انما وضع
لاجتهاده ليعمل بعين ذلك الحكم سواء قيس عليه او لا غير انه اذا اتفق بعد
ما ثبت لغرض العمل بعينه ان يثبت نفسه محلا اخر يستعلم به ان محلا اخر هل
فيه ذلك الحكم او لا فهذا العمل هو القياس وهو فيه مستغن عن ان يجتهد في
اثبات الحكم السابق وانما حاجته الان اليه منه وهو مفروغ منه لا الى اثباته
وهذا على ان القياس فعل المجتهد واما على انه المساواة فذلك العمل اجتهاد
يحصل القياس كذا افاده المصنف وان الاجتهاد اي ولا يخفى انه في العدالة
لا يستلزم ظن الضبط فهو اي الضبط محل ثالث في الخبر وفي الدلالة
ان افضى الاجتهاد الى الظن كونه اي المدلول حقيقة او مجازا لا يوجب ظن
عدم الناسخ اذ لا ملازمة بينهما فرابع اي فعدم النسخ محل رابع للاجتهاد
في كونه غير منسوخ ولا يوجب ظن عدم المعارض له فخامس اي فهو محل خامس
للاجتهاد في كونه غير معارض ويندرج بحثه اي المجتهد عن المخصص اذا كان
المدلول عاما في بحثه عن نفي المعارض لانه معارض صورة في بعض الافراد وفي
الاقيسة المنصوصة العلة يعتبر اجراء القياس منها على ما ليس كذلك
بحلات الدلالة والعدالة سقط من محل الاجتهاد فيه بحلات كونه معللا
وتعيين العلة فان قيل بل على بحثكم خمسة قلنا لما فرض انه مرجوح تبين
بالامرين فلا يتعدى الناظر الى غيرهما العدم الفايدة اذا كان يرده كذا افاده
المصنف فقصر القياس عن الخبر في عدد محال الاجتهاد فكان الظن الذي
فيه اقوى مما في الخبر ثم هذا نظر في هذا الدليل الخاص فلا يقدح في المطلوب
كما اشار اليه بقوله وفيما تقدم من الادلة على ثبوت المطلوب تقليد عن
هذا الدليل واستدل للاكثر ايضا بثبوت اصل القياس بالخبر كما هو معا في
السابق فلا يتقدم القياس على اصله اي الخبر وقد منع الاصل اي
اثباته بالخبر لما سيأتي في مسيلة تكليف المجتهد بطلب المناط في اواخر مباحث
القياس وتقديمه على الخبر لانه مصادرة على المطلوب ومنه قطعي اي واستدل
للاكثر ايضا بان الخبر دليل قطعي ولولا الطريق الموصل له الينا لان سماع
النبي من قائله من طرق العلم به بخلاف القياس فانه ظني ويجاب بان الخبر
الحاصل الان وهو اي الحاصل الان منه ظني ثم مضى بعد ان قدم
ما ذكر من القياس الذي علته ثابتة بنص راجح على الخبر وقطع بها في الفرع

على الخبر فالرجوح اى العمل بالقياس الذى هذا شانه الا العمل براجح من الخبرين تعارضا
اذا النص على العلة نص على الحكم ومحلها وهو الفرع وقد قطع بها اى بالعلة
فيه اى محلها الذى هو الفرع والثانى ظنى فيما اوجبناه فيه وهو ما اذا كانت
العلة بنص راجح ووجودها فى الفرع ظنيا التعارض الترجيح بين خبر العلة بالغرض
فان الغرض رجحانه والا اى والخبر الاخر لقلة المقدمات لعدم انضمام القياس
اليه وقد علمت ما فيه فانه ظهر بالبحث ان القياس اقل محالا للاجتهاد من
الخبر هذا اذا تساويا اى القياس والخبر المتعارضان عاما احدهما وخاصا
الاخر على الخلاف وتخصيص العام به اى بالقياس كيف اتفق اى سوا
خص بغيره اولا وعدمه اى تخصيص العام به وتقدم الكلام فيه فى مسئلة
مستقلة وهى الائمة الاربعة نحو التخصيص بالقياس فعلى الثانى فقضيته
تخص الخاص مطلقا ويجرى فيه وجهان الاول اعتباره بين العلة والخبر
المعارض لمقتضى العلة وتخرج المسئلة عن كونها مما قدم فيه القياس على خبر
الواحد او قدم خبر الواحد فان كان العام هو خبر الواحد المعارض لخبر العلة
يكون العمل فيما سوى محل القياس الذى به وقع التخصيص بخبر الواحد وفى
الذى اخرجه نص العلة بخبر العلة وان كان العام خبر العلة فعلى القلب ان
يكون العمل بما به التخصيص وهو المخرج بخبر الواحد وفى غيره بخبر العلة وعلى
الحنفية يتعارضان ويرجح فيكون اما عملا بخبر الواحد فى الكل واهدر خبر
العلة او بخبر العلة فى الكل واهدر خبر الواحد والثانى اعتباره بين القياس
والخبر المعارض له فيخص القياس عموم ذلك الخبر بان يعمل به فى ذلك الفرد
وبالقلب هذا وفى البديع وغيره ان كان الخبر اعم من القياس خصه القياس
جمعا بينهما فانه اولى من ترك القياس وان كان الخبر اخص من القياس فعلى
جواز تخصيص العلة وعدم بطلانها به يعمل بالخبر فيما دل عليه وبالقياس فيما
عداه لكن جمعا بينهما لكونه اولى من ترك احدهما وعلى بطلان تخصيص العلة
هما متعارضان فى ذلك كالحكم فيما اذا تعذر الجمع بينهما من جميع الوجوه وهو
الخلاف المذكور فى صدر المسئلة والله تعالى اعلم مسئلة الاتفاق فى افعاله
الجبلية اى الصادرة بمقتضى طبيعته صلى الله عليه وسلم فى اصل خلقته كالقيام
والقعود والنوم والاكل والشرب الاباحة لنا وله وفيما ثبت خصوصيته اى
كونه من خصائصه كاباحة الزيادة على اربع فى النكاح واباحة الوصال فى الصوم
اختصاصه به ليس لاحد من الامة مشاركته فيه وفيما ظهر بيانا بقوله كصلوا
كما رايتمونى اصلى متفق عليه فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلاة وخذوا
عنى مناسككم فانى لا ادرى لعلى لا احج بعد حجتى هذه فى افعال الحج اى وهو يرمى
الجمرة على راحلته كما رواه مسلم وغيره فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت او بيانا بفعل صالح للبيان بقرينة حال كصدوره اى الفعل عند الحاجة

الى بيان لفظ مجمل بعد تقدم اجمال له حال كون الفعل صالحا للبيان يكون بيانا لا
محالة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وكانه حذفه للعلم
به من قوله بيانا كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين انه بيان لانه
اى السرقة والتيمم اذ قد تقدم للمصنف فى المسايل التى تذيل بحث المجمل ان
الاجمال فى اية القطع بالنسبة الى المحل واما انه فى اية التيمم فى اليد فتقدم
نفيه ثمة فيحمل التمثيل به انما هو على قول الشذ منه القايلين بانها مجملة
او يراد بكونه بيانا اعم من ان يكون بيانا لمجمل او ماهو المراد من مطلق ثم قد
اخرج البيهقى باسناد حسن عن عدى هو ابن عدى تابعى ثقة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق من المفصل وعليه ان يقال انما يكون
قطعها من الكوع بيانا بفعله لو ثبت انه باشر القطع بنفسه وهو ليس بلازم
بل الظاهر انه امر به غيره كما فيما روى الدارقطنى بسند ضعيف عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده قال كان صفوان بن امية نائما فى مسجد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاقر السارق فامر به النبى صلى الله عليه وسلم ان يقطع من
المفصل فيكون البيان بالقول لا بالفعل الا ان يجعل فعل المامور كفعله لما كان
بامره وفيه ما فيه واخرج احمد عن ابى هريرة ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فساقه الى ان قال فقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالارض ثم
ضرب بيده على الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه
الى المرفقين وفى اسناده المثنى بن صباح ضعيف لكن تابعه ابن لهيعة اخرجه
ابو يعلى وله طريق اخرى عند الطبرانى فيها ابراهيم بن يزيد ضعيف ايضا
وفى كون هذا مبينا لاية التيمم كلام عن هذا الموضع به اليق بخلافهما اى المرفقين
فى الغسل فى الوضوء فان غسله صلى الله عليه وسلم اياهما كما فى صحيح مسلم ليس
بيانا لقوله تعالى وايديكم الى المرافق لذكر الغاية وعدم اجمال اداتها اى
الغاية بخلاف اية التيمم فانها لم يذكر فيها وما لم يظهر فيه ذلك اى البيان والخصوصية
وعرف صفته فى حقه صلى الله عليه وسلم من وجوب ونحوه من ندب واباحة
فالجمهور منهم الجصاص امته مثله فان وجب عليه وجب عليهم وان ندب او ابيح
له ندب او ابيح لهم وقيل اى وقال ابو على بن خلاد امته مثله فى العبادات
فقط والكرخى والدقاق والاشعرية يخصه اى النبى صلى الله عليه وسلم الفعل
بصفته من الوجوب والندب والاباحة الى قيام دليل العموم لهم ايضا وقيل
هو كما لو جهل اى لم يعلم وصفه وليس هذا القول محررا الا ان يعرف قوله اى
هذا القايل فى المجهول وصفه ولم يدر اى والحال انه لم يعلم قوله فيه نفى
الحوالة عليه جهالة او يريد من قال فى المجهول ما قال قوله فى المعلوم مثله
فباطل فمن سيعلم قايلا بالاباحة فى المجهول فقولهم فى المعلوم شمول صفته
لهم ايضا فقوله فمن سيعلم مسندا او قايلا حالة منه وقولهم مبتدا ثان وشمول

صفته جبره والجملة خبر المبتدا الاول وقد اجرى المصنف الاستعمالين الافراد والجمع
فيمن فالافراد في قوله قابلا والجمع في قوله قولهم لنا ان الصحابة كانوا يرجعون
الى فعله احتجاجا واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر لولا اني رايت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك كما في الصحيحين وغيرهما وكثير ولاسيما في ابواب
العبادات كما يحيط به مستقراوه من دواوين السنة وايضا لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة والتاسي فعل مثله اي مثل فعل الغير على وجهه لاجله فاحترز
بمثل فعله عما ليس كذلك بان يختلف صورة الفعل كالقيام بالنسبة الى القعود
فانه لا يسمى تاسيا وبعلى وجهه اي بان يكون مشاركا له في الصفة والفرض والنية
عما ليس كذلك لان من فعل واجبا على قصد الوجوب لا يكون متاسيا بمن فعله
على قصد الندب وان توافقا في الصورة وبقوله لاجله عما ليس كذلك فانه
لو اتفق فعل جماعة في الصورة والصفة والقصد ولم يكن فعل احدهم لاجل فعل
الاخر كاتفاق جماعة في صلوة الظهر او صوم رمضان لامتثال امر الله لا يقال تاسى
البعض بالبعض ولا يخل بالتاسي مع وجود هذه القيود اختلاف الفعلين زمانا
ومكانا الا اذا دل الدليل على اختصاص الفعل بالمكان كاختصاص الحج بعرفات
او بالزمان كاختصاص صوم رمضان به ولا كون فعل الغير متكررا اولا ومثل
التاسي في الفعل التاسي في الترك وهو ترك الشخص فعلا مثل ما تركه الاخر على وجهه
لاجله ومثله اي قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة في الدلالة
على المطلوب قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان المتابعة
للغير فعل مثل الغير على الوجه الذي فعله والا فعله على غير الوجه الذي فعله
منازعة لا متابعة واما قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم فبدلالة المفهوم المخالف يدل على
اتحاد حكمه صلى الله عليه وسلم بهم اي مع حكم الامة لانه سبحانه علل تزويجه
صلى الله عليه وسلم بنفي الحرج الكاين في تحريم زوجات الادعيا ومفهومه لو لم
يزوجه ثبت الحرج على المومنين في ذلك وثبوت الحرج على ذلك التقدير
انما يكون اذا اتحد حكمهم بحكمه ولم يتحد وما جهل وصفه بالنسبة اليه صلى الله
عليه وسلم ففيه بالنسبة اليه والى الامة مذاهب فابو اليسر قال ان كان معاملة
فالاباحة اجماع والخلاف انما هو في القرب فمالك يقول الوجوب لدولنا كذا
نقله بعضهم منهم صاحب الكشف متعرضا للفعل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم
كقول الكرخي مباح في حقه للتيقن اي تيقنها في الفعل فوجب اثباتها دون
غيرها الا بدليل وليس لنا اتباعه الا بدليل كاسيأتي توجيهه وقول الجصاص
وفخر الاسلام وشمس الايمة والقاضي ابي زيد ومتابعيهم الاباحة في حقه
ولنا اتباعه ما لم يقم دليل على الخصوص والقولان اي قول الكرخي وقول الجصاص
وموافقيه يتكرران نقل ابي اليسر الاجماع بناء على ان المراد بالفعل ما هو م

من القرب وغيرها فيتناول المعاملة ويمكن ان يدفع بناء على ان المراد بالفعل ما
ليس بمعاملة بقرينة جعله قسيما لها وخص المحققون الخلاف بالسمة الرابعة
فالوجوب وهو معزو في المحصول الى ابن سريج والاصطخري وابن خيران
وفي القواطع الى مالك والكرخي وطايفة من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي
والاشبه بمذهب الشافعي وعزاه بعضهم الى الحنابلة ايضا والندب وهو
معزو في المحصول الى الشافعي وفي القواطع الى الاكثر من الحنفية والمعتزلة
والصيرفي والقفال وما ذكرنا اي الاباحة وهو معزو في المحصول الى مالك
والوقف وهو معزو في المحصول الى الصيرفي واكثر المعتزلة وفي القواطع
الى اكثر الاشعرية والدقاق وابن كج وفي غيره والغزالي والقاضي ابي الطيب
واختاره الامام الرازي واتباعه ومختار الامدي وابن الحاجب ان ظهر قصد
القربة فالندب والا فالاباحة ان يكون هذا القول قيد القول الاباحة
للامة والا لم يقل احد بان ما هو من القرب مما مباح من غير ندب وهو الظاهر
من تعليل الاباحة بالتيقن الوجوب وما اتاكم الرسول فخذوه اي افعلوه
نفعله مما اتى به فوجب اتباعه لان الامر للوجوب اجيب بان المراد ما امركم
به قولا بقرينة مقابلته وما نهاكم ليتجاوب طرفا النظم وهو اللايق بالفصاحة
الواجب رعايتها في القران قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والامر للوجوب
قلنا هو اي الاتباع في الفعل فرع العلم بصفته اي الفعل في حق المتبوع لانه
اي الاتباع في الفعل فعله على وجه فعل المتبوع والكلام في مجهولها اي الصفة
فلا يتحقق الاتباع مع عدم العلم بصفة الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم
وقد منع اشتراط العلم بصفة الفعل في الاتباع فيه اي الفعل بان يقال
لا نسلم ان الاتباع متوقف على العلم بصفة الفعل بل يجب الفعل وان لم يعلم
صفته في حق المتبوع ورشح المصنف ذلك بقوله وفي عبارة الاباحة وباتباعه
اي سواء علمت صفة الفعل اولا فلا يتم الجواب بل الجواب القطع بانه اي الدليل
وهو فاتبعوه عام مخصوص اذ لا يجب قيام وقعود وتكوير عمامة وما
لا يحصى من الافعال اي الاتباع فيها ولا مخصص معين فاخص الخصوص
اي فتعين حمل الدليل على اخص الخصوص من معلوم صفة الوجوب اي ما
كان من الافعال معلوم صفته من الوجوب وهو المختار قالوا ثالثا لقد كان
الى اخرها قضية شرطية مضمونها لزوم التاسي للايمان اذ معناه
من كان يومن بالله فله فيه اسوة حسنة ولازمها عكس نقيضها عدم التاسي
فنقيضه وهو الايمان واجب فكذا لازمه الذي هو التاسي والا ارتفع اللزوم
والجواب مثله اي مثل ما قبله لان التاسي كالاتباع وهو الفعل على الوجه
الذي فعله لاجله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه
وهو خلاف المفروض وفيه من البحث مثل ما قبله وهو منع اعتبار العلم

بصفة الفعل في الائتسا ومنه اى مما قبله من الجواب يوخذ ايضا الجواب المختار
وهو حمله على اخص الخصوص وهو التاسي فيما علم وجوبه قالوا رابعا كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصلي اذ خلع نعليه فخلعوا اى اصحابه نعالهم فقال
ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا رايناك القيت فالقينا قال ان جبريل اتاني
فاخبرني ان فيهما اذى اخرجه احمد وابو داود وابن خزيمة وابن حبان فاقرهم
على استدلالهم بفعله وبين سبب اختصاصه به اى بخلع نعليه وهو ما
كان بهما من اذى اذ ذاك ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك قلنا دليلهم
على الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي لا فعله او فهمهم
القربة من الخلع والاكرم او كرم اومندوبا لا واجبا قالوا خامسا امرهم اى النبي
صلى الله عليه وسلم اصحابه بالفسخ اى فسخ الحج الى العمرة فتوقفوا عن الفسخ لعدم
فسخه فلم ينكره اى توقفهم لعدم فسخه وبين ما نعا من الفسخ بخصه وهو
اى المانع سوق الهدى كذا ذكر ففي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع
امر من لم يكن معه هدى اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ان يحل من احرامه
وان يجعله عمرة وانه صلى الله عليه وسلم ثبت على احرامه وان الناس استعظموا ذلك
وانه صلى الله عليه وسلم قال لولا ان معي الهدى لاحللت فدل ذلك على وجوب
الاتباع قال المصنف ومن نظر السنن فعلم انه غضب من توقفهم فقد اخرج
مسلم واحمد وابو داود وغيرهم عن عايشة قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاربع او خمس مضين من ذى الحجة فدخل علي وهو غضبان فقلت من اغضبك
يا رسول الله قال اشعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون ولو استقبلت
من امري ما استدبرت ما سقت الهدى معي حتى احل كما احلوا ظهر له انه لم يلزم
منه انه غضب لتوقفهم لعدم الفعل منه بل انما غضب لكونه اى توقفهم بعد
الامر ثم بين ما بعد من الفعل فلم يصح قولهم لم ينكره ولحسن المخارج لهم اى
الصحابة ظنه اى الامر بالفسخ امر اباحة رخصة ترفيها لهم واظهر منه اى من
هذا في الدلالة على المطلوب على ما فيه امره صلى الله عليه وسلم اصحابه بالحلق في الحديبية
بضم الحا المهملة ثم فتح الدال المهملة ثم اليا اخر الحروف ثم البا الموحدة المكسورة ثم اليا اخر
الحروف مخففة ومثقلة واكثر المحدثين على التثقيل موضع معروف من جهة جدة
بينها وبين مكة عشرة اميال فلم يفعلوا حتى حلق فازدحموا كما يفيد ما في حديث
المسور ومخرمة على ما في صحيح البخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه
قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات
فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة فذكر لها ما لقي من الناس فقالت ام سلمة يا نبي
الله اتحب ذلك اخرج ثم لا تكلم احدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك
فخرج فلم يكلم احدا منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما راوا ذلك قاموا
فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضهم غما انتهى اذ هذا اظهر

في افادة توقفهم كان لعدم فعله فلما فعل فعلوا ولا يتم الجواب عن هذا الخامس
بان الفهم لوجوب المتابعة لم يستفد من فعله فقط بل من قوله صلى الله عليه
وسلم خذوا عني مناسككم وهو لم يحل فلم يحلوا كما اجابوا به لانه لم يكن صلى الله
عليه وسلم قاله بعد في الصورتين اى حين امرهم بالفسخ وحين بالحديبية
لانه قاله وهو يرمي جمرة العقبة كما تقدم ومعلوم انه كان بعد الحديبية قطعا
واما انه كان بعد امرهم بالفسخ فلان امرهم به كان في اوايل دخولهم مكة بل
الجواب ما ذكرنا وهو ظنهم ان الامر اباحة فلم يفعلوا اخذا بالاحرم او علمه
صلى الله عليه وسلم عرف حتمه اى انه امر ايجاب هذا ووقع عند احمد عن جابر
عقب قوله صلى الله عليه وسلم لولا اني سقت الهدى لاحللت الا خذوا
عني مناسككم فلعله قاله مرارا وعلى هذا فيتم ذلك الجواب ايضا قالوا سادسا
اختلفت الصحابة في وجوب الغسل بالايلاج لقدر الحشفة في الفرج من غير
انزال ثم اتفقوا عليه اى وجوب الغسل به كما يفيده ظاهر حديث لاحمد في
مسنده لكن لا لرواية عايشة فعله بل لقولها اذا جاوز الختان الختان
وجب الغسل وان كان في رواية لاحمد عنها بغير هذه القضية بعد هذا اللفظ
فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا اجيب بان فيه قولا اذا التقى
الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل رواه ابن ابي شيبة وابن وهب
وانما يفيد هذا الجواب اذا رونه اى عايشة هذا او معناه لهم اى للصحابة
والامر كذلك كما ذكرناه او هو اى الفعل الذي روته عايشة من وجوب الغسل
من التقاء الختانين بيان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب
اى فلم يرجعوا الى الفعل من حيث هو فعله بل الى امره تعالى بالاطهار للجنب
وبالفعل ظهر ان الجنابة تثبت به كما تثبت بالانزال فيثبت به حكم الكتاب
وهو ايجاب الغسل فاذن ليس هو من محل النزاع لانه حينئذ يكون من اقسام
الافعال البيانية او تناوله اى وجوب الغسل من التقاء الختانين ما تقدم
من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي اذ هو اى الغسل شرطها
اى الصلاة وهو انما صلى بعد الالتقاء بالغسل او لفهم الوجوب منها اى عايشة
حيث حكت فعله والاغتسال منه اذ كان اختلافهم فيه اى في وجوبه اى ولفهم
الوجوب من حكايتها بقرينة وهي سوالهم لها بعد اختلافهم في الوجوب اذ لولا
اشعار الجواب به لما تطابق السوال والجواب فيكون حينئذ مما علم صفته
فلا يكون من المتنازع فيه قالوا سابعا الوجوب احوط لما فيه من الامن من
الاثم قطعا فيجب الحمل عليه اجيب بانه اى الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم
على الامة وفعله صلى الله عليه وسلم يحتمله اى التحريم على الامة ورد بهذا بوجوب
صوم يوم الثلاثين من رمضان اذا غم الهلال لشوال بالاحتياط وان احتمل
كونه حراما لكونه يوم العيد بل الجواب عن اصل الدليل انه اى الاحتياط انما

شرع فيما ثبت وجوبه كصلاة نسيت غير معينة فيجب عليه الخمس احتياطا او كان
ثبوت الوجوب الاصل كصوم يوم الثلاثين من رمضان اذ الاصل بقاؤه الندب
الوجوب يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق وهو اي التبليغ منتف
بالقرآن اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل واسوة حسنة تنفي المباح لانها
في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب اجيب بان الاحكام الشرعية
مطلقا اي سواء كانت وجوبا او ندبا او اباحة تستلزمه اي التبليغ فان وجوب
التبليغ يعمها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب ايضا والمذكور في الآية حسن
لا التأسي ويصدق حسنه مع المباح لان المباح حسن قالوا اي النادبون ثانيا
هو اي الندب الغالب من افعاله اجيب بالمنع الاباحة هو اي المباح المتيقن
لانتفاء المعصية والوجوب فينتفي الزائد عليها لنفي الدليل له وهو اي هذا
وجه قول الآمدي اذا لم يظهر القربة اي قصدها فيه والا اذا ظهر قصدها
فيه فالندب لظهور الرجحان فيه ويجب كونه اي القول بالاباحة كذا اي ندبا
عند ظهور قصد القربة لمن ذكرنا من الحنفية انهم قائلون بالاباحة بمثله
اي هذا التوجيه وهو اي الندب انه المتيقن معها اي القربة الا ان يترك
ذلك الفعل مرة على اصولهم اي الحنفية فالوجوب يكون حكم ذلك الفعل حينئذ
والحاصل ان عند عدم ظهور القرينة للقربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها
اي القرينة للقربة وجد دليل الزيادة على الاباحة والندب متيقن فينتفي
الزائد وهو الوجوب وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب الكرخي جاز
الخصوصية اي ان يكون ذلك من خواصه كما جاز مشاركة الامة له فيه لانه
ثبت اختصاصه بالبعض ومشاركة الامة له في البعض فاحتمل فعله التحريم
على الامة كما احتمل الاطلاق لهم على السواء فيمتنع فعلهم حتى يقوم دليل يرجح
احد هذين الجانبين الجواب ان وضع مقام النبوة للاقتداء قال تعالى لابراهيم
اني جاعلك للناس اماما فثبت جواز الاقتداء فيه الواقف صفته اي الفعل
غير معلومة بالفرض والمتابعة انما تكون بعلمها اي صفته كما تقدم فالحكم
بان المجهول كذا اي واجب او مندوب او مباح بعينه في حقه كالكرخي ومن
ذكرنا من الحنفية وما قيل الوجوب على الوجه الاول من وجوبه وهو وما آتاكم
الرسول فخذوه ثم قوله فالحكم مبتدأ خبره تحكم باطل يجب التوقف عنه ونفي
على اطلاقهم اي الواقفية الفعل للامة والناص الشيخ سعد الدين في التلويح
ولا ينافي اطلاقهم الفعل للامة الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا لانه
اي مجرد الاذن في الفعل ليس الحكم الذي هو الاباحة وانما هو جزء الحكم الذي
هو الاباحة اذ تمامها اطلاق الفعل واطلاق الترك ولم يقل به لان الدليل
على مجرد اطلاق الفعل لا يدل على اطلاق الترك لجواز كون الثابت مع اطلاق
الفعل حرمته او كراهته تنزيها فاثبات شيء بعينه منهما في الترك تحكم فلم يعلم

في حقه ولا حق الامة بحكم وهو اي اطلاقهم الفعل في حقه وحقنا مقتضى الدليل
لمنع شرط العلم بحال الفعل في المتابعة في جانب الفعل التحكم اي ومنع
التحكم في جانب الترك ويجب حمل الاباحة عليه اي اطلاق الفعل لا على
المعنى المصطلح لما هو جواز الفعل مع جواز الترك لانتفاء التيقن
اي المعنى المصطلح ومثله اي هذا بعينه الندب اي جار فيه فهو
القربة على مجرد ترجيح الفعل لنفي التحكم فان القربة ليس مقتضاها
الا ان يرجح الفعل على الترك وذلك يصدق مع الوجوب والندب المصطلح
فاثبات احدهما بعينه في الترك تحكم وحينئذ اي حين اذ كان الوقف
ما ذكرنا انتفى دفع ما ذكرناه عنه من قولنا المنصب للاقتداء الى آخره
لانه تبين ان الواقف لا يمنع الاتباع مطلقا بل يجيز الفعل وحينئذ
فدليلهم اي الواقفية من غيرهم جار على لسانهم لا لهم وانما المناسب
لهم على هذا ان يقال هو اي دليلهم احتمالات متساوية فلا يحكم
بشيء منها ومجرد اطلاق الفعل ثابت بما ذكرنا فيجب القول به والله سبحانه
اعلم مسألة اذا علم النبي صلى الله عليه وسلم بفعل وان لم يره اي ذلك الفعل
وسكت عن انكاره حال كونه قادرا على انكاره فان كان ذلك الفعل معتقد
كافر اي مما علم انه صلى الله عليه وسلم منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه صلى
الله عليه وسلم بان الكافر علم منه ذلك وبانه لا ينتفع في الحال فلا اثر لسكوته
ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا لو لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه
بعام فنسخ لتحريمه منه عند الحنفية او تخصيص له به عند الشافعية
على الخلاف بينهم في ان مثل ذلك نسخ او تخصيص والا لو لم يسبق تحريمه
فدليل الجواز له والا لو لم يكن دليل الجواز له كان تاخيرا للبيان عن وقت
الحاجة وهو ممتنع واقع كما سيأتي في فصل البيان فان استبشر النبي صلى
الله عليه وسلم به اي بذلك الفعل فاوضح في انه دليل الجواز الا ان يدل
دليل على انه اي استبشاره عنده اي الفعل لامر آخر لا به اي الفعل وقد
يختلف في ذلك اي في الاستبشار في الموارد ومنه اي المختلف فيه من
الموارد اظهار البشر اي اظهار النبي صلى الله عليه وسلم السرور عند قول
مجزز بضم الميم وفتح الجيم وزايين معجمتين الاولى مشددة مكسورة
المدلجي بضم الميم وسكون الدال المهملة من بني مدلج بن مرة بن عبد مناة بن
كنانة له صحبة وذكر ابن يونس انه شهد فتح مصر لما دخل على النبي صلى الله
عليه وسلم فاذا اسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما
وبدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض كما في الكتب
الستة قال ابو داود وكان اسامة اسود وكان زيد ابيض وقال البيهقي
قال ابراهيم بن سعد كان اسامة مثل الليل وكان زيد ابيض احمر اشقر

فاعتبره اى بشره النبى صلى الله عليه وسلم الشافعى بقوله اى المدلجى فاثبت الشافعى
النسب بالقيافة ونفاه اى ثبوتها به الحنفية وصرفوا البشر الى ما يثبت عنده
اى البشر من تركهم الطعن فى نسبه والزامهم بخطائهم فيه اى الطعن فيه
على اعتقادهم حقيقة القيافة ودفع هذا بان ترك انكاره صلى الله عليه وسلم
الطريق الذى هو القيافة ظاهر فى حقيتها اى القيافة والا لعده من
الزجر والتهمة ولا يجوز ترك انكاره الا معه اى كونها حقا ولا لذكره اى
انكارها ولا ينبغى ذكره الانكار المقصود من رجوعهم اى الطاعنين والجواب
بان انحصار ثبوت النسب فى الفراش كان ظاهرا عند اهل الشرع والطعن
ليس منهم اى من اهل الشرع بل من المنافقين وهم اى المنافقون يعتقدون
بطلان قولهم انفسهم لقوله اى المدلجى فالسرور لذلك اى لبطلان قولهم
وترك انكار السبب الذى هو القيافة لا يضر لانه كترك صلى الله عليه وسلم
الانكار على تردد كافر الى كنيسته فلا يكون سكوته عن انكارها تقريرا
مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد اى مكلف قيل بشرع آدم
عليه السلام لانه اول الرسل المشرعين قلت وفيه نظر ففى حديث ابى ذر الطويل
الذى اخرجه ابن حبان فى صحيحه وغيره قلت يا رسول الله كم الانبيا قال مائة
الف وعشرون الفا قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلثمائة
وثلاثة عشر جما غفيرا قلت يا رسول الله من كان اولهم قال آدم قلت يا
رسول الله انبى مرسل قال نعم وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام لانه صاحب
الملة الكبرى وقيل بشرع موسى عليه السلام لانه صاحب الكتاب الذى نسخ
ولم ينسخ اكثر احكامه اذ عيسى موافق له فى بعضها وقيل بشرع عيسى عليه
السلام لانه بعدهم ولم ينسخ اكثر احكامه الى حين بعثته صلى الله عليه وسلم
ولا يخفى ما فى كل من هذه الاوجه والمختار عند المصنف انه متعبد بما ثبت انه
شرع اذ ذاك اى فى ذلك الزمان بطريقه فانه عسر اذ ذاك لانه بعد انه النقلة
فى غير التواتر فاذا ثبت بطريق يفيد الثبوت انه شرع نبى وجب العمل به
وان كان نبيا بعده غيره لان الاصل عدم النسخ الا بما لا مرد له ذكره المصنف
الا ان يتنافيا اى الشرعان امرين متضادين فبالاخير اى فالحكم ان يجب عليه
ما يثبت بالشرع المتاخر للعلم بثبوت نسخه فان لم يعلم الشرع الاخير لعدم
معلوميته طريقه اى الاخير فيما ركن اليه اى فهو متعبد بما اطمأن قلبه
اليه منهما لانهما تعاقبا سيتبين لعدم ما بعدهما ونفاه اى تعبده قبل البعثة
بشرع من قبله المالكية قال القاضى عليه جماهير المتكلمين ثم اختلفوا فمنعه
المعتزلة عقلا وقال اهل الحق يجوز ولكن لم يقع وعليه القاضى وغيره قال
المصنف والآمدى وتوقف الغزالى ونسب السبكى التوقف الى امام الحرمين
والغزالى والآمدى وابن الانبارى وغيرهم واختاره لنا لم ينقطع التكليف

من بعث آدم عموما كآدم ونوح او خصوصا كشعيب الى اهل مدين واصحاب الايكة
فلم يتركوا اى الناس سدى اى مهملين غير مامورين ولا منهيين فى زمن من الازمان
قط فلزم التعبد كل من تأهل من العباد وبلغه ذلك المتعبد به وهذا الدليل
يوجبه اى التعبد فى غيره عليه السلام ايضا وهو كذلك وتخصيصه اى
النبى صلى الله عليه وسلم اتفاقى واستدل للمختار بتظافر روايات صلواته
وصومه وحجه اى تعاونها واجتماعها وهو بالضاد المعجمة لا بالظاء وهذا
اظهر من ان يذكر فيه شئ مخصوص وذلك للعلم الضرورى انه اى فعلها القصد
الطاعة وهى اى الطاعة موافقة الامر فلا يتصور من غير شرع والجواب
ان الضرورى قصد القربة وهى اى القربة اعم من موافقة الامر والتنفل
ولا يستلزم القربة معينا منهما ظاهرا فضلا عن ضروريته واستدل ايضا
بعموم كل شريعة جميع المكلفين فيتناوله ايضا ومنع عموم كل شريعة جميع
المكلفين وكيف لا وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم وكان النبى يبعث
الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة قال النافى لو كان متعبدا بشريعة
من قبله قضت العادة بمخالطته اهلها ووجبت مخالطته لهم لاخذ الشرع
منهم ولم يفعل اذ لو فعل لنقل لتوفر الدواعى على نقله ولم ينقل اجيب الملزوم
للتعبد بما علم انه شرع اذ ذاك اى قبل البعثة التواتر لانه المفيد للعلم ولا
حاجة معه اى التواتر اليهم اى مخالطته لهم لا ان الملزم له الآحاد لانها اى
الآحاد منهم اى اهل الشرع لا يفيد ظنا لعدم الوثوق بما فى ايديهم الى غير ذلك
فضلا عن العلم هذا والخلاف فى هذا يجب ان يكون مخصوصا بالفروع اذ الناس
فى الجاهلية مكلفون بقواعد العقائد ولذا انعقد الاجماع على ان موتاهم
فى النار يعذبون فيها على كفرهم ولولا التكليف ما عذبوا فعموم اطلاق
العلما مخصوص بالاجماع ذكره القرافى ثم هذه المسئلة قال امام الحرمين
والمازرى وغيرهما لا يظهر لهم ثمرة فى الاصول ولا فى الفروع بل تجرى مجرى
التواريخ المنقولة ولا يترتب عليها حكم فى الشريعة وفيه تامل واما انه
تعبد بشرع ما قبله بعد البعث فما ثبت انه شرع لمن قبله فهو شرع له ولامته
عند جمهور الحنفية والمالكية والشافعية على ما ذكر القرافى وعن الاكثرين
المنع فالمعتزلة مستحيل عقلا وغيرهم شرعا واختاره القاضى والامام الرازى
والآمدى لنا ما اخترناه من الدليل السابق فيثبت ذلك شرعا له حتى يظهر
الناسخ والاجماع ثابت على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم اى اوجبنا
على بنى اسرائيل فيها اى التوراة ان النفس بالنفس على وجوب القصاص
فى شرعنا ولولا انا متعبدون به لما صح الاستدلال بوجوبه فى دين بنى
اسرائيل على وجوبه فى ديننا وقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسى
اقم الصلاة لذكرى ولم اقف على هذا الحديث بهذا اللفظ واقرب لفظ اليه

وقفت عليه ما فى صحيح مسلم اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها
فان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكرى وهى اى هذه الاية مقولة لموسى عليه السلام
فاستدل بها على وجوب قضا الصلاة عند تذكرها والا لم يكن للتلاوة فايدة ثم لو لم يكن هو صلى الله عليه وسلم وامته متعبدين بما كان موسى متعبدا
به فى دينه لما صح الاستدلال قالوا اى النافون اولا لم يذكر شرع من
قبلنا فى حديث معاذ السابق وصوبه اى ما فى حديثه من القضا بما فى
كتاب الله ثم بما فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم باجتهاده ولو كان شرع
من قبلنا شرعا لنا لذكره اولم يصوبه اجيب بانه انما لم يذكره اما لان
الكتاب يتضمنه نحو قوله تعالى فبهداهم اقتده فانه اعم من الايمان والاعمال
التى كلفوا بها او لقلته اى قلة وقوعه جمعا للادلة دليلنا الدال على كونه
وامته متعبدين به ودليلكم الدال على نفيه قالوا ثانيا الاجماع على ان
شريعتنا ناسخة لجميع الشرايع قلنا لكن لما خالفها لا مطلقا للقطع بعدمه
اى النسخ فى الايمان والكفر وغيرهما كالقصاص وحد الزنا قالوا ثالثا
لو كان صلى الله عليه وسلم متعبدا به وجبت خلطته لاهله كما تقدم تقريره
اجيب بما تقدم ايضا من ان الملزم للتعبد بما علم انه شرع من قبله هو التواتر
لان الكلام فيما علم وصح ان من شريعة من تقدم والاحاد لا تفيده والتواتر
لا يحتاجه هذا واعلم ان الحنفية قيدوه اى كون شرع من قبلنا شرعا
لنا بما اذا قص الله ورسوله ذلك ولم ينكره فجعل هذا منهم قولا ثالثا قال
المصنف وليس كذلك والحق انه اى هذا التقييد وصل بيان طريق ثبوته
اى شرع من قبلنا شرعا واجب الاتباع بهذا المذهب لا تنافى فيه خلاف اذ
لا يستفاد شرعهم عنهم احاد او لم يعلم متواتر منه لم ينسخ ولا بد من
ثبوته شرعا لهم اولا ليثبت له وجوب اتباعنا له ثانيا فكان ثبوته بذلك
اى نقص الله او رسوله من غير تعقب بانكار بل كونه شرعا لنا حينئذ ضرورى
وبيان رده الى الكتاب او السنة يمنع كونه قسما خامسا من الاستدلال
كما سياتى هذا وغير واحد على ان قولنا متعبد بشرع من قبله بفتح البا كما اشرنا
اليه صدر المسيلة ووافق القرافى على هذا اذا اريد به الاصول وما بعد
النبوة اما قبلها اذا اريد به الفروع فالصواب كسر البا ويعرف وجهه فى شرح
تنقيح المحصول له ودفعه بما سلف هنا فليراجع ذلك ويتامل ما هنا مسلة
تخصيص السنة بالسنة كالكتاب اى كتخصيص الكتاب بالكتاب على الخلاف
فى الجواز فيه بين الجمهور وشذوذ ثم على الخلاف فيه بين الجمهور فى اشتراط المقارنة
فى المخصص الاول بمعنى كونه موصولا بالعام كما تقدم فى بحث التخصيص فاكثر
الحنفية يشترط وبعضهم كالشافعية لا يشترط الى غير ذلك مما تقدم فى بحث
التخصيص قالوا اى الجمهور خص قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء

والعيون

والعيون او كان عثريا العشر لفظ البخارى ولمسلم نحوه بليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة متفق عليه وهو اى تخصيص الاول بالثانى ثابتا على
قول الشافعية وبعض الحنفية حيث لم يشترطوا المقارنة ويرى الشافعى
تقديم الخاص مطلقا لا على قول ابى يوسف ومحمد اذ لم يثبت مقارنته
اى الثانى للاول ولا تاخيره ليخص على تقدير مقارنته وينسخ على تقدير
تاخيره فتعارضا اى الحديثان فى الايجاب فيما دون خمسة اوسق فقدم
ابو يوسف ومحمد الثانى بما الله اعلم به فان وجهه بالنسبة الى الاصل المذهبى
غير ظاهر وقدم ابو حنيفة العام الاول احتياطا لتقدم الموجب على المبيح
وحمل غير واحد من المشايخ منهم صاحب الهداية مرويهما على زكاة التجارة
جمعا بين الحديثين قالوا لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق
كانت يومئذ اربعين درهما ولفظ الصدقة ينبى عنها بل نقله فى الفوايد
الظهيرية عن ابى حنيفة وفى مبسوط احمد الطواويسى اخذ ابو حنيفة هذا
الاصل من عمر رضى الله عنه فانه عمل بالعام المتفق عليه حين اراد اجلا بنى
النضير فاعترضوا عليه بقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وعمر تمسك
بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب فاجلاهم مسلة الحق
الرازى من الحنفية والبردعى وفخر الاسلام واتباعه والسرخسى وابو اليسر
والمتاخرون ومالك والشافعى فى القديم واحمد فى احدى روايتيه قول الصحابى
المجتهد فيما يمكن فيه الراى بالسنة لغير الصحابى لا لمثله اى صحابى اخر فيجب
على غير الصحابى تقليده اى الصحابى ونفاه اى الحاق قوله بالسنة الكرخى
وجماعة من الحنفية منهم القاضى ابو زيد كالشافعى فى الجديد ولا خلاف
فيما لا يجرى فيه اى قوله الذى لا يمكن فيه الراى بينهم اى الحنفية
انه يجب تقليده فيه لانه كالمرفوع لعدم ادراكه بالراى وبه قال الشافعى
ايضا فى الجديد على ما حكاه السبكى عن والده وتحريره اى محل النزاع قول
الصحابى فيما يدرك بالقياس لكن لا يلزمه الشهرة بين الصحابة لكونه
مما تعم به البلوى ولم ينقل خلاف فيه بين الصحابة ثم ظهر نقل هذا القول
فى التابعين وما يلزمه الشهرة مما يدرك بالقياس لكونه مما تعم به البلوى
واشتهر بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فهو اجماع كالسكوتى حكما اشتهر
اى بسببها على الوجه الذى ذكرنا وفى اختلافهم اى الصحابة فى ذلك الترجيح
بزيادة قوة لاحد الاقاويل ان امكن فان تعذر الترجيح عمل بايهما شاء
بعد ان يقع فى اكثر رايه انه هو الصواب ثم بعد ان يعمل باحدهما ليس له ان يعمل
بالاخر بلا دليل لا يطلب تاريخ بين اقوالهم ليجعل المتاخر ناسخا للمتقدم
كما يفعل فى النصين لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالسماع تعين ان تكون اقوالهم
عن اجتهاد لا سماع فكانا كالقياسين تعارضا بلا ترجيح لاحدهما على الاخر

حيث يكون هذا احكمها وذلك لان الحق لا يعدو الاقوال بهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول
بالراى قولا خارجا عنها ولا يختلف عمل ايمتهم اى الحنفية فى هذه المسئلة وهى
تقليده فيما يمكن فيه الراى كذلك فلم يستقر عنهم مذهب فيها ولا يثبت فيها عنهم
رواية ظاهرة فلم يشترطا اى ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس مال السلم
المشاهد اى تسمية مقداره اذا كان مشارا اليه فى صحة السلم فيه لابن عمر على
الاعلام بالتسمية لهذه الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية
يقع بالاجماع فكذا بالاشارة وقياسا على البيع المطلق ثم وشرطه اى ابو حنيفة
اعلام قدر راس المال المشاهد فى صحته ونقل الفقها ذلك عن ابن عمر كذا فى
الكشف وفى غيره عن عمر وابن عمر وضمنا اى ابو يوسف ومحمد الاجير المشترك
وهو من يعقد على عمل كالصباغ والقصار العين التى هى محل العمل اذا هلكت
فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة بخلاف ما اذا هلكت بسبب الغالب
وهو ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق والغرق الغالبين والغارة العامة
فانه لا ضمان عليه اتفاقا وانما ضمناه فى الاول بقول على رضى الله عنه
رواه ابن ابى شيبة عنه من طرق واخرج الشافعى عنه انه كان يضمن الصباغ
والصايغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه اى ابو حنيفة يضمن الاجير
المشترك بقياسه على انه امين كالمودع والاجير الواحد وهو من يعقد على منافعه
لان الضمان نوعان ضمان جبر وهو يجب بالتعدى وضمان الشرط وهو يجب
بالعقد ولم يوجد كلاهما لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة
فبقيت العين فى يده امانة كالوديعة فلا يضمن بالهلاك قلت وهذا انما
يتم اذا لم ينقل عن على ولا غيره خلافه وليس كذلك فقد اخرج محمد فى الاثار
عن ابى حنيفة بسنده عنه انه كان لا يضمن القصار ولا الصايغ ولا الحايك
ورفعه ابو حنيفة فى مسنده عنه بلفظ ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا ضمان
على قصار ولا صباغ ولا وشاء فلا جرم ان قال الاسبيجابى الضمان كان من راى
على ثم رجع عنه واخرج محمد فى الاثار ايضا عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم
ان شريحا لم يضمن اجيرا قط قيل وكان حكم شريح بحضرة الصحابة والتابعين
من غير نكير فحل محل الاجماع واتفق فيما لا يدرك رايا كتقدير اقل الحيض
بثلاثة ايام بما عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن ابى العاص وانس
رضى الله عنهم كذا فى جامع الاسرار ولم اقف على ذلك عن عمر وعلى واما روايته
عن ابن مسعود فاخرجها الدارقطنى واما عن عثمان بن ابى العاص فلم اقف على
ما يفيد ذلك عنه واما عن انس فاخرجها الكرخى وابن عدى قلت ولقايل ان
يقول لم لا يكون القول بان اقل الحيض ثلاث بالمرفوع فى ذلك كما رواه
الدارقطنى والطبرانى من حديث ابى امامة وابن عدى من حديث انس ومعاذ
والدارقطنى من حديث واثلة وابن الجوزى من حديث الخدرى وابن حبان من حديث

عايشة

عايشة وان كان فى طرقها ضعف فان تعددها يرفعها الى درجة الحسن وهو
صنيع غير واحد من المشايخ ثم فى حكاية الاتفاق نظر فان فى رواية الحسن
عن ابى حنيفة ثلاثة ايام والليلتان اللتان يتخللانها وعند ابى يوسف
يومان والاكثر للثالث وفساد بيع ما اشترى قبل نقد الثمن بقول عايشة
لام ولد زيد بن ارقم لما قالت لها انى بعت من زيد غلاما بثمانماية درهم
نسية واشتريته بستماية نقدا ابلغى زيدا ان قد ابطلت جهادك مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب بئس ما اشتريت وبئس ما شريت
رواه احمد قال ابن عبد الهادى اسناده جيد لما تقدم اى لانه لا يدرك
رايا لان الاجزية على الاعمال انما تعلم بالسمع فيكون لهذا حكم الرفع للنافى
الحاق قول الصحابى بالسنة يمتنع تقليد الصحابى المجتهد غيره وهو اى
الصحابى كغيره من المجتهدين فى احتمال اجتهاده الخطا لانتفا العصمة
فيمتنع تقليده الموجب لتقليده منع المقدمة الثانية وهى كون الصحابى
المجتهد كغيره من المجتهدين فى احتمال اجتهاده الخطا بل يقوى فيه
اى فى قوله احتمال السماع والظاهر الغالب من حاله افتاؤه بالخبر لا بالراى
الا عند الضرورة بعد مشاورة القرنا لاحتماله ان يكون عندهم خبر وقد
ظهر من عادتهم سكوتهم عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق
فتواهم لان الواجب عند السوال بيان الحكم لا غير ولو انتفى السماع فاصابته
الحق اقرب من غيره لبركة الصحبة ومشاهدتهم الاحوال المستنزلة
للنصوص والمحال التى لا تتغير الاحكام باعتبارها ولهم زيادة جد وحرص
فى بذل المجهود فى طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين والاحتياط فى
حفظ الاحاديث وضبطها والتامل فيما لا نص عندهم فيه بخلاف غيره اى الصحابى
قلت وللموجب ان يمنع المقدمة الاولى ايضا فقد ذكر الشيخ ابو بكر الرازى
ان ابا حنيفة قال من كان من اهل الاجتهاد فله تقليد غيره من العلما وترك
رايه لقوله وان شا امضى اجتهاد نفسه انتهى والمسئلة مستوفاة فى المقالة
الثانية ويانى الكلام عليها ثمة ان شا الله تعالى فصار قول الصحابى ه
كالدليل الراجح وقد يفيده عموم قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة وتابعيهم
باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع
الى رايهم لا الى الكتاب والسنة لان فى ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب
والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون فى قول وجد منهم ولم يظهر من
بعضهم فيه خلاف فاما الذى فيه اختلاف فلا يكون موضع استحقاق المدح
لانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض
فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم

اختلاف ظاهر كذا في الميزان والظاهر من المذهب في التابعي المجتهد في عصرهم
اي الصحابة كابن المسيب والحسن والنخعي والشعبي المنع من تقليده
لفوت المناط المساوي للمناط في وجوب التقليد للصحابي وهو تركه
الصحبة ومشاهدة الامور المثيرة للنصوص والمفيدة لاطلاقها حتى
ذكروا عن ابي حنيفة انه قال اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون
زاحمناهم وفي رواية لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وفي
النوادر نعم كالصحابي واختاره الشيخ حافظ الدين النسفي والاستدلال
لذلك بانهم اي الصحابة لما سوغوا له اي للتابعي الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى
صار مثلهم فيجوز تقليده كما في الصحابي ممنوع الملازمة لان التسويغ
لاجتهاده لرتبة الاجتهاد اي لحصولها له لا يوجب ذلك المناط لوجوب
التقليد فيرد شريح الحسن على علي اي فالاستدلال لهذا بما ذكر المشايخ
من ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح فخالف عليا في رد شهادة الحسن
له للقرابة وهو اي علي يقبل الابن اي كان من رايه جواز شهادة الابن
لابيه ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر
بذبح الولد الى شاة قالوا ورجع ابن عباس الى قول مسروق بعد ثبوت كل
منهما لا يفيد المطلوب لان خلافهما وتقريرهما لرتبة الاجتهاد وكلا
يستلزم الارتفاع الى رتبة الصحابي الا بما ذكرنا وهو بخصه وجعل شمس
الايمة الخلاف في قول التابعي ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة
فلا ينعقد اجماعهم دونه او لا يعتد به في اجماعهم فعندنا نعم يعتد به وعند
الشافعي لا يعتد به فلم يعتبر رواية النوادر وقال ولا خلاف في ان قول
التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس والله سبحانه اعلم قال المصنف
شارح هذا الكتاب متع الله المسلمين بطول حياته وقد يسر الله تعالى
من فضله واحسانه وجوده وامتنانه ختم تبييض هذا السفر الثاني
من التقرير والتحبير شرح كتاب التحرير على يد مولفه العبد الفقير
الى الله تعالى ذي الفضل العميم والوعد الوفي محمد بن محمد بن محمد المشتهر
بابن امير حاج الحلبي الحنفي عاملهم الله بلطفه الجلي والخفي بالمدرسة الحلاوية
النورية بحلب المحروسة لا زالت ربا عها بالبركات والفضايل مانوسة
ورايات الاعداء عنها منكوسة اصيل يوم الاحد الحادي والعشرين
من شهر ربيع الاول من سنة ثلاث وسبعين وثمانماية هجرية نبوية
على صاحبها افضل الصلاة والسلام وتسهيل السبيل الى الاطلاع على مصادره
وموارده في خير من الله تعالى وعافية وتم منه صافية وافية على
وجه يرضاه ربنا جل جلاله ويرضى به عنا انه سبحانه ذو الفضل العظيم
والكرم العميم وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي

العظيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد خاتم النبيين وعلى
اله وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وقد
وقع الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك في ثاني
يوم من رجب الحرام من شهور سنة الف ومايه
ثلاثة وثلاثين من الهجرة النبوية على صاحبها
افضل الصلاة والسلام على يد كاتبه
الفقير الى الله تعالى المقر بالعجز
والتقصير احمد العبيدي غفر
الله له ولوالديه ولمشايخه
ولمن دعا له بالمغفرة
ولجميع المسلمين اجمعين
انه على ما يشاء قدير
وبالاجابة جدير
والحمد لله رب
العالمين
امين
م

يا قارئ الخط والعينان تنظره ... لا تنس كاتبه بالخير واذكره
وهب له دعوة لله خالصة ... لعلها في صروف الدهر تنفعه


حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

